

JULIO L. MARTÍNEZ, S.J. \*

## **RELIGIÓN EN LA DEMOCRACIA LIBERAL: DEBATE ENTRE RAWLS, HABERMAS Y RATZINGER**

Fecha de recepción: marzo 2011.

Fecha de aceptación y versión final: mayo 2011.

**RESUMEN:** Este artículo afronta la pregunta de cómo puede existir la religión en una democracia liberal. En el arranque está la idea de «razón pública» del filósofo liberal más importante del siglo xx, el norteamericano John Rawls y su *Political Liberalism*. Ante su potente discurso pondremos el no menos influyente de los últimos trabajos de Jürgen Habermas, con su reivindicación de las tradiciones religiosas como fuentes prepolíticas para cultivar la ciudadanía democrática. También va en esa dirección el Papa Ratzinger que en los últimos años ha dedicado significativas referencias tanto a Rawls como a Habermas, entrando en diálogo fructífero con ambos.

**PALABRAS CLAVE:** tolerancia, liberalismo político, democracia, tradiciones religiosas, espacio público, símbolos religiosos, libertad religiosa.

### ***Religion in the Liberal Democracy: the debate between Rawls, Habermas, Ratzinger***

**ABSTRACT:** This article addresses the question of how religion can exist in a liberal democracy. It will first present the concept of «public reason», which was developed

---

\* Profesor de Teología en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid;  
julioimm@teo.upcomillas.es

in the *Political Liberalism* by John Rawls, arguably the most important liberal philosopher of the 20<sup>th</sup> century. To go in a deeper understanding and appreciation of this important work, it would be helpful to keep in mind Jürgen Habermas' recent influential writings that claim religious traditions as pre-political sources for the cultivation of democratic citizenship. In recent years, Pope Ratzinger's writings, which have often referenced to Rawls' and Habermas's works, show a genuine interest in having a fruitful discourse with both of them.

**KEY WORDS:** tolerance, political liberalism, democracy, religious traditions, public space, religious symbols, religious freedom.

La aspiración de tratar en unas pocas páginas el tema oceánico que indica el título de este artículo no deja de ser una osadía poco recomendable. Pero a veces uno no tiene más remedio que ser osado. En todo caso, la osadía es menor si se considera que sobre esta misma materia tengo actualmente un libro en proceso de publicación, en el que trato con detenimiento cosas que aquí a la fuerza tendrán que ser sintéticamente abordadas. Además, el tema también se hace más abarcable al ubicarlo como un debate entre tres grandes autores como Rawls, Habermas y Ratzinger, cimeros en el pensamiento de las últimas décadas sobre la cuestión que nos aquí nos ocupa.

## EL MODELO DE DEMOCRACIA LIBERAL

La democracia liberal en que habitamos tiene más de representativa que de participativa. La ciudadanía correlativa a ella es una categoría de mediación entre el Estado y los individuos y no tanto en el sentido de la participación activa en la comunidad política. Tres características son especialmente destacables de la ciudadanía democrática liberal moderna: la afirmación del individuo, sujeto de derechos, libre y autónomo para elegir los planes de vida que estime mejores; el pluralismo social como marco que proviene de las libertades de los individuos y las ha de hacer posibles, sobre todo cuando entran en conflicto; y la separación de la esfera de lo vida pública y la vida privada, fundamental para que exista la autonomía, la libertad y el pluralismo. Desde luego en la democracia liberal se habla mucho de la participación de los ciudadanos, pero suele resultar más como retórica de lo políticamente correcto que como realidad sustancial.

Puestos a seleccionar una marca distintiva de una teoría liberal, ésta sería que «las decisiones políticas deben ser, en cuanto sea posible, independientes de cualquier concepción de vida buena, o de lo que da valor a la vida. Puesto que los ciudadanos difieren en sus concepciones, el gobierno no les trataría como iguales si prefiere una concepción sobre otra, y esto tanto si los gestores públicos creen que es intrínsecamente superior a las demás, o porque es suscrita por un grupo más numeroso o más poderoso»<sup>1</sup>. Ahí está que en la cultura política del liberalismo se exija la *neutralidad* como justificación pública para la legitimidad democrática. Su contenido y alcance varía según autores pero un núcleo básico común habla de que no puede ser considerada como buena razón cualquiera que lleve al que la defiende a imponer sobre los otros su particular idea del bien.

El término *bien* resulta apropiado para designar aquellos valores que entran dentro del área de la libertad humana que se ejerce en la esfera no pública. No hay razón para suponer que todos los individuos elegirán los mismos valores, tampoco para suponer que deberían hacerlo. La sociedad concebida por el liberal es esencialmente una sociedad pluralista, en que los individuos persiguen sus propias concepciones libremente elegidas de vida buena; entre las cuales —siempre dentro de un orden liberal básico— no se pueden considerar objetivamente unas superiores a otras<sup>2</sup>.

La cuestión está en cómo diferentes individuos o grupos primarios y sus respectivas y diversas concepciones de bien pueden resolver su problema de coexistencia de un modo razonable. Aquí es donde entra la idea de justicia distinta de bien, y la esfera pública para la cual la justicia está pensada, frente a la privada en la que manda el plan individual de vida, siempre que se ajuste a las básicas e irrenunciables exigencias de la justicia. Es el principio liberal de la complementariedad entre las dos esferas, cuya base está en la dicotomía público-privado.

Desde esta opción epistemológica liberal —paradójicamente ella misma una opción moral— el mundo de las normas morales y de las creencias religiosas será el mundo del *politeísmo axiológico*, en expresión de M. Weber. En los ámbitos de la vida personal no caben determinaciones objetivas porque pertenecen a las decisiones de los sujetos, y no caben compromisos públicos o principios regulativos universales porque estamos en el terreno

---

<sup>1</sup> R. DWORKIN, *Liberalism*, en S. HAMPSHIRE (ed.), *Public and Private Morality*, Cambridge 1978, 127.

<sup>2</sup> B. ACKERMAN, *Social Justice in a Liberal State*, New Haven 1980, 11.

de la vida privada, y cada cual tiene la suya, con sus propios vínculos, ideas, opciones, ideales... Las consecuencias de esta distinción entre lo privado y lo público no son muy fácilmente objetivables, pero no por ello son menos importantes. Señalemos algunas:

- Al caracterizar las actividades, las reivindicaciones de las comunidades o asociaciones no-gubernamentales como expresiones de intereses privados o no-públicos, se niega, o al menos se siembra la sospecha sobre la contribución de tales grupos al bien común y público bienestar sociales.
- La noción sociedad civil dentro de este modelo liberal no quiere referirse más que a «la esfera de instituciones autónomas protegida por el Estado de derecho dentro de la cual individuos y comunidades que poseen credos divergentes pueden convivir en paz» (John Gray). Desde luego esto tiene directa implicación sobre la religión en la vida pública.
- Dejar que lo que debe ser privado salte a la plaza pública aparece en el imaginario liberal marcado por el conflicto civil, del cual las guerras de religión son el símbolo más elocuente: «Siempre que hay un desacuerdo (...) lo que podemos y debemos hacer es simplemente no decir nada en absoluto sobre tal desacuerdo y poner los asuntos morales que nos dividen fuera de la agenda de la conversación del Estado liberal. Haciendo tales restricciones en la conversación pública de la vida política o ciudadana no perdemos la oportunidad de conversar fructíferamente sobre nuestros desacuerdos morales más profundos en muchos otros contextos privados»<sup>3</sup>.
- Proceder así comporta —como efecto colateral— que, en todos los sectores de la vida pública, «las justificaciones *morales* de la praxis se sustituyen por argumentos pragmáticos, que los «expertos» suministran sobre la base de reglas científico-tecnológicas objetivables»<sup>4</sup>.

## DEMOCRACIA Y RAZÓN PÚBLICA RAWLSIANA

John Rawls, el filósofo liberal más importante del siglo xx, es todo un clásico y no sólo desde su muerte en 2002, sino a poco de publicar su

<sup>3</sup> B. ACKERMAN, *Why Dialogue?: The Journal of Philosophy* 86 (1989) 5-22, en 17.

<sup>4</sup> K.-O. APPEL, *La transformación de la filosofía*, II, Madrid 1985, 352.

magna obra *A Theory of Justice* en 1971. El filósofo de Harvard acometió la elaboración de una teoría contractualista que mediante el «velo de la ignorancia» de la «posición original» aseguraría la imparcialidad y permitiría llegar a un consenso racional en torno a los principios políticos de las democracias liberales para organizar la libertad civil y la justicia social, sin tener que recurrir al utilitarismo ni renunciar a la racionalidad práctica.

Los años siguientes a la publicación de este clásico de la filosofía política fueron testigos de críticas procedentes de diversos frentes —comunitarismo, republicanismo, pragmatismo liberal, marxismo— que metieron a Rawls en una dinámica de reelaboración constante. El fruto más maduro de ese proceso de varios lustros lo tenemos en *Political Liberalism*, cuya primera edición apareció en inglés en 1993<sup>5</sup>. En esta importante obra, John Rawls afronta una vez más la pregunta que desde su origen estuvo a la base de su empeño liberal: «¿cómo es posible que pueda existir de forma duradera una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente divididos entre ellos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables?»<sup>6</sup>. Y es que el pluralismo es «un rasgo permanente» de la cultura pública de las democracias liberales y «una mera condición pasajera»<sup>7</sup>. Este pluralismo es un hecho con el que hay que contar, pero igualmente el «resultado natural de las actividades de la razón humana». No es un desastre, porque si así fuese habría que considerar desastroso el ejercicio mismo de la razón en condiciones de libertad<sup>8</sup>.

Si el pluralismo es un hecho incontestable, solamente el uso opresivo del poder del Estado podría mantener una afirmación continua de una doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral común. Pero ese uso sería antiliberal. Así pues, para dar cuenta de la estabilidad protegiendo las libertades de los individuos en un marco de instituciones justas (las instituciones son el sujeto de la justicia social), en un contexto marcado *velis nolis* por la diversidad de convicciones religiosas, filosóficas y morales, el liberalismo se hace político, a través de nuevas categorías como «consenso entrecruzado» (*overlapping consensus*) o «razón pública» (*public*

<sup>5</sup> J. RAWLS, *Political Liberalism*, New York 1993; trad. española de T. DOMÉNECH, *El liberalismo político*, Barcelona 1996. La citaré esta obra según la edición norteamericana de 1993.

<sup>6</sup> *Ibid.*, XXV.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 251.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 20.

