

# QUÉ DEMONIOS HACEMOS CON LA RELIGIÓN

José Antonio DE LA RUBIA GUIJARRO

HABERMAS, Jürgen, TAYLOR, Charles, BUTLER, Judith y WEST, Cornel, *El poder de la religión en la esfera pública*, edición de Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen, Ed. Trotta, Madrid, 2011, trad. de José María Carabante y Rafael Serrano, 145 pp.

Jürgen Habermas ha compensado con creces en los últimos años la práctica ausencia de la religión en su trabajo seminal *Historia y crítica de la opinión pública* (1962)<sup>1</sup>, el libro donde apareció por primera vez el concepto de “esfera pública”. A este respecto, es necesario señalar los trabajos contenidos en *Israel o Atenas, Ensayos sobre religión, teología y racionalidad* (2001)<sup>2</sup>, algunos ensayos publicados en *¡Ay, Europa!* (2008)<sup>3</sup> pero sobre todo sus artículos recopilados en *Entre naturalismo y religión* (2005)<sup>4</sup>. En este último volumen se encuentra el célebre texto “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?”, su contribución a una “polémica” con Joseph Ratzinger, entonces cardenal y posteriormente papa Benedicto XVI, en un encuentro celebrado en la Academia Católica de Baviera el 19 de enero de 2004; una pequeña conferencia que ha gozado de una amplia popularidad y difusión a través de internet<sup>5</sup>. Sabemos que el filósofo de Düsseldorf sigue trabajando en el tema pero, de momento, su última contribución editorial está en el librito *El poder de la religión en la esfera pública*, un pequeño volumen editado por Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen, publicado por Trotta en 2011. El libro recoge las ponencias y discusiones sobre religión y secularismo presentadas en un coloquio multitudinario celebrado en Nueva York el 22 de octubre de 2009, patrocinado por varias instituciones y organizado, además de por los editores del libro, por el sociólogo Craig Calhoun, que escribe un

---

1. V. Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, Ed. Gustavo Gili, Barcelona, 1981.

2. V. Jürgen Habermas, *Israel o Atenas, Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Ed. de Eduardo Mendieta, E. Trotta, Madrid, 2001.

3. V. Jürgen Habermas, *¡Ay, Europa!*, Ed. Trotta, Madrid, 2009.

4. V. Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Ed. Paidós, Barcelona, 2006.

5. La contribución de Ratzinger se titula “Lo que cohesionará al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos del Estado liberal”. Existen otras dos ediciones castellanas de este debate: *Entre razón y religión, Dialéctica de la secularización*, F.C.E., México, 2008, y *Dialéctica de la secularización, Sobre la razón y la religión*, Ed. Encuentro, Madrid, 2006. En ambos casos se trata de la misma traducción, Isabel Blanco traduce el texto de Habermas y Pablo Blanco el de Ratzinger. En internet se encuentra en numerosos *sites*, proponemos este por la gran cantidad de material que contiene sobre racionalismo y religión: <http://bibliotecaesceptica.wordpress.com/2009/05/07/entre-razon-y-fe-debate-entre-habermas-ratzinger>. Desgraciadamente sólo se han publicado las ponencias pero no la discusión posterior.

epílogo. La nómina de participantes en aquel encuentro es algo heterogénea pero todos son autores de primera fila: Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West. Además de los textos, se publican las discusiones y, al igual que ya sucediera en *Israel o Atenas*, se incluye una entrevista de Eduardo Mendieta a Habermas. Nos centraremos en los trabajos de Habermas y Taylor (pues los de Butler y West son más específico el primero y más rapsódico el segundo<sup>6</sup>).

El que un pensador de la talla de Habermas se esté dedicando casi exclusivamente a la religión no es, desde luego, una casualidad. Cuando parecía que la religión y el proceso de secularización se habían convertido en temas cerrados y superados por el pensamiento ilustrado, se nos sorprende ahora con su revitalización en lo que Habermas denomina la “era postsecular”<sup>7</sup>. Las religiones siguen existiendo y volvemos a discutir sobre ellas aunque las claves de la discusión ya no son las mismas de los siglos XVII y XVIII. Ciertamente, se sigue concentrando el debate en la dimensión política de la secularización pero ahora se inscribe en lo que se entiende por “política” (por supuesto, democrática) en el mundo postmetafísico. Si después de Locke y los ilustrados se admitió como principio la separación entre Iglesia y Estado, la supremacía del poder civil/temporal y la relegación de las creencias religiosas a la libertad de la conciencia individual (es decir, el ámbito privado), ahora la religión se replantea analizando, por un lado, el papel de esas conciencias individuales en la esfera pública/política y, por otro, intentando situar a la religión como un constituyente o fundamento “prepolítico” del Estado liberal. En ese sentido, Habermas ha elaborado en sus últimos escritos un tipo de discurso en el que la postsecularización le abre una escotilla a la intervención de la religión en la política y ha proporcionado un balón de oxígeno a los pensadores de tendencia religiosa, más de izquierdas que de derechas<sup>8</sup>, que se podían sentir relegados de la esfera pública por la secularización o, lo que es peor, por la “ofensiva laicista”. ¿Cómo es posible esto?

