

# PERFILES EN CIENCIA Y RELIGIÓN

PROFILES IN SCIENCE AND RELIGION

## SOBRE EL DEBATE HABERMAS/FLORES D'ARCAIS EN TORNO AL PAPEL DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

JOSÉ MARÍA PANEA

Universidad de Sevilla

RESUMEN: El filósofo P. Flores D'Arcais ha escrito, como si fuera Marx contra Feuerbach, once tesis contra Habermas. Sin embargo, el propio Habermas ha mostrado su perplejidad por tales críticas. En el presente trabajo analizamos ambas posiciones filosóficas. Tratamos de hacer justicia al pensamiento de Habermas en materia de religión y esfera pública, a la vez que señalamos las inconsistencias de la interpretación y de las propuestas de P. Flores en el contexto del patriotismo constitucional.

PALABRAS CLAVE: filosofía, religión, democracia, esfera pública, patriotismo constitucional.

### *Regarding the debate Habermas/Flores D'Arcais on the role of Religion in the public domain*

ABSTRACT: The philosopher P. Flores D'Arcais has written, as if it were Marx against Feuerbach, eleven theses against Habermas. However, Habermas has shown himself bewildered by such criticism. In this work we analyze both philosophical positions. We have tried to do justice to the thought of Habermas in the area of religion and the public sphere at the same time we point out the inconsistencies in the interpretation and the proposals by P. Flores in the context of constitutional patriotism.

KEY WORDS: philosophy, religion, democracy, public sphere, constitutional patriotism.

#### 1. INTRODUCCIÓN

«La comprensión de la tolerancia de las sociedades constituidas liberalmente exige no sólo a los creyentes que en el trato con quienes piensan diferente tomen en consideración *de manera racional* la persistencia de un disenso. Esta misma actitud es requerida también a los no creyentes en el trato con los creyentes. Sin embargo, para la conciencia secularizada esto implica una exhortación a analizar *autocríticamente* la relación entre creer y saber pues la expectativa de una discordancia perdurable entre saberes racionales sobre el mundo y tradiciones religiosas tan sólo merece el predicado de "racional" si desde la perspectiva del saber secular se otorga a las convicciones religiosas un *status* que no sea absolutamente irracional»<sup>1</sup>.

«La realidad, por lo demás (y *lo dramático* del problema) es que en la esfera pública *todos* (o por lo menos *demasiados*, y son cada vez más), invocan el nombre de Dios»<sup>2</sup>.

Estas dos citas son una buena muestra de dos actitudes muy distintas: de tolerancia y apertura intelectual, por un lado (J. Habermas), y de militancia intolerante, por otro (P. Flores). Sin duda, encarnan dos enfoques que merecen ser analizados por su extraordinaria trascendencia ética y política, y más en un mundo globalizado como el nuestro.

<sup>1</sup> HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, 2006, 267-268.

<sup>2</sup> FLORES, P., «Once tesis contra Habermas», *Claves de Razón Práctica* 179 (2008), 58.

Desde hace unos años, Habermas se ha venido ocupando, con cada vez mayor insistencia, de la cuestión religiosa<sup>3</sup>. Pero es principalmente a partir de los atentados del 11 de septiembre cuando la religión como problema político ha centrado gran parte de los debates. Habermas, sensible a los nuevos desafíos que la cambiante realidad plantea, no podía sino afrontarlos. Como era de esperar, algunas de sus tesis han suscitado críticas. Prueba de ello es la polémica Habermas/Flores D'Arcais, que ha provocado ya algunas reacciones<sup>4</sup>. En efecto, el autor italiano abrió fuego contra el alemán en un texto que se ha hecho ya célebre: «Once tesis contra Habermas», y que luego ha continuado en dos textos más<sup>5</sup>.

Una de las columnas vertebrales de las críticas de P. Flores pasa por considerar a la religión como una *sinrazón*, contrariamente a lo que defiende Habermas, y de aquí que no merezca ningún lugar en el espacio público. En el presente ensayo analizamos las líneas fundamentales de la crítica de P. Flores a J. Habermas, que, dicho sin ambages, nos parecen insatisfactorias, por su carácter incompleto y sesgado, además de inconsistentes.

## 2. LAS ONCE TESIS DE FLORES D'ARCAIS CONTRA HABERMAS

Cualquiera que haya leído recientemente los textos que Habermas ha dedicado a la cuestión religiosa en la esfera pública, y, posteriormente, aborde las *Once tesis* de Flores D'Arcais, es muy probable que sienta la perplejidad que el propio Habermas expresó al no poder reconocerse en tales críticas<sup>6</sup>.

La «cuadratura del círculo»: tal vez sea ésta la acusación más importante que le hace P. Flores, a quien resulta imposible pretender casar los principios de la democracia liberal en versión republicana (neutralidad estatal en materia religiosa; deliberación mediante argumentos racionales universalmente admisibles) y la defensa habermasiana de la utilidad y legitimidad de las «razones religiosas» para la democracia. Por un lado, según Habermas, los ciudadanos creyentes tienen que poder *traducir a un lenguaje laico* sus «razones», hasta donde les sea posible. Pero a su vez, se insta a los ciudadanos no creyentes a abrirse al *aprendizaje* del potencial de verdad de los discursos religiosos. Flores no ve factible, ni recomendable, el aprendizaje por parte de los ciudadanos no creyentes respecto de los contenidos de verdad religiosa posible. En su opinión, la propuesta habermasiana de revisar autocríticamente las relaciones entre fe y razón (ciencia), sigue formando parte de la «cuadratura del círculo». Y parece lamentar Flores D'Arcais la habermasiana revisión de la

<sup>3</sup> Cf. MARDONES, J. M.<sup>a</sup>, *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Barcelona: Anthropos, 1998; Más recientemente, J.A. Estrada ha realizado un excelente estudio sobre la religión en Habermas, en el contexto global de su obra, hasta 2004, abarcando la teoría de la acción comunicativa, y la ética comunicativa, siendo un trabajo imprescindible para valorar la evolución del pensamiento habermasiano hasta el presente. Porque hasta entonces la cuestión religiosa estaba vinculada al problema de la justicia y la paz, y Habermas aún defendía una posición más «racionalista», como muy bien expone Estrada, en contraste con el pensamiento de J. B. Metz, M. Horkheimer o W. Benjamin. Es a partir de este fecha cuando los escritos de Habermas son más permeables a las posibles e imprescindibles aportaciones de la religión en el horizonte de la discusión ético-política. Y buena prueba de ello es la polémica con P. Flores D'Arcais. Pero el propio Estrada subrayaba la tensión o tendencia hacia la que ya apuntaba el diálogo, cada vez más intenso, de Habermas con la teología, así como su creciente interés por los problemas metafísicos con significado religioso. ESTRADA, J. A., *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Madrid: Trotta, 2004, pp. 24-30; 205-219. J. Conill y D. Moratalla, también se han hecho eco del último Habermas, en dos excelentes trabajos, CONILL, J., «Racionalización religiosa y ciudadanía post-secular en Habermas», en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información filosófica*, vol. 63, (2007), 571-581; MORATALLA, D., «La edad hermeneútica de la moral: la traducción de lo sagrado en Habermas, Taylor y Ricoeur», en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información filosófica*, vol. 66, 250 (2010), 909-937.