*reason*)<sup>9</sup>, que en el último Rawls se convierten en claves de bóveda de su comprensión de la democracia liberal, ya que:

- Su forma y el contenido corresponde a la misma idea de democracia constitucional, pues una de las características fundamentales de la democracia es el hecho del pluralismo razonable, el hecho de que una pluralidad de doctrinas globales (religiosas, filosóficas y morales) razonables en conflicto es el resultado normal de su cultura de instituciones libres.
- Los ciudadanos advierten que no pueden alcanzar acuerdos ni siquiera aproximarse al mutuo entendimiento si se apoyan en sus irreconciliables doctrinas globales de vida. Por ello, necesitan considerar las razones que razonablemente pueden intercambiar cuando están en juego cuestiones políticas fundamentales.
- Resulta esencial que la idea de razón pública no critique ni ataque a ninguna doctrina global, religiosa o no religiosa, salvo si tal doctrina es incompatible con los fundamentos de la razón pública y de la sociedad democrática.
- La exigencia básica consiste en que una doctrina razonable acepte la democracia constitucional y su complemento, el derecho legítimo.
- Si las sociedades democráticas difieren en las doctrinas específicas que tienen actividad dentro de ellas, como ocurre en las democracias de Europa Occidental, Estados Unidos, Israel o India, la búsqueda de una versión apropiada de razón pública constituye una preocupación común.

Así las cosas, la razón pública es la razón de los ciudadanos cuando, como cuerpo colectivo, ejercen poder político y coercitivo aprobando leyes y mejorando su constitución, esto es, no en relación a todas las cuestiones políticas sino sólo a las que implican las «esencias constitucionales y asuntos de justicia básica» (una coletilla muy utilizada por Rawls).

Hay muchas razones no públicas y una sola razón pública. Entre las razones no públicas están las de asociaciones de todo tipo: iglesias y universidades, sociedades científicas y asociaciones profesionales. Son razo-

---

<sup>9</sup> Rawls introduce la idea de la razón pública libre en su ensayo *The Idea of an Overlapping Consensus* como concepto acompañante de la noción que da título al estudio mencionado, aunque sólo desarrollará extensamente la amplitud y profundidad del concepto en el capítulo VI del *PL – The Idea of Public Reason*.

nes sociales (pertenecen al «trasfondo cultural» en contraste con la cultura política pública) y, por tanto, para Rawls no son públicas ni tampoco privadas. Las razones de esas asociaciones son públicas respecto de sus miembros pero no lo son respecto del conjunto de la sociedad política y de los ciudadanos en general. Los criterios y métodos de esas razones no públicas dependen en parte de cómo se conciba la naturaleza (el objetivo y el propósito) de cada asociación, así como de las condiciones en las que persigue sus fines.

Afinando más: mientras que el ejercicio de la autoridad de la iglesia sobre sus miembros es aceptado libremente por ellos, cualquier ruptura de la disciplina o doctrina dentro de los límites de la asociación voluntaria que constituye la Iglesia no supone delito legal. En cambio, lo que entra dentro del campo de la razón pública si que cae bajo la directa competencia y responsabilidad del Estado, que no puede inhibirse de sus funciones, y que ninguna persona puede eludir aduciendo que uno tiene unas determinadas convicciones religiosas, filosóficas o morales.

La capacidad para profesar determinadas creencias es garantizada por un orden político definido por los derechos y libertades básicas. Cualesquiera que sean las ideas comprensivas religiosas, filosóficas o morales que uno tenga, políticamente hablando, todas son aceptadas libremente (dentro del respeto a los principios de la justicia política), pues, en virtud de la libertad de cultos y de pensamiento, cada uno libremente elige sus creencias. Y la libertad de culto se concibe como protección del individuo frente a la Iglesia, y al mismo tiempo, tanto la libertad de culto como la de asociación, protegen a las iglesias de las intrusiones del Estado y de otras asociaciones poderosas. De aquí concluye el profesor de Harvard que no es correcto decir que el liberalismo se concentra sólo en los derechos de los individuos, antes bien, los derechos de los individuos sirven para proteger derechos de asociaciones, de grupos más pequeños y de individuos entre sí, en un marco regido por los principios de la justicia política.

Es cierto que la razón pública rige de manera especial para los ciudadanos que son funcionarios del Estado: para los legisladores cuando hablan en el parlamento, para el ejecutivo en sus declaraciones y actos públicos, para el poder judicial y, sobre todo, dentro de éste, para los miembros del Tribunal Supremo, puesto que tienen que explicar y justificar sus decisiones fundándolas en su interpretación de la Constitución y en las leyes y otras instituciones relevantes al caso.

No obstante, sí está vigente para los ciudadanos cuando éstos se comprometen en la defensa de una determinada política en el foro público o cuando han de votar en elecciones en las que están en juego las esencias constitucionales y las cuestiones básicas de la justicia. A este respecto votar no es un asunto privado o personal<sup>10</sup>, ni se compadece con el ideal de razón pública del liberalismo político decir que la gente puede votar propiamente según sus preferencias o intereses sociales, económicos, etc., ni según lo que considere correcto y verdadero de acuerdo a sus convicciones comprensivas sin tener en cuenta las razones públicas. El primer criterio no respeta el deber de civilidad al absolutizar la regla de la mayoría y elaborar desde ella el significado del bien común, el segundo prescinde del deber de civilidad al no considerar que el pluralismo es un hecho irrenunciable que la razón pública ha de asegurar y que el bien común no coincide con un verdad global. Aquí conecta Rawls la idea de razón pública con la idea del consenso entrecruzado, puesto que cuando la concepción política se funda en un consenso entrecruzado de doctrinas comprensivas razonables, la paradoja de la razón pública desaparece.

La unidad social para los ciudadanos de una moderna sociedad democrática no se basa en las concepciones morales o culturales diversas (que seguiremos manteniendo en cuando miembros de diferentes asociaciones o comunidades morales), sino en la concepción política compartida que se logra como noción independiente (*freestanding*) respecto de doctrinas particulares o comprensivas al modo de un consenso entrecruzado, de tal manera que los que apoyen el régimen constitucional justo acepten la concepción política también desde sus visiones comprensivas. Ese es el pluralismo *razonable*.

## LA DOBLE IDENTIDAD DE CIUDADANOS Y CREYENTES

Por eso, hablemos de la no relevancia desde el punto de vista público (razón pública) de las identidades culturales (en sentido amplio, donde entran, por ejemplo, las religiosas). Para una persona puede ser fundamental su identidad cultural, pero, si seguimos la lógica del liberalismo político, tiene que dejarla fuera de la esfera pública.

---

<sup>10</sup> J. RAWLS, *Political Liberalism*, 254.

Las personas tienen, en alguna cierta forma, una identidad doble. No por ser esquizofrénicos, sino porque son individuos con su particular concepción del bien y así asumen creencias, vínculos, opciones morales o religiosas, etc., y son ciudadanos que pueden llegar a acuerdos sobre los principios de justicia que regirán las instituciones básicas de la sociedad, dentro de las reglas de juego de los fundamentos constitucionales.

Desde esa distinción se entiende el apunte que hace Rawls sobre la ausencia de implicaciones públicas de una conversión religiosa, por citar su mismo ejemplo: «Asumo que, a efectos de la vida pública, Saulo de Tarso y San Pablo, el apóstol, son la misma persona. La conversión es irrelevante desde el punto de vista de nuestra identidad pública o institucional»<sup>11</sup>. Para completar el razonamiento, habría que decir que la conversión sólo es relevante para la identidad «no pública» de Pablo, es decir, en los grupos en que sus creencias religiosas constituyesen algo relevante.

Participamos, según los ámbitos en los que nos movamos, de los distintos tipos de razón, o sea, la vida de las personas no se agota en la razón pública, sino que es mucho más rica y pluriforme, y se expresa en niveles diversos. Sin embargo, en tanto que procediendo en la esfera pública-política, los ciudadanos tienen que actuar de acuerdo con las condiciones de la razón pública, tanto en objetivos y como compromisos políticos (públicos), y dejar para otros momentos de su vida los propósitos y compromisos no políticos (no públicos). Se capta bien el carácter problemático que cualquier modalidad de ética alimentada en la religión, toda vez que subordina todos los fines a uno solo: «la mayor gloria de Dios». Rawls recurre a San Ignacio de Loyola para ejemplificar este punto de vista de ética religiosa. La gloria de Dios es el criterio fundamental para sopesar y elegir cualquier cosa que a uno se le presente. Y tal reducción tiene el grave defecto de hacer del bien humano algo homogéneo, lo cual se torna antiliberal, porque no respeta que «el bien humano es heterogéneo, como los fines del individuo»<sup>12</sup>. Siempre que alguien subordina todos sus propósitos a un fin que toma por «*principio y fundamento*» de su vida, aunque estrictamente no viole los principios de una decisión racional, impresionan la irracionalidad, insensatez o falta de cordura que tal comportamiento entraña<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, 32.

<sup>12</sup> J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Oxford 1986, 554.

<sup>13</sup> «It strikes us as irrational, or more likely as a mad. The self is disfigured and put in the service of one of its ends for the sake of system», *Ibid.*, 554.

Casi nos recuerdan esas palabras de Rawls a la retórica de Richard Rorty y sus reticencias hacia la participación de *lo religioso* en la plaza pública. La terapia a ese carácter divisorio e interruptor de la religión (*Religion as Conversation-Stopper*) debería ser el *compromiso jeffersoniano*, que la Ilustración alcanzó con la religión. El compromiso al que se le bautiza con el nombre de uno de los Padres de la nación americana consiste en «privatizar la religión —poniéndola fuera de la plaza pública— haciendo que se considere de mal gusto meter la religión en las discusiones de política pública»<sup>14</sup>. Y yendo más allá del buen o mal gusto, aseguraba que «no será posible conservar una comunidad política democrática a menos que los creyentes sigan en la disposición de preservar la privatización como garantía de la libertad religiosa»<sup>15</sup>.

Siguiendo la senda de la «ética para laicos» trazada por Rorty se percibe bien su aversión hacia lo que él llama «organizaciones eclesiásticas» que no están dedicadas al cuidado pastoral de las personas (en esa categoría estarían las «congregaciones de creyentes»), sino a garantizar la ortodoxia para guiar a sus fieles y a conservar estructuras de poder económico y político y con su vehemencia característica en que esas organizaciones religiosas «mantienen sus existencia creando deliberadamente animadversión (*ill-will*) contra gente que pertenece a otras organizaciones o cuyo comportamiento juzgan como inmoral»<sup>16</sup>. Acepta que en algunas ocasiones surgen de las organizaciones eclesiásticas grandes personalidades que rompen el carácter maléfico de tales instituciones, pero «un Gustavo Gutiérrez o un Martin Luther King no compensan la sobreabundancia de Joseph Ratzinger o de Jerry Falwells»<sup>17</sup>.