---

6. El texto de Judith Butler se titula “¿El judaísmo es sionismo?” y el de West “Religión profética y futuro de la civilización capitalista”. Butler es más conocida como teórica feminista y, en cuanto a West, él mismo se define como “un hombre del jazz en el mundo de las ideas”. Practica un tipo de exposición filosófica “recitada” muy atractiva y es un autor de gran profundidad aparte de sentido del humor. Pueden encontrarse algunas manifestaciones de su *vis* filosófica en youtube: [http://www.youtube.com/watch?v=9ZzWWq\\_rQt8](http://www.youtube.com/watch?v=9ZzWWq_rQt8).

7. Ver, sin ir más lejos, el número monográfico que esta revista le dedicó al tema “Religión y democracia”, n. 47, 2007.

8. V. Juan Antonio Estrada, *Por una ética sin teología, Habermas como filósofo de la religión*, Ed. Trotta, Madrid, 2004 y Jose María Mardones, *El discurso religioso de la modernidad, Habermas y la religión*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1998. Lo del izquierdismo se aclara leyendo, p. ej., a Rafael Díaz Salazar, “Laicismo y catolicismo: ¿Una nueva confrontación”, *Claves de razón práctica*, n. 208, diciembre de 2010, pp. 64-73. Para una crítica general a la filosofía de la religión de Habermas, v. Paolo Flores D’Arcais, “Once tesis contra Habermas”, *Claves de Razón Práctica*, n.º 179, enero de 2008 (réplica de Habermas en “La voz pública de la religión, respuesta a las tesis de Paolo Flores D’Arcais”, *Claves de Razón Práctica*, n.º 180, marzo de 2008). Por último, contrarréplicas de ambos en “La religión en la esfera pública”, *Claves de Razón Práctica*, n.º 190, marzo de 2009.

Para entender a Habermas hemos de tener como perspectiva el mundo globalizado o, mejor dicho, el mundo de la crisis globalizada. La política deliberativa está fracasando frente al poder que suponen los mercados, y el dominio de éstos acarrea, según el filósofo alemán, una “despolitización”. Así dice: “Si seguimos entendiendo lo «político» como el medio simbólico de autorrepresentación de una sociedad que conscientemente influye en los mecanismos de integración social, entonces la expansión del mercado en el interior de los Estados territoriales implica de hecho un cierto nivel de «despolitización» de la sociedad en general”<sup>9</sup>. Habermas nunca concibe al mercado como un territorio de interrelaciones humanas que, como ocurre siempre en la praxis de agentes racionales, han de estar sujetas a la normatividad, sino que lo ve exclusivamente como un poder desgarrador del vínculo social y sus formas prepolíticas, es decir, ajeno, esencialmente, a dicha normatividad (cuyo ámbito exclusivo, se diría, está en la política deliberativa). Ya en el debate con Ratzinger decía:

“Evidencias de un desmoronamiento de la solidaridad ciudadana como el descrito se observan ya en un contexto más amplio en lo que se refiere a la dinámica políticamente incontrolable de la economía mundial y de la sociedad mundial. Así se da la circunstancia de que los mercados, que evidentemente no pueden someterse a un proceso democrático como las administraciones estatales, adoptan cada vez más las funciones de orientación en ámbitos de la vida que hasta ahora habían estado recogidos normativamente; esto es, mediante formas políticas o prepolíticas de comunicación. La consecuencia es que no sólo cada vez más aspectos privados se orientan por el beneficio propio y por las preferencias individuales; también disminuye el ámbito de lo que está sujeto a la legitimación coercitiva pública”<sup>10</sup>.