<sup>4</sup> MATE, R., «El debate Habermas / Flores D'Arcais», en *Claves de Razón Práctica* 181 (2009), 26-33; AGUIRRE, L. S., *Réplica a Paolo Flores D'Arcais* 182, (2009), 81-82.

<sup>5</sup> FLORES, P., «Once tesis contra Habermas», en *Claves de Razón Práctica* 179 (2008), 56-60; HABERMAS, J., «La voz pública de la religión. Respuesta a la tesis de Paolo Flores D'Arcais», en *Claves de Razón Práctica* (2008), 4-6; HABERMAS, J., y FLORES, P., «La religión en la esfera pública», en *Claves de Razón Práctica* 181 (2009), 7-21.

<sup>6</sup> Cf. HABERMAS, J., «La voz pública de la religión», *op. cit.*

Ilustración y de la Modernidad<sup>7</sup>. Visto lo visto, no es de extrañar que para Flores, el propio J. Ratzinger «vaya de la mano con esa “razón postsecular” habermasiana»<sup>8</sup>.

Según Flores, Habermas consideraría que pedir al creyente que se despidiera de sus argumentos religiosos es *oneroso* para él, y sería, además, injusto<sup>9</sup>. Para Habermas, el ciudadano creyente no tendría por qué renunciar al derecho a contribuir con sus razones religiosas (que Flores irónicamente llama «el argumento-Dios») al debate público. Pero la queja de Flores radica en que son tratados *asimétricamente* uno y otro: mientras el ciudadano religioso puede aferrarse a lo que para P. Flores no es sino la «sin-razón» del «argumento-Dios», el ciudadano no creyente tendría que justificar sus puntos de vistas con razones. Así que se le exigen razones al ciudadano no creyente, mientras que al religioso se le autoriza apelar al «argumento-Dios» en los debates, lo que para él es equivalente a permitirle enclaustrarse en un sencillo «porque sí, porque Dios lo quiere», es decir, «contra toda razón». De aquí que Flores concluya: «El uso público de la razón excluye el dogmático “Dios lo quiere” (...) Todos tienen que renunciar a sus presupuestos de valor, creyentes o no creyentes»<sup>10</sup>. El espacio público constituye, para Flores, un horizonte argumentativo común, que excluye los diferentes presupuestos de valor, a excepción del *ethos* cívico igualitario (aunque Flores no explica por qué), fundamento del Estado constitucional democrático. El uso público de la razón es, para Flores, contrario a la posibilidad de cualquier presencia de la religión en el discurso público. El «argumento-Dios» no puede formar parte, de ningún modo, de los debates en la esfera pública, y Habermas habría incurrido en una nueva *contradicción*: su republicanismo kantiano, que lo defiende *al mismo tiempo* que el derecho a que los creyentes puedan expresar y motivar sus convicciones en un lenguaje religioso, si no encuentran el modo de traducirlas a un lenguaje público. Como «el argumento-Dios» constituye, *per se*, una contradicción con el dar razones, Habermas tendrá que sacar las justificaciones religiosas fuera del proceso legislativo. Pero a juicio de Flores esto convierte a las justificaciones religiosas precisamente en *superfluas*. No pasa de ser un pensamiento cargado de buenas intenciones plantear la posibilidad de traducir a un lenguaje público los argumentos religiosos. En definitiva, Flores subrayará la contradicción-incomunicación en la que permanece atrapado el creyente, a saber, la *irracionalidad* del «argumento Dios». En efecto, apostilla: «Dicho sin perifrasis: el creyente, en cuanto creyente, no sabe dialogar racionalmente»<sup>11</sup>. No le vale a Flores la separación que hace Habermas entre el plano *formal* (institucional) y el *informal* a la hora de admitir a trámite las razones religiosas a un debate público entre ciudadanos, sencillamente porque no las considera razones. Y además de inviable, esto no es ni recomendable ni deseable<sup>12</sup>. De manera que lo que Flores sugiere es acabar con los discursos religiosos («irracionalmente argumentados»). De hecho, sería lo más lógico, a tenor de su lamento, que citáramos al principio de este trabajo: «La realidad, por lo demás (y lo *dramático* del problema) es que en la esfera pública *todos* (o por lo menos *demasiados*, y son cada vez más) invocan el nombre de Dios»<sup>13</sup>. Tal es la intolerancia de P. Flores para con lo religioso y, por ende, para cualquier presencia de lo religioso en la esfera pública.

<sup>7</sup> FLORES, P., «Once tesis», *op. cit.*, p. 56.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> E. Beltrán habla de «deshonestidad cognitiva», dado el esfuerzo que Habermas reclamaría a los ciudadanos laicos, para abrirse a las razones de los ciudadanos religiosos. Pero a nuestro juicio, en modo alguno se trataría de aceptar en los debates públicos argumentos que pudieran entrar en conflicto con la ciencia, por lo que no parece justo hablar de deshonestidad cognitiva. BELTRÁN, E., «Sobre dioses, derechos y leyes: la igualdad en el uso público de la razón», *Revista Internacional de Filosofía Política* 32 (2008), 47-62, 57. También son críticas con el enfoque habermasiano de la ciencia en su relación con la fe, LAFONT, C., «Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas's Conception of Public Deliberation in Post-secular Societies», en *Constellations*, 14/2 (2007), 236-256; y GUERRA, M.<sup>a</sup> J., «Postsecularismo, religiones y esfera pública», *Contrastes* suplemento 16 (2011), 317-330. A nuestro juicio, Habermas considera que la ciencia es la autoridad en *materia* científica, mientras que la religión tiene el derecho a expresarse sobre cuestiones que ya no son competencia científica, aunque lindan con la ciencia. La única exigencia racional que tiene cumplir la religión al respecto es *no contradecir* en sus argumentaciones al discurso científico (salvo que pudiera probarlo, y estaríamos ya ante una nueva teoría científica), es decir, el estado de conocimientos universalmente aceptado por la comunidad científica.

<sup>10</sup> FLORES, P., «Once tesis», *op. cit.*, p. 56.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>12</sup> *Ídem*.

<sup>13</sup> *Ídem*.

Para P. Flores, Habermas protege a los ciudadanos creyentes de ser obligados a actuar en contra de sus creencias. En cambio, no parece poner reparos a que los ciudadanos creyentes *impongan* normas al resto de los ciudadanos, por más que no compartan tales creencias. No es de extrañar que semejante acusación haya sembrado la perplejidad en el propio Habermas. Esta «protección» del creyente es peligrosa, al parecer de P. Flores, porque su no imponer «pesos mentales y psicológicos» a los creyentes, como pretende Habermas según P. Flores, puede acabar destapando la caja de Pandora de las intolerancias, pues acabaría legitimando *cualquier* intolerancia religiosa. La conclusión no puede ser otra que exigir el peso mental y psicológico a *todos* los ciudadanos, laicos y creyentes, para adaptar las «formas de vida» a las libertades constitucionales de *todos* los ciudadanos. Pero ello implica *erradicar el discurso religioso del espacio público*, habida cuenta de que todo argumento religioso (el «argumento-Dios») es en *sí mismo*, según P. Flores, irracional. Y sorprende que Flores no entienda el que Habermas exija *por igual* un esfuerzo en el dar razones tanto a creyentes, como a no creyentes. No obstante, si se parte de la premisa de que todo argumento religioso es irracional *per se*, el modo de combatir esa asimetría que Habermas propicia, según el italiano, será erradicar, sin más dilaciones, todo discurso religioso de la esfera pública. Tal es la conclusión de la tesis 6.<sup>a</sup>, y que Flores resume justo al comienzo de la 7.<sup>a</sup>: «La esfera pública será por lo tanto *pública*, un espacio simétricamente abierto a todos los ciudadanos, sólo si se mantiene libre de cualquier argumento-Dios»<sup>14</sup>. Según P. Flores, no se puede prohibir el hecho de recurrir al «argumento-Dios», pero resulta *indecente* en la esfera pública. Además, irónicamente, nos recuerda que es preciso «no pronunciar el nombre de Dios en vano», y ello por responsabilidad pública: «porque utilizarlo en la escena pública significa arrastrar el conflicto de las opiniones y la dialéctica democrática hacia el peligro de una interminable ordalía»<sup>15</sup>.