## MARCANDO DISTANCIAS

La construcción rawlsiana es ciertamente muy potente, sutil y nada ácida. Se distancia de las agrias críticas de Richard Rorty y su amigo Gianni Vattimo a la religión, en general, y en particular a la Iglesia cató-

<sup>14</sup> R. RORTY, *Religion as Conversation-Stopper*: *Common Knowledge* 3 (1994) 1-6, en 2.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>16</sup> R. RORTY, *Religion in the Public Square*: *Journal of Religious Ethics* 31 (2003) 141-149, en 142.

<sup>17</sup> *Ibidem.*

lica. Pero no deja de suscitar serios interrogantes. Aún más, no es de recibo para muchos creyentes pues, en la práctica, se les está pidiendo la privatización de su fe religiosa, aunque Rawls rehuya la palabra «privado» y utilice la combinación de palabras menos clara y más digerible de «no pública»<sup>18</sup>.

En esa misma longitud de onda crítica se sitúan las múltiples referencias en las que el Papa Benedicto XVI va tratando el tema: Por ejemplo, en *Caritas in veritate* n.56, leemos: «La religión cristiana y las otras religiones pueden contribuir al desarrollo *solamente si Dios tiene un lugar en la esfera pública*, con específica referencia a la dimensión cultural, social, económica y, en particular, política (...) La exclusión de la religión del ámbito público, así como, el fundamentalismo religioso por otro lado, impiden el encuentro entre las personas y su colaboración para el progreso de la humanidad. La vida pública se empobrece de motivaciones y la política adquiere un aspecto opresor y agresivo. Se corre el riesgo de que no se respeten los derechos humanos, bien porque se les priva de su fundamento trascendente, bien porque no se reconoce la libertad personal. En el laicismo y en el fundamentalismo se pierde la posibilidad de un diálogo fecundo y de una provechosa colaboración entre la razón y la fe religiosa».

En Westminster Hall, el 17 de septiembre de 2010: «La religión no es un problema que los legisladores deban solucionar, sino una contribución vital al debate nacional. Desde este punto de vista, no puedo menos que manifestar mi preocupación por la creciente marginación de la religión, especialmente del cristianismo, en algunas partes, incluso en naciones que otorgan un gran énfasis a la tolerancia. Hay algunos que desean que la voz de la religión se silencie, o al menos que se relegue a la esfera meramente privada».

A mí me parece que a lo que ningún creyente debería poder renunciar de la tradición liberal es al respeto al pluralismo y de tolerancia a las diferencias, sin por ello buscar una neutralidad que haga a los acuerdos y decisiones políticas independientes del bien y los bienes que dan valor a la vida.

En la terminología empleada por el liberal Ronald Dworkin, rompemos con la estrategia liberal de la discontinuidad, que pide a la gente la

---

<sup>18</sup> Este argumento se halla muy certeramente desarrollado en D. HOLLENBACH, *Public Reason/Private Religion? A Response to Paul J. Weithman*: The Journal of Religious Ethics (Fall 1994), 39-46.

puesta entre paréntesis de sus convicciones de una concepción del bien comprehensiva, en las ocasiones específicamente políticas, y no nos salimos de la estrategia liberal de la continuidad que «supone que todas las convicciones éticas propias están disponibles en política, que la política liberal surge no cuando se dejan de lado algunas de ellas, sino, al contrario, cuando se activan plenamente aquellas convicciones éticas que son más globales y filosóficas»<sup>19</sup>.

La estrategia de la continuidad rechaza la insistencia en que las concepciones supuestamente «no públicas» del bien humano tienen que quedar fuera de la discusión política y en que no hay que permitirles influir en la formulación de la política pública. No acepta una idea de razón pública que impida la libre expresión por parte de los individuos, grupos e instituciones religiosas en los que concierne a la organización de la sociedad y la inspiración de la actividad humana (*Dignitatis humanae*, DH n.2 y 4); si bien le pediría a éstos el esfuerzo por hacer su contribución accesible e inteligible al conjunto de las voces participantes en el debate público, que es el debate de la sociedad civil. La libertad religiosa defendida en el Concilio Vaticano II no reclama la expulsión de los valores religiosos y morales de la vida pública, ni el silencio de los grupos religiosos organizados. Al contrario, está esencialmente vinculada a la búsqueda de espacio público para que la religión (ideas, instituciones y personas-comunidades) pueda contribuir al bien común de la sociedad. Esto excluye la creación y sostenimiento de un Estado confesional y pide que el discurso público se estructure a través del pluralismo religioso y moral, no mediante su postergación de la vida socio-político.

Pedir el respeto real al pluralismo significa pedir no sólo la no interferencia en la vida interna de las personas o las comunidades religiosas, sino el reconocimiento jurídico, político y social efectivo del derecho a la participación de creyentes e instituciones religiosas en la conformación del bien común dentro de los requerimientos del orden público.

A la democracia constitucional no se le pide simplemente que proteja las zonas de la privacidad donde individuos aislados pueden decir lo que les plazca, sino que se le pide que cree las condiciones básicas con las que los ciudadanos individual o colectivamente pueden deliberar con otros de ideas diferentes sobre lo que creen honestamente que es mejor para vivir bien en sociedad. Esta forma de interpretar la libertad de expresión y de

---

<sup>19</sup> R. DWORKIN, *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona 1993, 65.

religión ve la no intromisión del poder político en el dominio de los grupos e instituciones religiosas (o de otro tipo) al servicio de su participación activa en la vida pública de la sociedad. Los ciudadanos deben ser libres para expresar sus convicciones políticas, morales y religiosas a fin de que la verdadera naturaleza del bien común de la comunidad política puede comprenderse y alcanzarse lo más adecuada y mejor posible.

La concepción que tiene el liberalismo político de la cultura política (conectada a la *razón pública*) es el conjunto de valores que respaldan tanto una constitución democrática como las instituciones esenciales correspondientes. La cultura social, por su parte, procedería de la trama de relaciones de la sociedad civil (razones no públicas) en la que se conjugan tradiciones religiosas, filosóficas y cuantas proceden del mundo de la vida. Lo que proponemos frente al liberalismo es establecer una conexión estrecha entre ambas culturas (puede ser útil distinguirlas por motivos de precisión), y no dar el protagonismo a la cultura política como expresión de la razón pública, esto es, como independiente respecto a doctrinas particulares y comprensivas. La cuestión no es tanto distinguir el ámbito público del privado, cuanto establecer correctamente su penetración.

Nuestra convicción es que el ámbito de la sociedad civil (el trasfondo cultural) es un dominio eminentemente público y generador de participación y democracia desde la base:

«La *razón pública* (rawlsiana) y el “sentido común” de una sociedad se forjan en la interacción que configura el rico intercambio que se establece entre las diversas comunidades de la sociedad civil. Llamar a esa esfera “no pública”, sólo tiene sentido si se identifica lo público con la esfera del poder político. (...) [Rawls] al dividir nítidamente la política de la cultura y llamando a lo primero público y a lo segundo no público, desestima la constante simbiosis entre las dos esferas. Si esa simbiosis se tiene en cuenta, tendría pleno sentido considerar a las comunidades religiosas, igual que a universidades, asociaciones profesionales, sindicatos, etc., como plataformas que contribuyen a formar la *razón pública* por la cual una sociedad democrática busca conseguir la acción común de sus ciudadanos»<sup>20</sup>.

Decir que las creencias y los compromisos religiosos no configuran identidad pública es impedir la visibilidad de lo religioso y, en consonan-

---

<sup>20</sup> D. HOLLENBACH, o.c., 45.

cia con ello, la marginación de ciudadanos deseosos de participar en favor del bien común de la sociedad en virtud de sus propios compromisos religiosos. Lo que en definitiva ocurre es que, so capa de bien —el consenso sobre una concepción de justicia política—, se cuele la injusticia de postergar muchas razones que están llamadas a enriquecer razonablemente (es verdad que, en ocasiones, desde el disenso y el conflicto) la vida pública de una sociedad pluralista. Y se puede colar —sutilmente— la demanda de eliminar todo símbolo religioso de cualquier espacio público.

### SÍMBOLOS RELIGIOSOS EN EL ESPACIO PÚBLICO

Procede decir unas palabras sobre los símbolos religiosos y su presencia pública. Benedicto XVI se ha referido varias veces a la cuestión, una de ellas en su discurso en Westminster Hall el 17 de septiembre de 2010: «Hay quienes esgrimen que la celebración pública de fiestas como la Navidad deberían suprimirse según la discutible convicción de que ésta ofende a los miembros de otras religiones o de ninguna. Y hay otros que sostienen —paradójicamente con la intención de suprimir la discriminación— que a los cristianos que desempeñan un papel público se les debería pedir a veces que actuaran contra su conciencia. Éstos son signos preocupantes de un fracaso en el aprecio no sólo de los derechos de los creyentes a la libertad de conciencia y a la libertad religiosa, sino también del legítimo papel de la religión en la vida pública».

En otros lugares ha explicado que, cuando en virtud de la «tolerancia negativa» se dice que no puede haber cruz alguna en los edificios públicos, «lo que experimentamos es la supresión de la tolerancia, pues significa que la religión cristiana no puede manifestarse más de forma visible»<sup>21</sup>. Si la cruz contuviese —sigue diciendo el Papa— una afirmación que resultara incomprensible o inadmisibles para otros, desterrarla sería digno de considerarse, pero es justamente lo contrario: la cruz es una afirmación del amor de Dios que no agrede ni ofende a nadie, y forma parte de la identidad cultural que sostiene desde dentro los valores de nuestras sociedades: hace posible una cultura de humana y milita contra el egoísmo.

En una importante sentencia emitida el mes de marzo de 2011 que a buen seguro ha agradado mucho al Pontífice y muy poco a los laicistas,

<sup>21</sup> BENEDICTO XVI, *Luz del mundo*, Barcelona 2010, 65.

la Gran Sala del Tribunal de Estrasburgo ha reconocido con quince votos contra dos que el crucifijo es «sobre todo un símbolo religioso, pero no hay ninguna prueba de que su visión en los muros de un aula escolar pueda tener influencia sobre los alumnos». De esta manera se revoca la sentencia de una de las salas del mismo tribunal dictada el 3 de noviembre de 2010 donde señalaba que el respeto a las convicciones de los padres y el pluralismo educativo como valor de una sociedad democrática, obligaban al Estado a preservar la neutralidad confesional suprimiendo la exposición de un símbolo religioso en las dependencias escolares. Ahora la Gran Sala dice que exhibir un símbolo religioso no significa adoctrinar, es decir, que el pluralismo y las convicciones no se ven atacadas porque en el entorno escolar haya símbolos religiosos. Los que pretendían dar una vuelta de tuerca laicista definiendo la libertad religiosa como una libertad de ámbito privado de la conciencia personal se han visto gravemente contrariados por esta —a mi juicio— sabia y ponderada sentencia. La verdadera neutralidad favorecedora del pluralismo y la libertad no es vacío de valores ni de la sustancia, sino creación de espacios abiertos, participativos y ricos en presencias diversas.