Sin duda Habermas no se sentiría incómodo en los círculos de opinión que reclaman una “democracia real” frente al mercado y tampoco rechazaría la solución de esos círculos de oponer una “regeneración moral” frente a las consecuencias dañinas de la acción de unos mercados a los que se considera inmunes a la normatividad, es decir, malvados. Lo que ocurre es que Habermas es bastante ambiguo a la hora de localizar esa fuente primigenia de solidaridad social, ya que explícitamente no quiere situar la legitimidad antes de la formalidad reglada (“no existe en el Estado constitucional ningún sujeto que detente el poder que se alimente de algún tipo de sustancia prejurídica”<sup>11</sup>), en la moral (“[...] si entendemos el proceso democrático como método para generar legitimidad partiendo de la legalidad —y no de forma positivista como lo entienden Kelsen o Luhmann— no surge ningún

9. V. Jürgen Habermas, “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”, en E. Mendieta y J. Vanantwerpen (eds.), *op. cit.*, p. 28.

10. V. Jürgen Habermas, “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?”, *op. cit.*, p. 21 de la edición del F.C.E.

11. V. Jürgen Habermas, “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?”, *op. cit.*, p. 14.

déficit de validez que precise de la «ética»<sup>12)</sup> ni, hasta ahí podríamos llegar, en la teología política: prácticamente la mitad de su aportación al debate de Nueva York es una crítica a Carl Schmitt. Pero combate la “negación de lo político” del mercado desde el ámbito más prepolítico de todos: la religión. A veces realiza esto de una forma más matizada y analítica, pero otras veces se expresa de una forma tajante o, diríamos, heideggeriana: “[...] vuelve a cobrar interés el teorema de que a una modernidad desgastada sólo podrá ayudarla a salir del atolladero en que se encuentra una orientación religiosa hacia un punto de referencia trascendental”<sup>13</sup>. ¿Sólo un Dios podrá salvarnos?

Para ese viaje no hacían falta alforjas, esa fue siempre la tesis del iusnaturalismo cristiano: la dignidad del hombre y la “moral del igual respeto a las personas” estaban sujetas a una derivación de la suprema dignidad de la trascendencia. Lo que ocurre ahora es que la ideología cristiana no quiere presentarse como una alternativa al proceso de secularización sino como su mismísimo origen y el instrumento de corrección de esos “desgastes” de la modernidad. Mientras que en el discurso de la Iglesia, como se ve en la réplica de Ratzinger, “lo que nos cohesionan” no puede ser otra cosa más que la moral natural y su manifestación en la *auctoritas* prepolítica (aunque esto ya no se diga como en los viejos tiempos, pero se piense), en Habermas, ya que no se puede asumir otra legitimidad más que la democrática<sup>14</sup>, se trata de aprovechar los “potenciales semánticos” de la religión:

“Aunque la religión no puede ser reducida a moralidad ni ser equiparada a orientaciones éticas, mantiene viva, sin embargo, la conciencia de ambos elementos. El uso público de la razón, por parte tanto de ciudadanos creyentes como de los que no lo son, puede espolear la política deliberativa en una sociedad civil pluralista y conducir a la recuperación de los potenciales semánticos de las tradiciones religiosas en la cultura política general”<sup>15</sup>.

Habermas concibe la secularización como un “proceso doble y complementario de aprendizaje”<sup>16</sup> entre el pensamiento laico y el religioso. Cuestiona la idea de John Rawls de que las tesis de origen religioso deben adaptarse asimétricamente en aras de alcanzar el “consenso solapado”<sup>17</sup>. Para Rawls, creyentes y no creyentes son ciudadanos que comparten una esfera pública en la que, para que se lleve a

12. V. Jürgen Habermas, “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?”, *op. cit.*, p. 15.

13. V. Jürgen Habermas, “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?”, *op. cit.*, p. 22.

14. V. Jürgen Habermas, “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”, *op. cit.*, p. 33.

15. V. Jürgen Habermas, “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”, *op. cit.*, p. 37.

16. V. Jürgen Habermas, “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?”, *op. cit.*, pp. 26 y ss.

17. V. Jürgen Habermas, “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”, *op. cit.*, pp. 34 y ss.

efecto la racionalidad intersubjetiva que exige el *overlapping consensus*, deben usar el mismo lenguaje, es decir, que lo único que se les va a exigir a los creyentes es que “traduzcan” sus creencias para que los ciudadanos secularizados accedan a su “potencial contenido de verdad”<sup>18</sup>. Habermas, en cambio, sostiene que los ciudadanos secularizados no pueden rechazar a priori como vacías o sin sentido las aportaciones religiosas. Ambos bandos tienen que estar, por así decir, en pie de igualdad: “Los ciudadanos creyentes y no creyentes deben encontrarse al mismo nivel en el uso público de la razón. Para el proceso democrático, las aportaciones de una parte no son menos importantes que las de otra”<sup>19</sup>. Deben existir procesos de aprendizaje complementarios, los dos bandos tienen que dar su brazo a torcer. Así, a los religiosos, el uso público de la razón les requiere una “conciencia reflexiva” en su relación con otras religiones, les obliga a depender de las ciencias institucionalizadas en cuestiones de saber mundano y debe hacer “compatibles con sus propios artículos de fe las premisas igualitarias de la moralidad de los derechos humanos”<sup>20</sup>. Los seculares, por su parte, deben también realizar un proceso de reflexión sobre “los límites de la racionalidad secular o postmetafísica”, lo cual debería llevarles a ser conscientes de los orígenes religiosos de, por ejemplo, los mencionados derechos humanos, y de cómo la tradición secular se ha apropiado de contenidos semánticos que no creó.