Según P. Flores, hay que renunciar a cualquier pretensión de Verdad ética. Salva, no obstante —aunque inconsistente e injustificadamente, pues no da razón alguna al respecto— la supuesta Verdad del patriotismo constitucional: «por lo que se refiere a la esfera pública, en resumen, en materia de valores, debemos limitarnos al mínimo denominador común democrático del patriotismo constitucional (que habrá que precisar). Todas las demás Verdades ético-políticas tienen pleno derecho de ser profesadas, y a motivar las existencias y las conductas, pero no pueden valer como argumento»<sup>16</sup>. En definitiva, cualquier fe puede profesarse en el ámbito privado, pero no tiene ningún derecho a incorporarse al debate en la esfera pública.

Sin duda, hay en el pensamiento y en la actitud de P. Flores contradicciones evidentes, pues, por un lado, se niega la Verdad ética, y por otro se acepta como Verdad ético-política el patriotismo constitucional, sin mediar justificación racional alguna en favor de esta Verdad mínima; y, sin embargo, acusa a la religión de falta de razones, y de su anclaje en el «irracional argumento-Dios». Pero además, según Flores D'Arcais debería estar prohibida toda publicación de temática religiosa, ya que es una indecencia que las «razones religiosas» entren a formar parte de la arena pública, y puedan alimentar cualquier debate público. Al fin y al cabo, sería permitir lo irracional en el ámbito público, es decir, supondría una total *indecencia* que los argumentos religiosos puedan saltar a la escena pública, y sería entonces necesario tomarse muy en serio la idea del *continuum* entre el plano *formal* (tribunales, parlamentos, administración pública) y el *informal* (entre ciudadanos), que él tanto esgrime contra Habermas. De manera que Flores parece contradictoriamente incurrir en la paradoja de lo que podríamos llamar nosotros el «inquisidor liberal». En su esquema resultaría muy difícil, en la teoría y en la práctica, garantizar los principios liberales de libertad religiosa, de pensamiento, de culto, de expresión, de formas de vida posible, si están inspirados en un credo religioso. Pero entonces, a nuestro juicio, los principios constitucionales —libertad e igualdad para todos— hacen agua por todas partes. ¿Es posible, como Flores pretende, salvar el Estado liberal democrático, excluyendo a la religión de la esfera pública? Habermas lo ha entendido a la primera. Sin embargo, Flores parece que no, pues su talante antirreligioso le impide razonar con equidad, porque, a nuestro entender, no sólo hay intolerancias religiosas que bloquean el pensamiento;

<sup>14</sup> Ídem.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>16</sup> Ídem.

éste se detiene, sencillamente, cuando hay un *freno* que lo impide, sea religioso o no. Y el planteamiento de Flores está inmerso en una *intolerancia laicista* para con todo lo religioso, que, en la práctica, acabaría alcanzando también a las *personas* que profesan tales credos. P. Flores lamenta la tesis de Habermas, según la cual, tanto el laicismo estrecho de miras, como en su otro extremo, el fundamentalismo religioso, comportan un serio riesgo para la *estabilidad* de la comunidad política, por la polarización de visiones del mundo. «El presupuesto cognitivo que puede salvar a la democracia de la deriva “cientifista”» sería para Habermas la «razón multidimensional no fijada únicamente en la relación con el mundo objetivo. Kant y Hegel serían sus dioses protectores»<sup>17</sup>. Pero para Flores no hay nada que temer en el cientificismo, al contrario de lo que piensa Habermas, quien, según Flores, parece haber abdicado de la razón en favor de la teología.

Puestos a temer, lo que sí teme D'Arcais es la presencia de cualquier elemento teológico en nuestra cultura. Por ello arremete, siempre que puede, contra Habermas, deslizando sus tesis hacia un maquiésmo antirracionalista, y cuando menos insólito en el filósofo alemán.

Habermas ha destacado la importancia que tienen las religiones como fuentes de *solidaridad* para la democracia, pues la solidaridad no puede imponerse *jurídicamente*<sup>18</sup>. Habermas, además, ha reconocido el papel de la religión como donadora de *sentido* para las quiebras existenciales de los individuos<sup>19</sup>. Y nuevamente P. Flores se encarga de emparentar las propuestas de Habermas en sus críticas al laicismo, con el pensamiento de J. Ratzinger, al que demoniza como absoluto anti-moderno: «Ratzinger ya ha traducido el laicismo de Habermas a un lenguaje católico: para que la democracia no se precipite en el nihilismo, todos —creyentes y ateos— tienen que comportarse *sicuti Deo daretur*. La completa inversión de la modernidad»<sup>20</sup>. De manera que la crítica habermasiana al laicismo estrecho, y el reconocimiento de la utilidad de la religión, como banco de sentido existencial, y como fuente de solidaridad, lleva a P. Flores a descalificar a un Habermas demasiado próximo a J. Ratzinger. Sólo habría raras excepciones en el discurso religioso, según D'Arcais, entre los teólogos, como D. Bonhoeffer (y los curas de calle que colaboran con la revista regentada por el propio P. Flores, *Micro Mega*). Pero para P. Flores no es necesario *correr riesgos*, «no hay necesidad de esa amenazadora ayuda», procedente de lo religioso. La democracia se defiende a sí misma, y los principios de justicia penetran en el tejido social, sólo con la aplicación del principio procedimental mínimo: «un voto por cabeza»<sup>21</sup>. P. Flores defiende la autonomía de la democracia liberal: «La democracia liberal es *autos-nomos*, soberanía de los ciudadanos para darse una ley por sí mismos. De los ciudadanos existentes concretamente, *de todos y cada uno*, no de una “voluntad general” abstracta, imprecisable y con riesgo totalitario. Un voto libre e igual presupone, sin embargo, condiciones materiales y culturales de autonomía *para todos y cada uno*»<sup>22</sup>.