González de Cardedal estima que «si una mayoría no puede imponer sus signos a las minorías, allí donde estos signos exijan adhesión y confesión, un gobierno tampoco puede a petición de una minoría en clave individual-liberal anular la historia colectiva y la voluntad comunitaria que reconoce en esos símbolos sean culturales o religiosos, su propia historia sin la cual quedaría ciega o muda»<sup>22</sup>. Y David Tracy ha insistido en que la noción del carácter público de los símbolos (confirmado tanto por la teoría del símbolo como por la noción hermenéutica de verdad como manifestación de posibilidad) dispone «a las obras clásicas de arte y a la religión para el diálogo y la argumentación en el reino público y no sólo en los estados privados del sujeto religioso o estético»<sup>23</sup>.

Desde luego los símbolos religiosos no son para quedar confinados al reino de la sinceridad interior, sino que deberían tener el camino expedito para desarrollar la función pública que propiamente les pertenece. Y eso no como concesión benevolente a la religión, sino como respeto al diá-

---

<sup>22</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, «Signos visibles del invisible», en *ABC* (13 de febrero de 2010), 3.

<sup>23</sup> D. TRACY, *Theology, Critical Social Theory, and the Public Realm*, D. S. BROWNING - F. SCHUSSLER FIORENZA (eds.), *Habermas, Modernity and Public Theology*, New York 1992, 19-42, en 38.

logo en el foro público, «el cual es a la vida de la mente, lo que la solidaridad a la vida de la acción»<sup>24</sup>. Por lo demás, hay que reconocer la existencia de movimientos sociales y políticos contemporáneos, religiosamente inspirados, tales como el movimiento en favor de los derechos civiles (liderado por el Rev. Martin Luther King) o los diversos movimientos de liberación inspirados por experiencias cristianas y sus teologías.

El empeño de Martin Luther King se enmarca en esa intercomunicación dentro de la sociedad civil para hacer florecer la justicia y la paz. Su esfuerzo fue el de formar y reformar la razón pública de acuerdo con las condiciones y recursos de su tiempo, dentro de los cuales figuraban la ley natural y los documentos clásicos de la nación americana —Declaración de Independencia y Constitución—. Y esta pretensión no fue incompatible, sino todo lo contrario, con su fe cristiana cuyas fuentes bíblicas y de la tradición dieron consistencia al trabajo en favor del bien común; una fe que se hizo pública y política sin perder armonía con la mejor tradición política y ética de las democracias constitucionales.

Así, pues, para verdaderamente superar «la colonización del mundo de la vida», no se puede marginar el arte y privatizar la religión so pena de empobrecer el diálogo público sobre la vida buena, y perpetuar la tecnificación de la esfera pública que se propone erradicar. A juzgar por la evolución de Habermas, a quien pertenece eso de superar «la colonización del mundo de la vida», se podría decir que el filósofo alemán ha tomado buena nota de estas críticas.

#### LAS FUENTES PREPOLÍTICAS DE LA MOTIVACIÓN Y LOS PROCESOS DE APRENDIZAJE CÍVICO EN UNA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA Y PLURALISTA: HABERMAS FRENTE A RAWLS

En sus últimos escritos, Jürgen Habermas<sup>25</sup> considera que es posible una fundamentación *secular* de la *politeia*. De ese modo, por tanto, no se

<sup>24</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>25</sup> J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona 2006, sobre todo capítulos 4.º y 5.º, 107-155. El capítulo 4.º se corresponde íntegramente con el texto que Habermas preparó para su debate con Ratzinger en 2004: «Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?», en J. HABERMAS - J. RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung. Ubre Vernunft und Religion*, Freiburg 2005, 15-37.

necesitarían religiones ni metafísicas para saber qué forma de *politeia* es justa. Sin embargo, en la dimensión motivacional, la cuestión se hace más compleja y el juicio debe ser más matizado, a saber, pueden ser necesarias religiones, cosmovisiones, metafísicas, no para conocer qué forma de *politeia* es justa, sino para *motivar* a la gente a participar en el proceso democrático que garantiza la justicia de la *politeia*.

Este aspecto motivacional es *muy importante*, especialmente en una sociedad democrática, porque los ciudadanos no son solo *destinatarios* del derecho, sino también *autores* («*colegisladores democráticos*»). Además, la *motivación es necesaria* porque, según el análisis habermasiano, los ciudadanos no participan en la *politeia* sólo en función de su propio interés (aunque éste sea interés bien entendido, como por ejemplo, el filtrado por el velo del Rawls de *A Theory of Justice*)<sup>26</sup>, sino también buscando el bien común que es el bien de todos (algo que no se puede imponer por vía legal, y entonces necesita motivación). Aquí, desde luego, la filosofía discursiva está más próxima a la comprensión católica del bien común que al liberalismo rawlsiano.

El enfoque de Rawls en *A Theory of Justice* cree que mediante el interés propio se garantiza el marco institucional justo, pero siempre reaparece la pregunta de cómo motivar a la gente a ponerse este ‘velo’. El Rawls de *Political Liberalism* necesita que los ciudadanos —en algunas situaciones— hagan uso público de la razón; pero para razonar así (y no según una doctrina comprehensiva) se necesita motivación, pues los ciudadanos están insertos en una sociedad civil que se nutre de fuentes pre-políticas. Pero, ¿en qué sentido es ‘necesaria’ la aportación de lo ‘pre-político’ para la motivación?

Por una parte, Habermas cree que en el Estado liberal el lazo unificador y motivador puede venir del proceso democrático mismo. Pero, por otra parte, también reconoce que esta motivación históricamente no siempre funciona. Decir que el Estado liberal ‘no es incapaz de motivar’ no implica que sea siempre capaz de hacerlo; decir que «nuestras mentalidades republicanas se han disociado [...] de anclajes pre-políticos» implica que originalmente tuvieron esos anclajes pero los han perdido. Por

---

<sup>26</sup> El «interés» de los agentes morales rawlsianos en la posición original de la que salen los principios de justicia que fundamentan la *politeia* no es un simple «egoísmo», sino es un respeto por sí mismos y por los ciudadanos que se encuentran en una situación similar en la sociedad.

ejemplo, «una secularización descarrilada»<sup>27</sup> aflojaría los vínculos democráticos y consumiría aquella solidaridad de la que depende el Estado democrático, sin que él pueda imponerla por vía de obligación legal. Habermas admite hoy que «entre los miembros de una comunidad política sólo puede surgir una solidaridad [...] si los principios de justicia encuentran acomodo en el entramado, más denso, de orientaciones axiológicas de carácter cultural»<sup>28</sup>. De lo contrario nos podemos encontrar con el «privatismo ciudadano», esto es, con la desmoralización y utilización de los derechos subjetivos como armas de unos contra otros, pero no un bien entendido «patriotismo constitucional».

Viene bien aquí traer una reflexión del profesor de Emory, Timothy J. Jackson: «Si las concepciones perfeccionistas de la benevolencia corren el riesgo de hacerse tiránicas y oscurantistas, las que son puramente políticas pueden invitar al quietismo o a la desesperanza. No hay una forma neutral de dilucidar los debates en los que se ponen en juego los pares amor/justicia y teísmo/ateísmo, y debemos estar atentos ante la erosión de las motivaciones morales que viene de suscribir como visiones de la razón, justicia o personalidad, aquellas que, simplemente, coinciden con las opiniones del momento, aunque sea procedimentalmente democrático»<sup>29</sup>.

Hay otra cara del aspecto motivacional que debe contar con la realidad histórica de la persistencia de la religión<sup>30</sup>: la racionalidad moderna y laica de hecho no ha triunfado, más bien parece haber perdido terreno, y así no se puede contar con ella como única fuente de motivación. Todos estos factores le llevan a Habermas a reclamar la conveniencia de que los ciudadanos religiosos y no religiosos entren en debate; reclamación, por lo demás, que está en la misma razón de ser del moderno Estado constitucional, que nació para hacer posible un pluralismo religioso pacífico; de ahí el tener que mantenerse neutral ante las distintas cos-

---

<sup>27</sup> J. HABERMAS, *Entre el naturalismo y la religión*, 107.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 112.

<sup>29</sup> T. J. JACKSON, *The Return of the Prodigal? Liberal Theory and Religious Pluralism*, en P. J. WEITHMAN (ed.), *Religion and Contemporary Liberalism*, 182-217, en 212.

<sup>30</sup> En un excursus de *Entre el naturalismo y la religión* (114-115), Habermas reconoce que esto no es simplemente un fenómeno histórico contingente; en distintas ocasiones históricas, la razón misma, cuando reflexiona sobre su fundamento más hondo, descubre que tiene su origen en otro. Por esto no es cierto que la razón sea *necesariamente* laica o contraria a lo religioso.

movisiones, para garantizar la tolerancia y la igualdad de derechos. Por eso, «la secularización del poder estatal y la libertad positiva y negativa de las prácticas religiosas son dos caras de la misma moneda». Pero, este Estado puede existir y garantizar la paz y las libertades *sólo si los ciudadanos conviven por convicción* (no solo por *modus vivendi*) en un orden *democrático*; por esto es necesaria una *solidaridad* entre los ciudadanos. A Rawls tampoco le servía el consenso como *modus vivendi*, de ahí el consenso entrecruzado y la razón pública.

Habermas no piensa en una solidaridad demasiado costosa para los ciudadanos y grupos. Por ejemplo, exige la disposición de «escucharse mutuamente y a aprender unos de otros en debates públicos», de ahí que lo que se pida entonces son virtudes cívicas básicas (actitudes de escucha, respeto...) que se pueden aprender (pero no forzar o imponer legalmente). Por eso el Estado liberal razonablemente ha de *presuponer* que estas actitudes —exigibles tanto a los grupos laicos como a los religiosos— *ya se han formado como resultado de procesos de aprendizaje históricos*.

Estos procesos de aprendizaje no surgen ni por el azar, ni siquiera por imposición legal o política; nacen de actitudes mentales que ese Estado mismo «no puede generar a partir de sus propios recursos». Las mentalidades fundamentalistas ignoran o rechazan estas actitudes, y cuando polarizan la sociedad y se echan de menos en un porcentaje significativo de los ciudadanos, el riesgo es la quiebra de la democracia y la desintegración de la *políteia*. Pero tampoco son buenos cultivos los del terreno laicista.