Ha sido un gran acierto de los editores el situar el texto de Charles Taylor, “Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo”, a continuación del de Habermas y haber provocado un interesante debate entre los dos autores. Taylor es un filósofo canadiense de sobra conocido y reconocido, especialmente a partir de la publicación de su clásico libro *Fuentes del yo* (1989)<sup>21</sup>. El gran tema de Taylor siempre ha sido *la identidad* (baste citar aquí su obra *Imaginarios sociales modernos* (2004)<sup>22</sup>) aunque en los últimos años se ha centrado también en la religión. Un anticipo de sus estudios sobre la materia fue la relectura que hizo del clásico de William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, titulado *Las variedades de la religión hoy*<sup>23</sup>, que nosotros recensamos en estas mismas páginas<sup>24</sup>. Pero hoy en día Taylor está en el *mainstream* filosófico gracias a su monumental obra sobre el proceso de secularización, *A Secular Age* (2007)<sup>25</sup>.

---

18. V. Jürgen Habermas, “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”, *op. cit.*, p. 36.

19. V. Jürgen Habermas, “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”, *op. cit.*, pp. 35-36.

20. V. Jürgen Habermas, “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”, *op. cit.*, p. 36.

21. V. Charles Taylor, *Fuentes del yo*, Ed. Paidós, Barcelona, 1996.

22. V. Charles Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, Ed. Paidós, Barcelona, 2006.

23. V. Charles Taylor, *Las variedades de la religión hoy*, Ed. Paidós, Barcelona, 2003.

24. V. José Antonio de la Rubia Guijarro, “Es sólo una experiencia religiosa”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n.º 37, 2003, pp. 429-434 (recensión de Charles Taylor, *Varieties of religion today*, William James revisited).

25. V. Charles Taylor, *A Secular Age*, Harvard UP, Cambridge, Mass. 2007.

Taylor piensa que no hemos de ver la religión, a priori, como una amenaza, y que hemos de huir del “fetichismo de las soluciones institucionales preferidas” a la hora de afrontar los conflictos entre la posición creyente y la secularizada (como, por ejemplo, en el caso del *hiyab* musulmán)<sup>26</sup>. Según él, la secularización forma parte de un problema más complejo: “Creemos que el secularismo (o *laïcité*) tiene que ver con la relación entre el Estado y la religión; pero, en realidad, tiene que ver con otra cuestión: qué debe hacer el Estado democrático ante la diversidad”<sup>27</sup>. Es necesario no obsesionarse con la religión ni hacer de ella un caso aparte sino integrarla dentro del consenso solapado rawlsiano (en el que se intentan coordinar posiciones divergentes sobre bienes fundamentales). No hay que promover ni una religión ni una anti-religión civil porque las democracias modernas están redefiniendo un concepto de identidad cada vez más plural y, por tanto, ni el Estado tiene que asumir por principio una doctrina comprensiva, religiosa o laica, ni son los aspectos relativos a la fundamentación de esos principios los factores más decisivos a la hora de buscar el consenso<sup>28</sup>.

El debate entre Taylor y Habermas gira en torno a la base constitutiva de ese acuerdo: el lenguaje. En esta ocasión, Habermas acentúa la necesidad de traducción del discurso religioso en la esfera pública “para que su contenido penetre e influya en la justificación y formulación de decisiones políticamente vinculantes y exigibles por ley”<sup>29</sup>. El filósofo alemán se muestra en este caso menos ambiguo y condescendiente que en el debate con Ratzinger, posición que amplía en la entrevista que le realiza Eduardo Mendieta, en la que afirma “lo que se debe salvaguardar es que las decisiones del poder legislativo, del ejecutivo y del judicial estén no sólo *formuladas* en un lenguaje universalmente accesible sino también que estén *justificadas* sobre la base de razones aceptables por todos universalmente. Esto excluye las razones religiosas de las decisiones acerca de normas sancionadas políticamente, o sea, legalmente vinculantes”<sup>30</sup>. Ahora bien, ¿qué tendría que “aprender” el mundo secular de un discurso del que se diferencia ya no sólo en el contenido de las proposiciones sino en una propia estructura de justificación? ¿Por qué mezclar de esa forma el plano epistemológico y el político? Una cosa es la libertad de conciencia y el derecho ciudadano a participar en la esfera pública (derecho que poseen laicos y creyentes) y otra cosa bien distinta los mecanismos normativos de corrección que se aplican a las intervenciones en ese ámbito inter-subjetivo: nadie tiene *derecho* a “tener razón”. Habermas está cometiendo un error