Pero parece que a P. Flores se le olvida lo fundamental: que estos ciudadanos *concretos* puedan *libre* y autónomamente tener *creencias* religiosas, por lo que, ¿sacaremos fuera de la esfera pública tales creencias, y con ellas a los ciudadanos que las encarnan, sin más? Pero entonces su tesis de «un voto por cabeza» perderá la concreción, la individualidad que parece ponernos a salvo, según el propio Flores, de los fantasmas totalitarios. Tal vez P. Flores tenga *miedo a la libertad*, o a que otros la ejerzan. Flores quiere una libertad sin riesgos, una libertad amordazada, donde lo religioso (que es secundado por personas concretas con un modo propio de entender la vida) quede expulsado de lo público. Pero entonces cabría sospechar que el enfoque de Flores no disipe la sombra totalitaria que se cierne en torno a su confeso *laicismo beligerante*, con su simplista contraposición entre democracia y religión (vinculada al «argumento-Dios», al «ciego dogma», a la claudicación de toda «razón»). De poco han servido los esfuerzos de Habermas (heredero en esto de Kant) por mostrar —allí donde no se den el fanatismo o la superstición— la razonabilidad de la fe, y que el propio Habermas ha tratado de argumentar, tanto en el plano *cognitivo* —pues la fe, principalmente el jude-

<sup>17</sup> Ídem.

<sup>18</sup> HABERMAS, J., «Entre naturalismo y religión», *op. cit.*, p. 11.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>20</sup> FLORES, P., «Once tesis», *op. cit.*, p. 60.

<sup>21</sup> Ídem.

<sup>22</sup> Ídem.

o cristianismo, ha servido para modelar conceptos fundamentales como justicia, respeto, dignidad, derechos<sup>23</sup>—, como en el *motivacional*, pues la religión es, para el filósofo alemán, una indiscutible fuente de sentido y de solidaridad interhumanas, tan dañada y amenazada en nuestras, weberiana-mente hablando, «desencantadas» sociedades postmodernas, cada vez más *desolidarizadas* por el efecto devastador de los mercados y las formas de vida que comporta un capitalismo feroz, en progresiva expansión a escala global<sup>24</sup>. Y resulta irónico que todo el edificio de Flores se defiende sobre ese «voto individual concreto», mientras que la religiosidad del individuo es extirpada por él de la esfera pública, como si no fuera un rasgo *identitario* esencial para muchos ciudadanos concretos —«hombres de carne y hueso», como diría nuestro Unamuno—, con independencia de la fe que profesen. Sin negar que políticas sustanciales de bienestar, imparcialidad y pluralismo televisivo, como también educación permante, sean *pre-condiciones* del voto libre e igual<sup>25</sup>, compartimos con Habermas la tesis de que para que ese voto sea libre e igual, y verdaderamente sea un reflejo de la personalidad *íntegra*, tanto la conciencia laica, como la conciencia religiosa, han de poder integrar, con pleno derecho, el núcleo de su personalidad total, en su condición de conciencias individuales intrasferibles, irrenunciables e inextirpables. Pero la esencia de la propuesta de Flores parece quedar al descubierto: para llevar a efectividad máxima a la democracia bastaría con garantizar esas precondiciones de las que hablaba en la Constitución. O sea, según Flores el remedio para los déficits de las actuales democracias ha de venir sólo de dar un mayor respaldo constitucional a tales pre-condiciones. Pero según la sesgada interpretación que hace Flores de Habermas, éste habría pedido «auxilio» a las religiones, en vez de ver la solución en tales precondiciones socio-culturales. Como si las religiones no formaran parte, claro está, de dicho acervo socio-cultural, al parecer del comentario de P. Flores<sup>26</sup>.

Acorde con el deseo de Flores de reforzar la democracia real, sostiene que sus déficits se resuelven sin reconocer ningún papel fundamental a la conciencia religiosa, como si defiende Habermas, para quien no debemos desaprovechar la riqueza de las aportaciones culturales procedentes de la religión, precisamente para fortalecer la democracia<sup>27</sup>. Pero Flores, sencillamente, saca del circuito sociocultural a las religiones, sin explicar cómo salvaguardamos *políticamente* los derechos de libertad de conciencia, culto y expresión en materia religiosa. Por otra parte, Flores, también rechaza la religión en el plano *motivacional* —que implica «correr riesgos» rechazando sus posibles aportaciones—, por más que estemos, como dice Habermas, en tiempo de sequía axiológica. De manera que donde Flores ve un «riesgo innecesario», Habermas ve potenciales «fuentes de sentido y de solidaridad», y, por tanto, de cohesión social y refuerzo del *ethos* cívico democrático, al favorecer el estrechamiento de los vínculos interpersonales, más allá de los frágiles lazos del mero *modus vivendi* de individuos atomizados, egoístas. Flores saca del circuito cultural a las religiones, sin explicar en qué consisten entonces los derechos asociados a la libertad de creencia, culto y expresión, a la vez que no toma en cuenta el *hecho fundamental* de que detrás de las religiones hay *personas concretas*, que son el sujeto y el término último de toda democracia; personas que tienen unas creencias, y que tratan de pensar, expresarse y actuar con arreglo a tales creencias, por poco que las compartamos. Y tal vez ahí radique el sentido y el significado de la *tolerancia*, entendida no como una virtud fácil, o como mera indiferencia, sino como virtud cívica, difícil y exigente, que brota del íntimo *conflicto de razo-*

<sup>23</sup> HABERMAS, J., *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid: Trotta, 2001, 183-184.

<sup>24</sup> HABERMAS, J., y FLORES, P., «La religión en la esfera pública», *op. cit.*, 218-219. Para Habermas, una secularización descarrilada, sin límites, sin capacidad para incorporar los valores de los que se nutre la solidaridad (y en esto, las tradiciones religiosas tienen mucho que decir) acabará minando los fundamentos de un Estado democrático de derecho, tanto a escala nacional como mundial, en donde únicamente se impondrá la ley del mercado, y la política del más fuerte. HABERMAS, J., «Pluralismo y moral», *Revista de la Academia* 10 (2005), 379-388.

<sup>25</sup> FLORES, P., «Once tesis», *op. cit.*, p. 60.

<sup>26</sup> Ídem.

<sup>27</sup> HABERMAS, J., «Pluralismo y moral», *op. cit.*, p. 387.

<sup>28</sup> TOSCANO, M., «La tolerancia como conflicto de razones», en J. RUBIO, J. M.<sup>a</sup> ROSALES y M. TOSCANO (eds.), *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Madrid: Trotta, 2000, 171-188. Como muy bien ha visto D. Moratalla, frente a una tolerancia liberal (neutralidad de los poderes públicos y respeto a la esfera pública) en Habermas asistimos a una tolerancia post-liberal que acepte en la sociedad la complejidad polifónica de las voces, superando la mera condescendencia liberal, y proponiendo una forma más exigente de reconocimiento mutuo, de mutua apreciación. Cf. MORATALLA, D., *op. cit.*, p. 919.



nes de quien tolera<sup>28</sup>. Sin embargo, Flores desestima, injustificadamente, la importancia *individual* concreta o personal, pero también la dimensión democrática y social, que puede desplegar la religión. No obstante, P. Flores no da *razones políticas* para tal exclusión de la esfera pública, y esto es aún más grave, pues dicha exclusión no parece *consistente* con la tradición cultural y política que el propio Flores dice defender. Para Habermas, en cambio, la aportación de la religión al fortalecimiento democrático es esencial<sup>29</sup>, rentabilizándola en favor de su proyecto de llevar a la Ilustración, y sus demandas emancipatorias, a una nueva plenitud, tras un proceso de revisión crítica de los propios límites de la Ilustración, tal y como veníamos entendiéndola; revisión insoslayable, habida cuenta del sangriento historial del siglo xx, perpetrado con la ayuda de la razón instrumental. Sin embargo, para P. Flores, la religión no tendría *nada* que aportar al fortalecimiento de una cultura de la libertad y de la igualdad; antes al contrario, es tachada por Flores como el reino del «argumento-Dios», léase sin más, del dogma y la imposición. Y las aportaciones posibles de la religión constituyen meramente un «riesgo» que no debemos correr, algo que debería extirparse o silenciarse, aunque Flores no pueda explicar la consistencia *política* de semejante disección y amputación. Pues su propuesta es la del aislamiento radical de la democracia respecto de cualquier aportación cultural-religiosa, mas con total desconsideración a la dimensión *personal* y *política* que hay detrás de semejante cirugía. Y fiel a su retórica política «progresista», P. Flores no podía cerrar el círculo de sus amañadas once tesis contra Habermas sin un último y subliminal golpe de gracia. Y por ello se reserva para el final sugerirnos la estrecha afinidad entre las ideas de J. Habermas y J. Ratzinger<sup>30</sup>.