Para impedir la polarización religiosa, la teología tiene un rol importante para inculcar estas actitudes, y la filosofía tiene un rol secundario como observador externo ante los procesos. Para evitar la polarización laica, la filosofía tiene un rol primario, afirmando que los ciudadanos no religiosos «no tienen derecho a rehusar de antemano todo contenido racional a las contribuciones formuladas en un lenguaje religioso»<sup>31</sup>. Así pues, no basta con pedir a los ciudadanos religiosos que adopten actitudes democráticas por un *aprendizaje* dentro de su cosmovisión; también los ciudadanos no-religiosos necesitan de *procesos de aprendizaje* para poder entrar en el proceso democrático con sus conciudadanos religiosos.

---

<sup>31</sup> J. HABERMAS, *Entre el naturalismo y la religión*, 118.

## HABERMAS vs. RAWLS

Parece que Habermas no está dispuesto a reconocer una plusvalía a ningún 'partido', ni el de los 'seculares' ni el de los 'religiosos', porque ambos pueden y deben contribuir al consenso y a la solidaridad que lo sustenta, pero sólo lo podrán hacer *si reconocen sus límites*, y si no rebajan a priori el valor de la contribución del otro. Lo de reconocer límites de los posiciones religiosas no es nada nuevo, pero sí lo es hacerlo respecto a las posiciones seculares. Ahí me parece que hay una muy destacada e interesante novedad que permite decir que Habermas avanza considerablemente en relación al punto al que llegó Rawls. El norteamericano fue aflojando los límites a las aportaciones religiosas, pero nunca se refirió a los límites de las razones seculares. Expresado con las palabras del filósofo alemán:

«A Rawls le corresponde el mérito del enorme servicio de haberse adelantado a reflexionar sobre el papel político de la religión. Sin embargo, precisamente estos fenómenos pueden hacer consciente a una teoría política presuntamente "independiente" (*freestanding*) del limitado alcance de la argumentación normativa. Después de todo, el que la respuesta liberal al pluralismo religioso pueda ser aceptada por los propios ciudadanos como la respuesta correcta depende (y no en último término) de que los ciudadanos religiosos y seculares, cada uno desde su propia perspectiva, se embarquen en una interpretación de la relación entre la fe y el saber que primero les capacite para comportarse de manera reflexivamente ilustrada en la esfera público-política»<sup>32</sup>.

Por un lado, tenemos los límites dentro de los cuales tienen que moverse los ciudadanos seculares, que yo sintetizaría en los cuatro siguientes: *a)* mantenerse conscientes de su falibilidad; *b)* atenerse a una distinción genérica entre discurso secular (accesible a todos) y discurso religioso (dependiente de verdades reveladas), sin generalizar políticamente una visión del mundo secularista; *c)* respetar a los ciudadanos religiosos, absteniéndose cognitivamente (verdadero/falso) de todo juicio en el terreno religioso, y *d)* respetar los ciudadanos religiosos mostrándose, además, dispuestos a aprender de las tradiciones religiosas<sup>33</sup>. En suma, la socie-

<sup>32</sup> *Ibid.*, 155.

<sup>33</sup> Se refiere aquí de procesos «hegelianos» de aprendizaje de la filosofía, procesos de «apropiación de contenidos genuinamente cristianos por parte de la filosofía», mencionando una larga lista de traducciones conceptuales.

dad 'postsecular' ha de devolver a las comunidades creyentes el reconocimiento que merecen, abrazando conjuntamente las mentalidades religiosas y mundanas y haciendo que ambas actúen reflexivamente.

Por otro lado, están los límites de la posición religiosa, de acuerdo con los cuales, en la esfera pública, los ciudadanos religiosos tienen que: *a)* renunciar a la pretensión de monopolio interpretativo y poner las convicciones de su propia fe en una relación reflexiva y lúcida con el hecho del pluralismo de religiones y cosmovisiones; *b)* armonizar su fe con el privilegio epistemológico de las ciencias socialmente institucionalizadas, la primacía del Estado laico y la moral universalista de la sociedad, y *c)* distinguir entre su papel de miembro de su propia comunidad religiosa y su papel de miembro de la sociedad, pero sin negar su identidad (enseguida volveremos a este punto al enfatizar el verdadero sentido del pluralismo).

Aunque en una democracia las leyes y las sentencias judiciales tienen que ser formuladas en un 'lenguaje público' y justificadas de manera laica (para ser accesibles a todos), es legítimo e incluso útil que en una disputa pública (donde se forma la opinión y la voluntad) todos puedan hablar, usando su propio lenguaje. A partir de ahí, los ciudadanos religiosos y no religiosos pueden colaborar en la traducción de las posibles intuiciones racionales de los interlocutores religiosos en lenguaje público. Aquí la filosofía tiene la importantísima tarea de convencer a los 'laicos' de esta posibilidad, para que se permita a los ciudadanos religiosos participar en el debate público. Y ello porque la filosofía autentica reflexiona sobre los límites de la razón y, en consecuencia, «no desconfía menos de las síntesis naturalistas de las ciencias que de las verdades reveladas».

Habermas cree que todas estas ideas se pueden contener en el liberalismo político en la forma especial de republicanismo kantiano<sup>34</sup>, en tanto que justificación no religiosa y postmetafísica de los fundamentos normativos del Estado constitucional democrático. Desde ahí insiste en que abrir el espacio público a la religión no ha de significar en modo alguno renunciar a la justificación secular de los fundamentos normativos del Estado democrático constitucional. Dicho con otras palabras: no deben confundirse el carácter laico del Estado constitucional con las interpretaciones laicistas de la democracia y del Estado de derecho<sup>35</sup>. De hecho,

---

<sup>34</sup> J. HABERMAS, *Entre el naturalismo y la religión*, 108. Para el desarrollo de este punto, remite a su obra: *La inclusión del otro*, Barcelona 1999.

<sup>35</sup> J. HABERMAS, *Entre el naturalismo y la religión*, 131.

hay demandas seculares que son injustificadas, porque consisten en sobre-generalizaciones secularistas, por ejemplo las que extrapolan el «principio de separación entre la Iglesia y el Estado desde el nivel institucional hasta las tomas de postura de las organizaciones y los ciudadanos en la esfera público-política»<sup>36</sup>.

Ciertamente es obvio que los ciudadanos religiosos para participar activamente deben haber aceptado la constitución secular del Estado, porque no viven en una sociedad religiosamente homogénea dentro de un ordenamiento estatal religiosamente legitimado. Ahora bien, juzga Habermas, que en todo caso el Estado liberal «tiene que eximir a los ciudadanos religiosos de la excesiva exigencia de efectuar en la propia esfera público-política una estricta separación entre las razones seculares y las religiosas, siempre y cuando esos ciudadanos lo perciban como una agresión a su identidad personal»<sup>37</sup>. Esto supone que los ciudadanos, personalmente considerados, ni tienen obligación de complementar las convicciones religiosas manifestadas públicamente con equivalentes en un lenguaje accesible para todos; ni mucho menos deberán dejarse guiar al votar por consideraciones seculares, como si pudieran poner entre paréntesis la realidad de una vida devota, o la de su existencia conducida *desde la fe*. El contraste con Rawls salta a la vista.

Además del respeto a la identidad personal por el significado que las formas de vida religiosa puedan tener para los ciudadanos creyentes, Habermas considera que también hay «razones funcionales que desautorizan una reducción precipitada de la complejidad polifónica». Y así se pone en la misma línea de la argumentación de P. J. Weithman<sup>38</sup>, al enfatizar el interés del Estado liberal en permitir el libre acceso de las voces religiosas tanto en la esfera público-política como en la participación política de las organizaciones religiosas; de lo contrario se estaría privando «de importantes reservas para la creación de sentido»<sup>39</sup>. Aquí aparece el contraste con Rawls.

Si el Estado liberal transforma la obligada separación *institucional* entre la religión y la política en exigencia al comportamiento de los ciudadanos religiosos incurre en «una indebida carga *mental y psicológica*»,

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, 136.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 137.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 132.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 140.

pero a lo que no debe renunciar, según el filósofo alemán, es a pedir la condición o estipulación de la traducibilidad<sup>40</sup>:

- Todo ciudadano tiene que «saber y aceptar que sólo cuentan las razones seculares más allá del umbral institucional que separa a la esfera pública informal de los parlamentos, los tribunales, los ministerios y las administraciones».
- Sin hacer bien la traducción no hay perspectiva de que el contenido de las voces religiosas encuentre acceso a las agendas y negociaciones dentro de las instituciones estatales ni de que cuente en el proceso político.
- Pero si la traducción no puede ser hecha por los mismos ciudadanos religiosos, éstos podrán expresarse en lenguaje religioso sin dejar por ello de ser participantes en el proceso institucional público, a condición de que acepten la estipulación de la traducción institucional y, para ello, tengan que confiar en los esfuerzos cooperativos de sus conciudadanos.

Conviene recordar aquí que las últimas reflexiones de Rawls sobre la razón pública permitían generalizar la visión inclusiva o amplia de la cultura política pública y consiguientemente una visión amplia (*wide*) (que no abierta, *open*) de la razón pública. La descripción del discurso político público ofrecida en la conferencia VI de PL acabó siendo considerada demasiado estrecha por su autor en la revisión que hizo de la razón pública<sup>41</sup>.

En *Political Liberalism*, Rawls optaba por la visión excluyente como planteamiento normal e ideal, para los buenos tiempos, dejando la visión inclusiva como modo de proceder excepcional, para ocasiones de crisis. Esto significa aceptar otras consideraciones que las estrictamente pertenecientes a la concepción política de la justicia no sólo en las circunstancias y casos especiales (en asuntos políticos muy controvertidos, como el de la subvención pública a las escuelas religiosas, o en temas que ponen de manifiesto la injusticia de la sociedad, como fue la causa de los Abolicionistas o del Movimiento pro Derechos Civiles), sino de forma más generalizada. Esta visión amplia consiste en que en el debate público polí-

<sup>40</sup> Cf. *Ibid.*, 137-143.

<sup>41</sup> Esas presiones a la razón pública aparecen en: *The Law of Peoples. With «The Idea of Public Reason Revisited»*, Cambridge, MA, 1996; traducción española: *El derecho de gentes y Una revisión de la idea de la razón pública*, Barcelona 2001.

tico, los ciudadanos (aunque no jueces u otros cargos gubernamentales) pueden introducir libremente y en cualquier momento sus doctrinas razonables comprensivas, religiosas o no religiosas, siempre que se ofrezcan razones políticas apropiadas (principios y valores de una concepción pública de la justicia) para sustentar las medidas que proponen. Esa es la estipulación (*provisio*) que pone a la noción amplia de razón pública<sup>42</sup>. Así pues, el ideal de la razón pública permite introducir doctrinas comprensivas en el discurso político público sólo si en el momento requerido (no es lo esencial que sea inmediatamente) las conectamos con la concepción política pública y estamos dispuestos a argumentar en sus principios y valores.