26. V. Charles Taylor, “Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo”, en E. Mendieta y J. Vanantwerpen (eds.), *op. cit.*, p. 45.

27. V. Charles Taylor, “Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo”, *op. cit.*, p. 41.

28. V. Charles Taylor, “Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo”, *op. cit.*, pp. 57-58.

29. V. Jürgen Habermas y Charles Taylor, “Diálogo”, en E. Mendieta y J. Vanantwerpen (eds.), *op. cit.*, p. 64.

30. V. Eduardo Mendieta y Jürgen Habermas, “¿Una sociedad mundial postsecular?”, en E. Mendieta y J. Vanantwerpen (eds.), *op. cit.*, p. 140.

muy posmoderno si confunde la tolerancia democrática con la vía prepolítica hacia el relativismo que, en el fondo, está asumiendo el discurso cristiano<sup>31</sup>.

“La «religión»”, dice el filósofo alemán en la entrevista con Mendieta, “extrae su poder legitimador del hecho de poseer su propia raíz, *independiente de la política*, en las ideas de salvación y condenación y en las prácticas que tratan con fuerzas apotropaicas y salvadoras”<sup>32</sup>. Pero ese “poder legitimador” es absolutamente privado, no es compartido: la esfera pública, que es la base de la política deliberativa, no exige como requisito para participar en ella el tener una doctrina comprensiva sobre la salvación y la condenación, tan sólo parte de un uso público de la racionalidad. En la acción comunicativa deben establecerse los mecanismos deductivos que llevan de unas proposiciones a otras y así hasta llegar a lo que se establece como fundamento. Lo que ocurre es que en las doctrinas comprensivas religiosas, ese fundamento es, por usar la expresión de los fenomenólogos de la religión, un *mysterium tremens*, y una democracia basada en el misterio es un misterio de democracia. Es evidente que los creyentes tienen que traducir su lenguaje para que pueda ser compartido por todos pero está por ver si aceptan una traducción en la que se pierden muchos elementos que son decisivos para ellos como, por ejemplo, los procesos de justificación y legitimación. Taylor viene a decir que esto no es importante: da igual, por ejemplo, cuál sea el fundamento (religioso o secular) de los derechos humanos siempre y cuando los aceptemos<sup>33</sup>. Pero perder el fundamento sí es para el creyente un hecho crucial porque se dejan al margen todas las posibles derivaciones del mismo que no pueden hacerse explícitas en un juego de lenguaje dado. Y, para un creyente auténtico, el misterio es la vía de la salvación: si prescindimos de eso estamos perdidos, es decir, condenados. Es probable que al último Habermas, después de décadas reflexionando sobre el lenguaje y la racionalidad, ya sólo le interese un camino para evitar nuestra condenación por parte de esos mercados que están en manos del Anticristo. Mas está por ver si el exorcismo que hemos de realizar es compatible con la idea de democracia que el propio Habermas nos ha estado enseñando durante tantos años.

---

31. Siguiendo a Flores D'Arcais, Fernando Savater identifica la posición de Habermas con una inversión del viejo principio de Hugo Grocio *Etsi Deus non daretur* (v. la intervención de Fernando Savater, titulada “¿Es tolerable la tolerancia religiosa?”, en el congreso “Democracia versus teocracia” celebrado el 30 de junio de 2008, organizado por la asociación *Tercera Cultura*. No existe, que sepamos, versión impresa de la conferencia, pero se puede ver en vídeo: <http://www.youtube.com/watch?v=cTv3JteXnA&feature=relmfu>). Ahora se trataría de actuar “como si Dios existiera”, lo cual no deja de ser una vía hacia el relativismo porque Dios vuelve a quedar relegado al papel de hipótesis pero en este caso totalmente contingente (tan contingente, como mínimo, como la hipótesis contraria).

32. V. Eduardo Mendieta y Jürgen Habermas, “¿Una sociedad mundial postsecular?”, *op. cit.*, p.

33. V. Charles Taylor, “Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo”, *op. cit.*, pp. 57-58.