En nuestra opinión, y contra lo que piensa Flores de Habermas, todos los esfuerzos teóricos de éste pretenden que la democracia gane más realidad en todos los niveles: político-institucional, personal, social y cultural. Y por ello aprovecha el caudal democrático que puede hallarse en el horizonte axiológico promovido por las religiones. J. Habermas las considera como fuentes de sentido y solidaridad para los ciudadanos creyentes, y defiende además que *políticamente* hablando no hay razones para excluirlas de la esfera pública; antes al contrario, debemos *incluirlas*, y ello por razones estrictamente *políticas* de consistencia con la libertad de creencia y de culto. Y aún habría más razones. Podemos y debemos aprovechar el caudal de sentido y solidaridad que hay en ellas y que, sin duda, puede contribuir al fortalecimiento de la democracia, y a la construcción de un universalismo ético igualitario<sup>31</sup>, siendo un elemento fundamental de cohesión humana, en un mundo que se ha convertido en un *hiper-mercado-global*, dramáticamente más desolidarizado que nunca<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Y no sólo en el ámbito nacional, sino en el del derecho y las relaciones internacionales. Y aquí, la aportación de un filósofo cristiano, como lo fue I. Kant (y su ética y política de la dignidad), resulta fundamental. HABERMAS, J., «El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos», *Dianoia* vol. LV, 64 (2010), 3-25.

<sup>30</sup> «Sin condiciones socio-culturales de autonomía, el voto como instrumento de democracia se destiñe, se extingue (como bien saben todos los populismos y plebiscitarismos).

Habermas, en vez de afrontar el problema de las democracias actuales, es decir, el déficit de democracia producido por políticas anti-libertarias y/o de conformismo cultural y social, es decir, antidemocráticas aunque sean mayoritarias, pide auxilio a las religiones para que aporten un suplemento del alma, de sentido común y solidaridad. Pero de esa forma elude la cuestión: la lucha por la democracia dentro de la democracia, contra las fuerzas del privilegio y del conformismo que la reducen a un *flatu vocis*.

El secreto del riesgo de “tierra baldía” no es el desencanto, ni el relativismo de los valores, ni la presunta aridez laica de la democracia, sino la democracia inacabada -legal, social, cultural y políticamente. Efectivamente, no hay religión que pueda salvarla si la democracia no se nutre cotidianamente de políticas de igualdad-para-la-libertad y de libertad-para-la-igualdad.

Por todo ello no es con una autocrítica de la Ilustración sino más bien con su cumplimiento; no es con el temor al desencanto —es decir, al *autos-nomos* del hombre, al que Ratzinger con coherencia anti-ilustrada imputa los totalitarismos del siglo pasado y los males del actual— sino con su radicalización en democracia radical, como puede afrontar la modernidad las contradicciones, las injusticias y los peligros que genera, fundamentalismos y nihilismos incluidos». FLORES, P., «Once tesis», *op. cit.*, p. 60.

<sup>31</sup> PANEA, J. M., «Solidaridad, respeto y democracia. A propósito de la cuestión religiosa en J. Habermas», en *Contrastes* suplemento 16, Málaga (2011), 331-344. HABERMAS, J., «Israel o Atenas», *op. cit.*, pp. 183-184.

<sup>32</sup> HABERMAS, J.; REDER, M., y SCHMIDT, J., *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, Barcelona: Paidós, 2009, pp. 218-219.

### 3. LA RÉPLICA DE HABERMAS: LA VOZ PÚBLICA DE LA RELIGIÓN

Para Habermas, hablar de modernidad es hablar de Estado secular y de pluralismo religioso, como lo será también para Ch. Taylor<sup>33</sup>. Las guerras de religión condujeron al pluralismo y la tolerancia, única vía posible para poner fin a tanta sangría. Y las minorías religiosas adquieren derechos:

«El carácter secular del Estado era una condición necesaria, pero no suficiente, para garantizar a todas las personas *iguales* derechos de libertad religiosa. Para los ciudadanos creyentes no era suficiente con acogerse a la benevolencia de un poder estatal secularizado que se digna a transigir con la minorías. Únicamente un Estado *liberal* protege la libertad religiosa como un *derecho humano*»<sup>34</sup>.

Las dos revoluciones del siglo XVIII, (americana y francesa) trajeron el Estado constitucional, donde el poder estatal secularizado queda vinculado al liberalismo y a la democracia. Pero la democracia no sólo exige la *obediencia* a la ley, sino el reconocimiento práctico de la *constitución*, que no basta imponer legalmente, sino que tiene que echar raíces en la conciencia ciudadana. La democracia necesita estar reforzada por buenas razones y convicciones, por un *ethos cívico democrático*. Locke, Rousseau, y Kant marcan la senda. Las razones religiosas se abandonan en pro de argumentos que son accesibles para todos. A partir de la Ilustración, las tradiciones religiosas «tuvieron que entender que la política y la sociedad se basan en representaciones seculares fundamentadas de manera autónoma»<sup>35</sup>. Hasta aquí, nos dice Habermas, el *significado jurídico* de la separación Iglesia-Estado. Y, sin embargo, advierte: «Pero no deberíamos confundir en ningún caso la secularización del poder social estatal con la secularización de la sociedad»<sup>36</sup>. Ciertamente, las comunidades religiosas se han ceñido preferiblemente a una labor pastoral, y la praxis de la religión se ha replegado fundamentalmente al ámbito íntimo. Pero que estemos en una sociedad en la que las comunidades religiosas viven, cada vez más, en un entorno fuertemente secularizado, no debe llevarnos a la conclusión de la *pérdida de significado* de la religión, ni en la esfera pública política, ni en el ámbito social y cultural, ni en el estrictamente personal. Tanto es así, que Habermas reconoce que la voz pública de la religión debería poder escucharse como *una más* en medio de la *polifonía de las voces*, dada la complejidad de las cuestiones y debates sobre temas éticos actuales, y habida cuenta de que no es sencillo, ni tal vez posible, en tales asuntos, determinar la posición exacta, respecto a dónde «se halla la Verdad», pues en dichos problemas confluyen conflictos de valores que requieren también una respuesta política compleja<sup>37</sup>. Es, pues, inexcusable preguntarse por el lugar de la religión en la esfera pública, y debatir «la voz pública de la religión». Podríamos estar

<sup>33</sup> Como ha subrayado D. Mortalla, ambos coinciden en la importancia de integrar lo sagrado, si bien uno en el ámbito de lo político (Habermas), y otro en el de lo cultural (Taylor). MORATALLA, D., *op. cit.*, p. 921. Cf. también, J., HABERMAS; TAYLOR, CH.; BUTLER, J., y WEST, C., *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid: Trotta, 2011.