Lo que es interesante, novedoso y contrastante con las opiniones de Rawls y otros, es decir, que el peso de la traducibilidad no ha de recaer sólo sobre los creyentes. Habermas formula la necesidad de que la traducción sea cooperativa, es decir, que la hagan los ciudadanos religiosos junto a los no religiosos; puesto que todos los ciudadanos de una comunidad democrática se deben *recíprocamente* razones para sus tomas de postura políticas.

En esta reserva de traducibilidad, Habermas pone el límite de su posición y toma distancia de los filósofos como Weithman y de Wolterstorff que «quieren dejar caer incluso esta reserva»<sup>43</sup>, poniéndose así «en contra de su propia pretensión de estar en consonancia con las premisas liberales» y contraviniendo «el principio de la neutralidad del poder estatal con las visiones del mundo». Habermas no ve ninguna razón que justifique traspasar esas líneas rojas. Rawls le podría objetar que con el planteamiento que hace la pendiente resbaladiza vendría a ser imparabile.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 177.

<sup>43</sup> A estos nombres habría que añadir el de Christopher J. Eberle: «Each citizen should feel free to support coercive laws on the basis of her religious convictions—even on the basis of her religious convictions alone— so long as she conscientiously regards her religious convictions as providing a sufficient basis for those laws. Of course, she shouldn't *strive* for this state of affairs. Indeed, she should do whatever she feasibly can to avoid putting herself in the condition that she enjoys only a religious rationale for a favored coercive law. But if she does find herself in some such condition, if she has conscientiously arrived at the conclusion, solely on the basis of religious considerations, that some coercive law is morally appropriate, then we should encourage her to support that coercive law and perhaps even admire her for doing so. The implications of doing so can be—will inevitably be—unsettling», CH. J. EBERLE, *Religious Convictions in Liberal Politics*, Cambridge, UK, 2002, 333-334.

## EL DEBATE ENTRE HABERMAS Y RATZINGER

El liberalismo político en la forma de republicanismo kantiano de Habermas supone un avance nada despreciable sobre el liberalismo político de Rawls y permite replantear —como afirma el profesor Díaz-Salazar<sup>44</sup>— la separación entre «razón política», «razón ética» y «razón religiosa», así como su demasiado estrecha concepción de lo público, toda vez que la esfera pública (en la comprensión habermasiana) abarca a todos los actores públicos que participan dialogalmente en las controversias políticas, sociales, culturales, éticas o religiosas, haciendo el esfuerzo por entenderse (traducibilidad), pero sin tener que renunciar a su identidad.

Ratzinger y Habermas concuerdan en la necesidad que tienen los ciudadanos creyentes de hacer el esfuerzo de traducción de sus motivaciones religiosas en términos racionalmente accesibles («ilustrados reflexivamente», dice Habermas), como la tradición católica ha sostenido y el Papa Benedicto XVI reiteradamente ha venido afirmando. También hay acuerdo fundamental entre Ratzinger y Habermas en que, en nuestra sociedad postsecular, necesitamos autolimitación por ambos lados (laico/religioso) y disponibilidad de ambos a aprender, para lo cual hay que entrar en procesos de aprendizaje propio y conjunto que exigen buen manejo de la diversidad y actitudes de diálogo y conversación cívica.

Creo que pocos textos de Benedicto XVI como su discurso en Westminster Hall, el 17 de septiembre 2010, sintetizan tan bien el conjunto de las coincidencias señaladas: «¿Dónde se encuentra la fundamentación ética de las deliberaciones políticas? La tradición católica mantiene que las normas objetivas para una acción justa de gobierno son accesibles a la razón, prescindiendo del contenido de la revelación. En este sentido, el papel de la religión en el debate político no es tanto proporcionar dichas normas, como si no pudieran conocerlas los no creyentes. Menos aún proponer soluciones políticas concretas, algo que está totalmente fuera de la competencia de la religión. Su papel consiste más bien en ayudar a purificar e iluminar la aplicación de la razón al descubrimiento de principios morales objetivos. Este papel “corrector” de la religión respecto a la razón no siempre ha sido bienvenido, en parte debido a expresiones deformadas de la religión, tales como el sectarismo y el fundamentalismo, que pueden ser percibidas como generadoras de serios problemas

---

<sup>44</sup> R. DÍAZ-SALAZAR, *Democracia laica y religión pública*, Madrid 2007, 39.

sociales. Y a su vez, dichas distorsiones de la religión surgen cuando se presta una atención insuficiente al papel purificador y vertebrador de la razón respecto a la religión. Se trata de un proceso en doble sentido. Sin la ayuda correctora de la religión, la razón puede ser también presa de distorsiones, como cuando es manipulada por las ideologías o se aplica de forma parcial en detrimento de la consideración plena de la dignidad de la persona humana».

En su debate con Habermas en la Academia múniquesa (2004), Ratzinger describió la formación de una sociedad mundial (poderes políticos, económicos, culturales se complementan mutuamente), junto al desarrollo de nuevas posibilidades de la humanidad para construir y destruir, las cuales plantean la cuestión del control jurídico del poder y sobre bases éticas. Ante estas exigencias/urgencias y la quiebra de las certezas éticas que hasta ahora se consideraban básicas, Ratzinger cree firmemente que necesitamos reconstruir un *ethos* universal que no puede venir de la ciencias (no es su competencia)<sup>45</sup>.

La necesidad de la sociedad postsecular de autolimitación secular/religiosa, así como disponibilidad a aprender lleva a las dos reglas siguientes: Una es la regla de la correlacionalidad entre razón-religión: Religión y razón deberían complementarse y limitarse mutuamente, señalándose en cada caso los propios límites, porque hay patologías dentro de la religión y dentro de la razón. Otra es la regla de la «correlación intercultural y polifónica: Hoy no existe 'visión del mundo' (cosmovisión), racional, ética o religiosa, en la que todos podamos ponernos de acuerdo y que sea capaz de sostener el todo». Lo que sí existen hoy son profundas tensiones dentro los espacios culturales y también proyectos de un *ethos* universal que quedan en la abstracción, al no poderse fundamentar en una cosmovisión común. Ante todo ello, emerge como nunca la importancia de que la fe cristiana y la cultura secular occidental, cuyo impacto es tan fuerte sobre la situación mundial actual, se pongan a escuchar a las demás culturas.

En fin, lo que se busca es que «pueda ponerse en marcha un universal proceso de purificaciones en el que finalmente los valores y normas conocidos de alguna manera o barruntados por todos los hombres lleguen a recobrar una nueva capacidad de iluminación» para todo el mundo.

---

<sup>45</sup> La filosofía tiene la responsabilidad de facilitar una asimilación *crítica* de las conclusiones de las ciencias, enseñarles sus *límites*, mantener abierta la *mirada a ulteriores dimensiones de la realidad del hombre* (que las ciencias pueden sólo conocer parcialmente).

Entre Habermas y Ratzinger hay una importante y amplia base de coincidencia: ambos se muestran contrarios a un concepto de razón científica y estrecho. El filósofo habla de una concepción de naturalismo crédulo para con las ciencias y el teólogo critica en su discurso de Ratisbona una «concepción moderna de la razón sobre la base de una síntesis, con el aval de los logros técnicos, entre el platonismo (cartesianismo) y el empirismo». Frente a esas estrecheces de la razón, el Papa pide «ensanchar» tanto el concepto como el uso, para devolverle su amplitud.

Otro asunto crucial para el Papa en el que coincide con Habermas fue remarcado en su discurso preparado para *La Sapienza*. Se trata de conocer, en la tarea de encontrar una normativa jurídica que constituya un ordenamiento de la dignidad humana, la libertad y los derechos humanos, cuales son las fuentes de la legitimidad de una carta constitucional sobre la que asentar la legalidad. Habermas señala la participación política igualitaria de todos los ciudadanos y la forma razonable con la que se resuelven los contrastes políticos. Respecto a esta «forma razonable», observa que ésta no puede limitarse a ser una lucha por conseguir mayorías aritméticas, sino que debe articularse como «procedimiento argumental sensible a la verdad» («wahrheitssensibles Argumentationsverfahren»).

Al lado de las importantes coincidencias, hay también en los análisis de Ratzinger y Habermas diferencias de cierto calado en torno a la helénización o al concepto de razón moderna<sup>46</sup> y acaso en un punto no poco importante: Ratzinger no sólo da la bienvenida a las tradiciones religiosas para que ayuden a motivar y a poner el humus prepolítico, sino que considera que sin la fe religiosa la razón se empobrece e incluso enferma. ¿Se puede decir algo así respecto de Habermas o más bien que instrumentaliza las religiones para elaborar su propia reflexión sobre los problemas morales de la modernidad? ¿No quedan reducidas las religiones a una especie de recurso moral cuando las sociedades modernas ya no están en condiciones de desarrollar una base motivacional para sus propios fundamentos normativos?<sup>47</sup>. A pesar del importante giro dado

<sup>46</sup> Cf. M. REDER, *¿Hasta qué punto puede diferenciarse la fe y la razón? Reflexiones desde la religión y la ética*, en J. HABERMAS, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, Barcelona 2009, 111-175, en 163ss.

<sup>47</sup> Cf. C. DANZ, *Religion zwischen Aneignung und Kritik. Überlegungen zur Religionstheorie von Jürgen Habermas*, en R. LANGTHALER - H. NAGL-DOCEKAL (comps.), *Galuben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Viena 2007, citado en M. REDER, o.c., 111.

por Habermas y su valoración positiva de la religión en las sociedades de Estado constitucional democrático y liberal, es difícil dudar de que preguntas de ese tenor no sean totalmente pertinentes.

### LA DEMOCRACIA LIBERAL, LA VERDAD Y LA GESTIÓN DE LA COMPLEJA PLURALIDAD

Ratzinger muestra una especial inclinación a reintroducir el concepto de verdad en el debate filosófico y político, pero, al mismo tiempo, una sentida preocupación porque, aunque es harto difícil de transformar en praxis política habida cuenta de que los representantes de ese «procedimiento argumental» público son preferentemente los partidos políticos y éstos tienen inevitablemente como objetivo sobre todo la consecución de mayorías, para lo cual se ven abocados a satisfacer intereses, con frecuencia, particulares. Siendo esto así, la sensibilidad a la verdad cae derrotada ante la sensibilidad a los intereses.