<sup>34</sup> HABERMAS, J., *La voz pública de la religión, op. cit.*, p. 4.

<sup>35</sup> *Ibidem.*, p. 5.

<sup>36</sup> *Ídem.*

<sup>37</sup> «Independientemente de su peso cuantitativo, las comunidades religiosas pueden pretender tener un "lugar" en la vida de las sociedades modernas. Pueden influir en la formación de la opinión y la voluntad pública con contribuciones relevantes, ya sean convincentes o chocantes, en los correspondientes temas en cuestión. Nuestras sociedades pluralistas, en lo que concierne a las visiones del mundo, conforman una caja de resonancia sensible para tales intervenciones, porque se encuentran cada vez más a menudo escindidas por conflictos de valores que requieren de regulaciones políticas. Las comunidades religiosas pueden afirmarse en la vida política de las sociedades como comunidades de interpretación. En las polémicas sobre la legalización del aborto o de la eutanasia, sobre las cuestiones de bioética de la medicina reproductiva, sobre las cuestiones de la protección de los animales y del cambio climático, en todas estas cuestiones y en similares el estado de la argumentación es tan intrincado que en absoluto puede vislumbrarse de antemano qué parte puede invocar las intuiciones morales correctas», *ibidem*, p. 6.



tentados de rechazar o de poner trabas a dicha participación, y esto como una exigencia del Estado constitucional (con variaciones, J. Rawls, R. Audi, o P. Flores)<sup>38</sup>. Pero Habermas no comparte tal criterio restrictivo, porque, entre otras cosas, y en un plano estrictamente cognitivo, nos estaríamos privando innecesariamente de contenidos o de razones que pueden, sin duda, mejorar el debate público. ¿Por qué suprimirlos antes de someterlos a discusión? ¿Por qué privarnos de su «voz» si pueden contribuir al debate público? Por ello, los ciudadanos seculares no deberían cerrar el paso a tales ideas, sino valorar en qué medida son aprovechables, defendibles, máxime en los temas que hacen referencia a los ámbitos más vulnerables de la convivencia social<sup>39</sup>. De aquí que Habermas proponga separar las esferas *formal* (parlamentos, tribunales, ministerios, administraciones en general) y la *informal*, distinguiendo así los procesos institucionalizados de deliberación y toma de decisiones (donde rige la estricta separación «Iglesia - Estado»), de los informales. En tal sentido, afirmará Habermas, si por un lado el Estado puede y debe dejar fluir la libre discusión en los ámbitos informales, que deberían ser traducidos a un lenguaje accesible para todos, hasta donde sea posible, las decisiones que se tomen, procedan de donde procedan, tendrán que argumentarse estrictamente con razones públicas. Sólo estas *razones públicas* pueden garantizar que determinadas opiniones religiosas de una mayoría no se conviertan en *tiranía religiosa*. De manera que, para Habermas, no habría nada que temer de las opiniones religiosas, cuando se convierten en decisiones políticas, si pueden *expresarse y justificarse* en un lenguaje público, accesible para todos<sup>40</sup>. En una palabra: no hay que acallar las voces religiosas, sino simplemente demandar que puedan *traducirse* a un lenguaje y argumentación públicos, cuando se trate de decisiones jurídico-políticas aplicables por el poder ejecutivo, legislativo, o judicial<sup>41</sup>.

En resumen, según Habermas, se deben *permitir los debates informales*, sin reprimir ninguna voz, ni rechazar ninguna aportación que pueda enriquecer la complejidad de tales debates, que deberían desplegarse y traducirse, hasta donde sea posible, a razones públicas, es decir, a un lenguaje accesible para todos, creyentes y no creyentes. Sólo cuando llegue el momento de las *decisiones jurídico-políticas*, éstas tendrán que argumentarse y justificarse estrictamente con *razones públicas*<sup>42</sup>. Por otra parte, contra un uso fanático de la religión, Habermas advierte: negarse a argu-

<sup>38</sup> Ídem.

<sup>39</sup> «Yo mismo tiendo a mantener abierta la comunicación política en el espacio público para cualquier contribución, sea cual fuera el lenguaje que presente. (...) Existe también una razón funcional para ello, a saber: que no deberíamos reducir precipitadamente la complejidad de la diversidad de las voces públicas. El estado democrático no debería disuadir ni a los individuos ni a las comunidades a la hora de expresarse espontáneamente porque no puede saber si de lo contrario a la sociedad se le priva de posibles reservas de fundación de sentido e identidad.

Especialmente en referencia a ámbitos vulnerables de la convivencia social, las tradiciones religiosas disponen de la fuerza para articular intuiciones morales. ¿Por qué los ciudadanos seculares no pueden reconocer intuiciones propias en el contenido de verdad de las expresiones de fe, sean ocultas o reprimidas?», ídem.

<sup>40</sup> HABERMAS, J., «Entre naturalismo y religión», *op. cit.*, pp. 136-137, 140-141 y 145.

<sup>41</sup> «Posibles contenidos de verdad de las contribuciones religiosas pueden fluir de modo efectivo mediante decisiones vinculantes de la política si alguien los captura y los traduce a una argumentación accesible para todos. Si el dominio del Estado, que dispone de los medios de violencia legítima, se abre a la discusión entre las diversas comunidades religiosas, el gobierno podría llegar a ser el órgano ejecutivo de una mayoría religiosa que impone su voluntad a la oposición. En el Estado constitucional es una exigencia de legitimación que las decisiones políticas *aplicables por el Estado* se formulen en un lenguaje que todos los ciudadanos puedan comprender. Además tienen que poder ser justificadas de una manera igualmente comprensible para todos los ciudadanos. El poder democrático de la mayoría se convierte en tiranía religiosa si una mayoría en el proceso de elaboración de leyes y en el de su aplicación se empeña en usar argumentos religiosos y se niega a proporcionar cualquier tipo de fundamentación públicamente accesible, que la minoría sometida, ya sea ahora secular o de una creencia diferente, puede juzgar a la luz de criterios válidos universalmente». HABERMAS, J., «La voz pública de la religión», *op. cit.*, p. 6.