Y esto tiene directas implicaciones para la democracia liberal y la gestión de la pluralidad tan variopinta e intensa. Los debates de la ética de nuestra sociedad ponen sobre la mesa de la discusión la realidad de que vivimos en sociedades moralmente plurales, en las que —como dice la profesora Adela Cortina— no existen ni «parlamentos éticos» que «legislen» sobre moral, ni una sola institución que ejerza un magisterio moral para la sociedad en su conjunto. Pero el pluralismo no se queda en lo moral. Evidentemente, existen diversas confesiones religiosas, expresiones culturales o ideas morales y políticas que pueden y deben expresar sus convicciones en la vida pública y aportar sus argumentos.

No es extraño hallar en declaraciones públicas afirmaciones según las cuales el pluralismo es la condición de posibilidad de la democracia. Pero no es cualquier tipo de pluralismo es un pluralismo que podríamos llamar agnóstico y que tiene que ver más con la confusión y el vacío que con la riqueza de la diversidad. Más *e pluribus diunctio* que *e pluribus unum*. Más relativismo escéptico que verdadero pluralismo, canalizador de la rica diversidad social.

El magisterio católico analiza la situación sin medias tintas: Se dan dos movimientos de algún modo complementarios. Por una parte, los ciudadanos reivindican la más completa autonomía para sus propias preferencias morales, mientras que, por otra parte, los legisladores creen que

respetan esa libertad formulando leyes que prescinden de los principios de la ética natural, limitándose a la condescendencia con ciertas culturales o morales transitorias, como si todas las posibles concepciones tuvieran igual valor.

Al mismo tiempo, invocando engañosamente la tolerancia, se pide a buena parte de los ciudadanos —incluidos los católicos— que renuncien a contribuir a la vida social y política de sus propios países, según la concepción de la persona y del bien común que consideran humanamente verdadera y justa, a través de los medios lícitos que el orden jurídico democrático pone a disposición de todos los miembros de la comunidad política.

Los cristianos deben «reconocer la legítima pluralidad de opiniones temporales» (GS, 75), disintiendo de una concepción del pluralismo en clave de relativismo moral, nociva para la misma vida democrática, pues ésta tiene la necesidad de fundamentos verdaderos y sólidos, esto es, de principios éticos que, por su naturaleza y papel fundacional de la vida social, no son «negociables».

El pluralismo legítimo o la pluralidad de partidos en los que pueden militar los católicos no puede confundirse con un indistinto pluralismo en la elección de los principios morales y valores sustanciales:

- Una auténtica democracia no es sólo el resultado de un respeto formal a las reglas, sino que es el fruto de la aceptación convencida de los valores que inspiran los procedimientos democráticos: la dignidad de toda persona humana, el respeto por los derechos del hombre, la asunción del bien común como fin y criterio regulador de la vida política. Estos elementos fundamentales son puestos de manifiesto por la Iglesia, pero constituyen también parte del patrimonio de la humanidad.
- Las bases de estos valores no puede estar en las opiniones provisionales o cambiantes de la mayoría<sup>48</sup> o de equilibrios políticos diversos, sino en el reconocimiento de la ley moral objetiva, que, como ley natural escrita en el corazón humano, es el obligatorio punto de referencia para la ley civil. El respeto de la elección individual no puede ser el criterio que marque lo que la ley acepta.

---

<sup>48</sup> Esta idea combate el pensamiento según el cual la ley civil no puede exigir que todos los ciudadanos vivan en conformidad a normas morales más elevadas que las que ellos mismo reconocen y comparten. Así pues, la ley debe expresar siempre la opinión y la voluntad de la mayoría de los ciudadanos. La mayoría es el único factor determinante.

- La democracia no puede asegurar una paz estable sin un fundamento moral objetivo: «si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia» (CA, 46)<sup>49</sup>.

Considero que la concepción de la ley natural a la que remite el fundamento moral y la verdad sobre la que se asienta la democracia requiere hoy una relectura del tipo de la que ha acometido la Comisión Teológica Internacional en su reciente documento *En busca de una ética universal: Nueva perspectiva sobre la ley natural* de 2009<sup>50</sup>. Me atrevo a apuntar que esa relectura debe ser en clave de *recta razón dialógica* (sobre todo del diálogo entre fe y razón), *comunicativa* (donde se dé un verdadero encuentro para buscar la verdad) e *inculturada* desde lo cual se avanza hacia la interculturalidad. La recta razón dialógica debería servir de entronque con una tradición que es antídoto contra la visión individualista del bien —bien privado, individuo fuente de valor y sujeto elector— y permitir tender puentes entre la moral personal y la social, vinculando el ámbito público y el privado de la moral. El énfasis en el carácter dialogal pone de manifiesto que no es posible el razonamiento público ni desde las razones privadas o individuales, ni desde un punto de partida que eleve abstractamente la razón natural con su resultante ética individualista, rígida y ahistórica. El énfasis en la inculturación es el que permite la ética intercultural, pues sólo se puede ser intercultural desde la inculturación, y tiende puentes que conectan lo intercultural y lo universal.

## DERECHOS IGUALES E IDENTIDAD EN UNA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA Y PLURALISTA

Pienso que los cristianos tenemos mucho que aportar a la construcción de la sociedad desde nuestra fe; y que la fe tiene mucho que aportar

---

<sup>49</sup> Esto milita contra la convicción según la cual cualquier verdad objetiva compartible por todos es *de facto* imposible, de modo que la libertad de las conciencias individuales debe garantizarse mediante las leyes.

<sup>50</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *En busca de una ética universal: Nueva perspectiva sobre la ley natural*, Madrid 2009.

a la ética personal y social. Como dijo Benedicto XVI en su discurso preparado para *La Spienza*, como Papa habla como «representante de una comunidad creyente en la que, a lo largo de siglos de existencia, ha madurado una determinada sabiduría de vida; habla como representante de una comunidad que guarda en sí un tesoro de conocimiento y de experiencia ética importante para toda la Humanidad: en este sentido habla como representante de una razón ética». Pero esa tradición desde y a través de la cual se expresa en la fórmula clásica de «razón informada por la fe», que hoy se presenta en un contexto de pluralismo religioso, moral y cultural y de interdependencia (globalización) ambivalente con dramática pérdida de referentes axiológicos y valores morales.

Por un lado, la disposición y habilidad de hacerse inteligible en público, que es el hábito de elaborar la posición de un modo inteligible o comprensible para aquellos que hablan en lenguajes religiosos o morales diferentes, de modo que traduce la propia posición en un lenguaje compartido de mediación. Por otro, la accesibilidad pública, que consiste en la práctica habitual de defender los diversos puntos de vista de un modo no sectario ni autoritario.

Concretando un poco más: Para ser relevantes en una sociedad pluralista se hace imprescindible la participación, el compromiso con lo real y la búsqueda de diálogo con otras cosmovisiones. Construir un marco de convivencia para todos los ciudadanos, respetuoso del pluralismo, es la misión de la actividad política. De esta tarea no puede sentirse dispensado el creyente, ya sea laico, ya clérigo o pastor.

En todo caso, se me hace muy difícil pensar un modelo de convivencia social que excluya el reconocimiento de los grupos como componentes relevantes de la participación ciudadana, desde el principio de «ceguera ante las diferencias» que pone las identidades fuera de la vida pública. Puesto que, de hecho, no hay personas sin identidades.

Los sujetos autónomos, con derechos individuales que pueden poner entre paréntesis sus identidades, solo existen en las mentes de los teóricos liberales. Las personas de carne y hueso nacen en una comunidad, con tradiciones, con visiones y valores definidos culturalmente. Personas que se han constituido como tales en comunidad, una comunidad en la que han aprendido a sentir, a interpretar la vida y distinguir lo bueno y lo malo, lo valioso y lo rechazable.

Por eso, frente a lógicas de eliminación público-política de la identidad invocando la defensa de la libertad individual o de supresión de las

diferencias por invocación del miedo, se propone —desde perspectivas diversas— repensar la democracia y ciudadanía no sobre un pluralismo agnóstico, sino sobre un pluralismo comprometido que presupone acuerdos básicos sobre valores fundamentales compartidos, en particular los de la irrenunciable defensa coherente e incondicional de los derechos de la persona. Lo cual significa no hacer dejación del bagaje que cada quien lleva, sino ser y dialogar desde ese bagaje en una búsqueda cooperativa de lo más justo. Una sociedad que desee ser realmente pluralista y viva debe «compartir unos mínimos de justicia y respetar activamente unos máximos de felicidad y de sentido»<sup>51</sup>.

En un célebre ensayo que lleva por título *La política del reconocimiento* (1992), el filósofo Charles Taylor arranca con la siguiente apreciación: «Cierta número de corrientes de la política contemporánea gira sobre la necesidad, y a veces exigencia, de *reconocimiento*». Y, a renglón seguido, liga la necesidad de reconocimiento a la identidad personal (tanto individual como colectiva), tal como el multiculturalismo y las reivindicaciones en torno al género han puesto de manifiesto.

Taylor sitúa el nacimiento del discurso del reconocimiento ligado a la identidad en dos cambios que se registran en la modernidad, como son: la sustitución del valor del honor por el de dignidad igualitaria de los ciudadanos (iguales en derechos, iguales ante la ley), y la noción de identidad individualizada vista como autenticidad o fidelidad a sí mismo.

Pero lo que acabó sucediendo fue que ambos factores —dignidad igual y autenticidad— no crecieron juntos ni se respaldaron mutuamente. Al contrario, se ha llegado a una situación en la que el compromiso con la igualdad de derechos parece que lleva aparejado que el Estado debía ser neutral frente a las diferencias, es decir, ciego ante las diferencias entre ciudadanos. Expresado en otros términos, la política de la dignidad universalista se desarrolló como opuesta a la política de la diferencia que demanda la identidad como autenticidad. Aquí funda y justifica Taylor las legítimas reacciones contemporáneas a favor de una política de reconocimiento que conjugue igualdad y diferencia. Aquí pondría yo también la reacción frente a la neutralidad liberal.

En este punto, me parece pertinente traer a colación también a Jürgen Habermas, quien cree que la defensa de los derechos individuales no ha de comportar ceguera ante las diferencias culturales como tampoco

---

<sup>51</sup> A. CORTINA, *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, Madrid 2001, cap.9.º.

frente a las desiguales condiciones de vida<sup>52</sup>. En esta línea, propone distinguir entre una *integración ética*<sup>53</sup> (*cultural*) de los distintos individuos y grupos, y una *integración política* en el marco común e igual para todos, marco que conforma los principios constitucionales, interpretados desde la experiencia histórica de la nación. La integración política respeta el pluralismo de comunidades en el nivel ético, que es pre-político. La clave está en mantener constructivamente la diferencia entre los dos niveles de integración.

Desde luego, no es lo más inteligente ignorar que la gestión de identidades fuertes en una sociedad plural es siempre compleja. En una sociedad plural no existe fórmula mágica que evite esta búsqueda permanente del mejor equilibrio, siempre precario. Pero sí disposiciones y un contexto mínimo que permita la convivencia. Ni siquiera los diálogos mejor dispuestos se producen sin requisitos previos, a veces implícitos, otras veces, explicitados como condiciones. Esas reglas de juego previas son siempre necesarias para que un intercambio significativo pueda producirse.

Cuando tomamos en serio la cuestión del pluralismo, nos damos cuenta de que éste no sólo es un hecho indisputable de la sociedad, sino dentro de la Iglesia, tiene mucho que ver con la cuestión tan complicada de cómo hablamos dentro de la Iglesias y de quién habla por la Iglesia y en qué temas se percibe que habla la Iglesia, cuando su voz llega públicamente. Esto remite, a su vez, a los problemas de comunicación dentro de la Iglesia y entre ella y el mundo contemporáneo, atravesado por los cambios culturales del presente; la comunicación entre la Iglesia y el conjunto de la sociedad, en especial a través de los medios de comunicación social. Ante los problemas de incomunicación, la terapia es clara: «la disponibilidad a la mutua escucha y diálogo...»<sup>54</sup>.

Estoy convencido de que, para que la Iglesia sea capaz del discernimiento evangélico, resulta necesario que existan lugares en donde los cristianos de temperamentos y opciones discrepantes puedan encontrarse y explicarse sobre problemas concretos. Asimismo, creo que la práctica

---

<sup>52</sup> J. HABERMAS, «La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de Derecho», en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona 1999.

<sup>53</sup> «Denomino “éticas” a las cuestiones que se refieren a concepciones de la vida buena o de la vida no malograda... Entre las cuestiones éticas se inscribe gramaticalmente la referencia a la primera persona y con esto la referencia a la identidad de un individuo o de un grupo», *Ibid.*, 203.

<sup>54</sup> G. HÄFFNER, *Ein Amt zu lehren*: Stimmen der Zeit 213 (1995) 233-250.

de diálogo intraeclesial es condición de posibilidad para la participación, como Iglesia, en otros foros con diferentes visiones morales, donde valores y principios inspirados y afinados en el Evangelio entren en genuino diálogo con otras maneras de ver, vivir y articular la experiencia humana, afirmando sin complejos la ubicación en la tradición moral católica.

Es obvio que el reconocimiento efectivo del pluralismo de voces de las comunidades eclesiales y la articulación de canales de diálogo para que estas voces diversas sean efectivamente escuchadas por parte de los pastores no implica poner fuera de juego el necesario rol de la autoridad y del Magisterio eclesial, sino precisamente hacer posible el ejercicio de la autoridad y el servicio de la Palabra de Dios desde la eclesiología de comunión.

### ¿LA IGLESIA EN EL TRASFONDO CULTURAL DE LA SOCIEDAD CIVIL?

Las iglesias, en la visión del liberalismo político (ya era así en el liberalismo clásico de John Locke), se presentan como asociaciones libres y voluntarias que constituyen comunidades de creyentes, parte del «trasfondo cultural de la sociedad civil» y, por consiguiente, aparte del dominio de la «razón pública». Rawls reconoce que sería un contrasentido considerar a las iglesias como formas de vida privada, pero tampoco puede identificarlas como expresión de la vida pública, por cuanto sus doctrinas son particulares y comprensivas y no la doctrina general de la *razón pública* con valores políticos.

De ahí que las iglesias, como las universidades, pertenezcan al ámbito no-público. Como asociaciones libres de individuos tales comunidades eclesiales<sup>55</sup>, en sus niveles doctrinales, institucionales y de comunitario-personales, no tienen como finalidad la participación activa en la vida pública sino la creación de espacios no públicos donde relacionarse, compartir creencias e ideas del bien, recibir apoyo y amistad, y, en última instancia, alcanzar la salvación.

Los liberales piden que las comunidades religiosas se abstengan de influir en la vida pública desde la creencia de que la «barbarie» (el icono

---

<sup>55</sup> Según Rawls a las iglesias les viene bien ser catalogadas como comunidades, por cuanto que se entiende ésta como una asociación o sociedad cuya unidad reside en una visión comprensiva del bien.

son las guerras de religión) viene de dejar a la religión en el foro de las disputas políticas, pues es demasiado peligroso dejar que las personas religiosas debatan asuntos públicos fuera de sus círculos confesionales y que actúen políticamente sobre la base de sus propias visiones religiosas.

No habría dificultad para concederle a Rawls que la Iglesia y las comunidades religiosas en general forman parte de la fuerza social y deben situarse formalmente en el ámbito de la *sociedad civil* y no en el del Estado (al servicio del conjunto de la sociedad). Ahora bien, sí hay graves reparos en poner fuera del espacio público a la sociedad civil.

En contraste con la lectura liberal, si la libertad religiosa pide la aconfesionalidad estatal y marca las pautas «para proteger a la religión del Estado y al Estado de la religión» (Rawls), también requiere la afirmación de la presencia comprometida de las comunidades religiosas en la vida pública, particularmente en el nivel de las diversas instituciones sociales. Y se contrapone a la reducción de la fe a un supuesto encuentro íntimo con Dios o a un conjunto de prácticas espirituales y culturales: «El ejercicio de la religión, por su propio carácter, consiste sobre todo en actos internos, voluntarios y libres, con los que el hombre se ordena libremente a Dios. Sin embargo, la misma naturaleza social del hombre exige que éste exprese externamente los actos internos de religión» (DH, 3). Así pues, es totalmente insuficiente que la expresión social del libre ejercicio de la religión quede reducida a los actos específicamente de culto, de organización interna o de materia doctrinal, si no garantiza que «las comunidades tienen también el derecho a que no se les impida la enseñanza y el testimonio público oral y escrito de su fe» (...), así como a «manifestar libremente el valor singular de su doctrina para la ordenación de la sociedad y la vitalización de toda actividad humana» (DH, 4).

Necesitamos un nuevo escenario donde a la Iglesia se le deja ser «Iglesia en la vida pública» y ella acierte a serlo, colaborando a la búsqueda del bien común sin imposición de la verdad y sin perder su identidad, sino exponiendo la propia alternativa, sin ocultamientos diplomáticos o calculadores, para que se dé un diálogo constructivo. Ese será un escenario donde no se la reduce a poner la fuerza de su mensaje religioso en la formación de las conciencias individuales (privacidad), ni se la recluye a los «ghettos» sectarios (una privacidad algo más amplia), con la única posibilidad de ser «testigo profético» frente al conjunto de la sociedad.

Un escenario donde no proceda como una facción partidista más en el campo de discusión de las cuestiones importantes de la vida interna y de las relaciones internacionales. Todo esto sin perder la reserva crítica y ganando capacidad auto-crítica.

En contra de lo que a primera vista pudiera parecer, no hay contradicción en escribir —como hizo Benedicto XVI en el discurso que iba a pronunciar en La Spienza de Roma— que el mensaje de la fe cristiana no es solamente una «comprehensive religious doctrine» en el sentido que a esa expresión le da Rawls, sino una fuerza purificadora para la razón misma (...), una fuerza contra la presión del poder y de los intereses», y al mismo tiempo afirmar —como hace en *Deus caritas est*— que la Iglesia acepta estar socialmente ubicada como fuerza social junto a otras, en una sociedad pluralista donde la Iglesia no es ni puede ser la única instancia de la sociedad que trabaje a favor del bien común.

No deja de ser importante que, por boca del obispo de Roma, la Iglesia se sitúe pacíficamente entre las fuerzas sociales, reclamando libertad en la diversidad de actores, para desarrollar la caridad social, pero no para alcanzar privilegios, ni hacer proselitismo (el amor es gratuito y no se practica como medio para obtener otros objetivos, DCE n.31), ni utilizarla como medio para transformar el mundo de manera ideológica, ni para desentenderse de la causa de la justicia social y los derechos humanos, porque la causa de la dignidad humana la lleva en su misma entraña, en la imagen cristiana de Dios y la imagen cristiana del hombre. Reconocemos al Papa alemán en las palabras siguientes: «La fe cristiana respeta la naturaleza propia del Estado, sobre todo del Estado de una sociedad pluralista, pero siente también su propia corresponsabilidad en lo tocante a que los fundamentos del derecho continúen resultando visibles y a que el Estado, privado de orientaciones, no se vea expuesto solamente al juego de corrientes mudables»<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> Card. J. RATZINGER, *La crisis del Derecho*, 1999. El Papa Ratzinger lo expresó así en su primera encíclica: «Es propio de la estructura fundamental del cristianismo la distinción entre lo que es del César y lo que es de Dios (cf. *Mt* 22,21), esto es, entre Estado e Iglesia o, como dice el Concilio Vaticano II, el reconocimiento de la autonomía de las realidades temporales. El Estado no puede imponer la religión, pero tiene que garantizar su libertad y la paz entre los seguidores de las diversas religiones; la Iglesia, como expresión social de la fe cristiana, por su parte, tiene su independencia y vive su forma comunitaria basada en la fe, que el Estado debe respetar. Son dos esferas distintas, pero siempre en relación recíproca» (DCE, 28).

## CONCLUSIÓN

En suma, proponemos rehabilitar el potencial de la sociedad civil en la inaplazable tarea de redefinir la interrelación entre el ámbito público y el ámbito privado sobre la que se han construido históricamente las democracias liberales.

Y abogamos por una revisión de la extensión y significado de la esfera pública en el sentido de su apertura efectiva a las voces religiosas, lo cual ciertamente choca con el discurso dominante de nuestras sociedades.

Es útil e incluso necesario distinguir entre el ámbito público y privado/no público respecto de los comportamientos que hacen referencia a las responsabilidades políticas y sociales de los ciudadanos (no sólo de los magistrados o políticos profesionales) y las responsabilidades de la vida personal y familiar; pero distinguir no es separar. En realidad, no debe serlo, porque separar convierte a la acción pública en ingeniería social en manos de los «expertos», desligada de la verdad y el bien. En contra de la retórica al uso si hay «muro de separación» entre ambos ámbitos, se desvirtúa y cortocircuita la vida social.

Ahora bien, esta revisión del espacio público no ha de confundirse con minar los fundamentos de una vida social, plural y abierta, porque no queremos colaborar con el fortalecimiento de ningún brote de intolerancia y fanatismo, tampoco de los agazapados bajo pretextos religiosos.

Si ciertamente la religión se puede utilizar para fines destructivos, sin embargo, el conjunto de las heterogéneas comunidades morales y religiosas de una sociedad pluralista puede y desea contribuir a la renovación moral de la democracia, no a su muerte, trabajando en favor de la justicia, la solidaridad y la paz.