<sup>42</sup> Para C. Lafont, en cambio, el asunto no es tan sencillo, porque también los debates informales acaban teniendo consecuencias políticas y jurídicas, por lo que habría que llegar a una compromiso ético de *mutual accountability*. Frente a Rawls, que excluye el lenguaje religioso de todo debate público, y frente a Habermas, C. Lafont afirma que todo se complica cuando los ciudadanos religiosos pretenden imponer sus ideas concernientes a *políticas coactivas* que han de tener validez para *todos*. Los ciudadanos podrían apelar a sus creencias religiosas, pero

mentar públicamente implicaría caer en una tiranía religiosa, lo que resultaría totalmente inaceptable<sup>43</sup>. Por ello, es necesario siempre diferenciar dos circunstancias: el hecho de ser *ciudadanos*, del hecho de ser *creyentes*. Y si los creyentes se comportan como ciudadanos en la defensa de sus ideas religiosas; si son capaces de justificar con argumentos públicos (hasta donde les sea posible dicha traducción en los debates informales) sus propias creencias, no podemos reprocharles que estén socavando la necesaria separación Iglesia - Estado, y no hay nada que objetar, siempre que con sus ideas no cuestionen el respeto al marco constitucional. De ello depende toda su legitimidad para hacerse oír. No habría, pues, nada que reprocharles, ni que temer, ya que habrían pasado la prueba de la pública argumentación (traduciendo sus creencias a un lenguaje accesible para todos, hasta donde les sea posible), y de la consistencia constitucional de sus creencias<sup>44</sup>. Ahora bien, Habermas rechaza *moralmente* las prácticas coactivas en las que pudieran incurrir algunas Iglesias, si pretenden *dirigir* políticamente a sus feligreses, en vez de respetar su autonomía como *ciudadanos*. Y cita como ejemplo la carta pastoral con la que desde el púlpito se pidió el voto para Adenauer<sup>45</sup>. Por ello, Habermas insistirá en que, en este sentido, no podemos perder de vista *el principio fundamental de la separación Iglesia-Estado, siendo esencial el respeto a tal separación por ambos lados*, habida cuenta de que también las distintas iglesias tienen culturas políticas muy diferentes<sup>46</sup>. ¿Por qué entonces tanta inseguridad y «riesgo», tanto rechazo de y tanta desconfianza respecto de lo religioso, como muestra P. Flores? Habermas reconoce que «culturas muy diferentes» *inspiran* actitudes muy distintas ante la problemática religiosa en la esfera pública: el patriotismo religioso americano, la *laïcité* francesa, o la cultura católica en Italia. Pero Habermas se siente más próximo a la perspectiva cultural alemana, donde hay una *apertura constructiva al hecho de la pluralidad religiosa*, por ser la más consistente política y humanamente, además de ser la más recomendable, en términos de cohesión social y de fortalecimiento de los vínculos democráticos, siendo para ello fundamentales el principio de separación Iglesia-Estado, y el respeto al marco constitucional<sup>47</sup>.

#### 4. P. FLORES D'ARCAIS: PREJUICIOS E INCONSISTENCIAS. HABERMAS Y LA POLIFONÍA DE LAS VOCES EN EL ESPACIO PÚBLICO

Posteriormente a su escrito, «La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de P. Flores D'Arcais», el propio P. Flores ha replicado con un nuevo texto, y Habermas ha vuelto a redactar

para responder a las objeciones que reciban *tendrían que expresarse en un lenguaje estrictamente público y demostrar la consistencia de su fe con los principios constitucionales de libertad e igualdad para todos*. LAFONT, C., «Religion and the Public Sphere: What are the Deliberative Obligations of Democratic Citizenship?», en C. CALHOUN E. MENDIETA y J. VANANTWERPEN (eds.), *Habermas and Religion*, Cambridge, UK: Polity Press, 2012. Pero a nuestro entender, por difíciles que puedan ser estos diálogos entre creyentes y no creyentes, no hay alternativa a los mismos en la esfera pública, y solo nos cabe esperar perseverar en tal dirección, y más tarde, o más temprano, cosechar sus irrenunciables frutos en el contexto de una cultura política post-liberal de respeto mutuo.

<sup>43</sup> HABERMAS, J., «La voz pública de la religión», *op. cit.*, p. 6.

<sup>44</sup> «Equipados con esta comprensión básica de la relación Iglesia - Estado volvamos ahora la mirada hacia las comunidades religiosas que quieren una agenda propia en la esfera pública política y quieren impedir políticas que niegan sus propias creencias: ¿socavan con ello la separación Iglesia - Estado? Depende de cómo estos actores religiosos comprendan y practiquen su papel. Si actúan como una suerte de "comunidad de interpretación" en el interior del marco constitucional, se limitarán a la propagación de los argumentos comprensibles y plausibles universalmente, en vez de emplear argumentos de tipo dogmático. Preferirán, pues, invocar argumentos tales que apelen igualmente a las intuiciones morales tanto de los propios seguidores como de los no creyentes en otras religiones», *ídem*.

<sup>45</sup> *Ídem*.

<sup>46</sup> «En las sociedades occidentales encontramos una gran diversidad de regulaciones jurídicas que deben poner en práctica un único principio: mantener al Estado y a la Iglesia separados uno del otro. Por lo demás, las iglesias y las comunidades religiosas están insertas en culturas políticas muy diferentes», *ídem*.

<sup>47</sup> «Admito que mi modelo se adecua mejor a la cultura política de Alemania que hoy día está impregnada de la benevolencia del Estado hacia las comunidades religiosas de los protestantes, los católicos y los judíos (mientras que la posición del Islam aún resulta conflictiva). Pero de estas reacciones disonantes podría concluirse también que tal propuesta no es tan abstracta, sino que, por el contrario, precisa una generalización más amplia», *ídem*.

una *segunda respuesta*, recogiendo ambos trabajos bajo el título «La religión en la esfera pública». Habermas nos recuerda la perplejidad que en él causaron las *once tesis*: «Al leerlas me he preguntado a menudo a quién pretendía referirse el autor»<sup>48</sup>. No cabe duda de que ambos filósofos defienden el Estado democrático de derecho, la igualdad, la lucha contra toda forma de discriminación, la separación de Iglesia - Estado, y que ambos condenan la violencia ilegítima, el fanatismo, el fundamentalismo, y cualquier forma de pensamiento o actuación basadas en la intolerancia. ¿Qué es, pues, lo que lleva a P. Flores a disparar sus dardos contra Habermas? Parece que P. Flores estuviera aquejado de un insalvable prejuicio contra todo lo religioso como tal, que le incapacitaría para valorar, con ecuanimidad, el alcance de la aportación de la propuesta de Habermas al respecto. Habermas admite expresamente el contenido esencial de la tesis once: sin condiciones materiales y culturales que hagan posible los derechos de participación política, la constitución democrática no será sino mera fachada. Teniendo en cuenta los efectos que la globalización produce sobre la desigualdad social, no podemos ignorar que «los presupuestos políticos-culturales siguen siendo no menos importantes que los presupuestos socioeconómicos»<sup>47</sup>. Pero parece que para Flores la religión no forma parte de las condiciones sociales y culturales que él tanto valora. Además, los desacuerdos entre ambos se refieren al rol público de la religión. Desacuerdos, en suma, que cabe desgranar sobre los siguientes temas: el concepto deliberativo de política; el monoculturalismo confesional italiano; y la mentalidad del secularismo. Pero según Habermas, P. Flores no puede aportar justificación a su idea de democracia deliberativa, dado el enfoque *no cognitivista* que adopta. Además, su *no cognitivismo* y su positivismo jurídico le impiden comprender la aportación *crítica* que puede desarrollar la voz pública de los ciudadanos, también inspirada en razones y creencias religiosas, en un mundo gobernado por los medios de comunicación de masas y los mercados:

«Sin embargo, su octava y novena tesis revelan una concepción “no cognitivista” de las normas morales y de los valores éticos, una concepción positivista del derecho, una concepción voluntarista de la democracia. Se trata de presupuestos filosóficos que no son conciliables con el núcleo deliberativo del procedimiento democrático. Más bien impiden comprender las funciones que, en una esfera pública dominada por los medios de comunicación de masas, tienen que cumplir las voces políticas de los ciudadanos (el uso público de la razón, como habría dicho Rawls en línea con Kant) si se quiere que la política conserve su carácter democrático también en las sociedades colonizadas por el mercado»<sup>50</sup>.

Probablemente ésta sea la objeción más directa que lanza Habermas al programa de P. Flores, que tendría que poder rebatir. Al proceso democrático, apunta Habermas, no le basta «verificar» los valores; se trata de enfocar los problemas desde el perfil pragmático del *igual interés de todos*, y el perfil de la *justicia igual para todos*. Si vemos la política desde estas dos perspectivas, apuntará Habermas, la formación democrática de la voluntad tiene un *contenido cognitivo* inexcusable. El procedimiento democrático es legítimo en la medida en que los ciudadanos sean capaces de una *formación discursiva de la opinión*, y si son capaces de llegar a conclusiones *razonables*. Y para Habermas lo importante es no rechazar la tradición filosófica, ni religiosa, como fuentes de inspiración que nutran el debate, cognitivamente hablando. Habermas cuestiona el rechazo que desde una mentalidad secularista y estrecha se hace al posible legado de la tradición, en su sentido más amplio. Legado que debemos, no obstante, *apropiarnos críticamente*: «Así se explica el papel fundamental que puede asumir una esfera pública no deformada y una tradición no desecada por el cientifismo. Ese papel hace posible la apropiación crítica de contenidos vitales»<sup>51</sup>.

La esfera pública liberal, dice Habermas, es esa periferia ágil y flexible que rodea la más pesada esfera central del Estado, permitiendo que la comunicación *circule* entre la sociedad civil y las instituciones estatales competentes para adoptar medidas vinculantes<sup>52</sup>. A su vez, continúa Habermas, la sociedad civil está imbricada en una determinada cultura política, y la *cultura política libe-*

<sup>48</sup> HABERMAS, J., P. Flores, *La religión en la esfera pública*, op. cit. p. 7.

<sup>49</sup> Ídem.

<sup>50</sup> Ídem.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>52</sup> Ídem.

ral constituye una especie de sedimento geológico compuesto de razones empíricas, éticas y morales, que afloran en las discusiones públicas. Por otra parte, las culturas dependen de sus tradiciones, y de su disponibilidad para una revisión incesante. Y he aquí que las religiones, las Iglesias, pueden jugar su papel fundamental en este «sedimento geológico cultural», haciendo una aportación muy valiosa, siempre que hagamos de ellas una recepción crítica, como «comunidades de interpretación», y siempre dentro del respeto al marco constitucional<sup>53</sup>.

Pero además de su potencial cognitivo, en tanto herederas de un valioso acervo cultural, las religiones son una importante fuente de sentido y de solidaridad, máxime en tiempos como los actuales, de tierra baldía, de sequía axiológica; en un mundo en el que las ideologías en favor de los más desfavorecidos parecen estar cada vez más colapsadas, o amenazadas por la omnipotencia de los mercados, y por una cultura centrada en el éxito individual; un mundo, en fin, en el que los más débiles cada vez tienen menos cabida. Otra razón más, sin duda, para dejar un espacio a la religión en la esfera pública, y dar, así, voz a los sin voz:

«Sobre todo desde que ha quedado interrumpida la tradición del movimiento obrero, y desde que se han congelado todos los movimientos progresistas, vemos cómo se va atrofiando —en las sociedades tardocapitalistas que premian únicamente a quien aspira al éxito individual— toda sensibilidad clínica hacia las patologías sociales, hacia el fracaso de los proyectos existenciales, hacia la laceración de los contextos de vida»<sup>54</sup>.

Además, por razones estrictamente políticas, Habermas insistirá en que en las sociedades pluralistas, los conflictos de valor han de ser regulados también *políticamente*. Y en tal sentido, las «comunidades de interpretación» tienen pleno derecho a salir a la luz pública. Y por ello, también deberíamos mostrarnos más receptivos, más *abiertos* a las ideas que puedan proceder de ellas, sin descuidar la actitud crítica, máxime cuando muchas de las cuestiones que se debaten, ni son sencillas, ni se sabe *a priori* cuál es la «solución correcta». Y de aquí la necesaria apertura intelectual que reclama Habermas. Dudando mucho de que los intelectuales de izquierdas en Italia, entre los que se encuentran P. Flores y su revista *MacroMega*, sean capaces de frenar, por sí mismos, la *despolitización de la opinión pública*, impulsada por las televisiones de Berlusconi, Habermas puntualiza y aclara su posición al respecto:

«En cualquier caso, no deberían negarle a las Iglesias y a las comunidades religiosas el derecho, o la capacidad, de intervenir con aportaciones sustanciales a la discusión sobre la legalización del aborto y la eutanasia, sobre cuestiones bióticas de la medicina reproductiva, sobre la tutela de la biosfera y sobre el control del clima. Por lo que a mí respecta, yo a menudo adopto posiciones alejadas de las de las Iglesias. Y, sin embargo, en los problemas de ese tipo, el marco argumentativo es tan complejo que nunca se puede saber *a priori* qué partido está apelando a las intuiciones morales correctas. Sobre los ámbitos vulnerables de la convivencia social, las tradiciones religiosas tienen la fuerza de articular intuiciones morales de manera lingüísticamente convincente»<sup>55</sup>.

Habermas reconoce que Alemania (pluriconfesional) e Italia (católica) son culturas políticas diferentes, pero ambas comparten el principio constitucional de separación Iglesia - Estado. Por otra parte, cuando las Iglesias se dirigen no sólo a sus creyentes, sino a *todos* los ciudadanos, hacen bien en emplear argumentos asumibles *por todos*; y si se dirigen a los miembros de su Iglesia, éstas

<sup>53</sup> «En esa formación democrática y deliberativa de la voluntad, las Iglesias pueden perfectamente participar a condición de adoptar el papel —y limitarse a él!— de “comunidades de interpretación” en la esfera pública política. A través de sus comunidades de culto, las Iglesias disponen de fuertes raíces en la sociedad civil, alimentándose además de las fuentes de la historia. Con sus refinadas técnicas de interpretación de los textos sagrados, se presentan como las herederas naturales de esas cuatro o cinco religiones mundiales que, a partir de la era axial, no cesan de plasmar los modelos culturales de las grandes civilizaciones. En la vida religiosa de las comunidades puede hallarse aún intacto algo que en otras partes se ha perdido, y que ni siquiera las competencias profesionales de los médicos y psicólogos pueden restablecer fácilmente: me refiero a las capacidades expresivas y receptivas suficientemente diferenciadas para aprender los aspectos de una vida “equivocada”, ídem.

<sup>54</sup> Ídem.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 9.

moralmente tampoco deben coaccionar *políticamente* a sus feligreses, comprometiendo sus conciencias, como ocurrió en tiempos de Adenauer, y a lo que ya hemos aludido<sup>56</sup>.

Por todo ello, Habermas trata de poner siempre un *filtro*: si bien en los medios *informales* todas las ideas tienen pleno derecho a circular en los más diversos foros de debate, cuando se trate de ideas que pretendan entrar en el escenario público *formal*, y de adquirir una concreción política o legal, éstas tendrán que poder justificarse exclusivamente con *razones públicas*, y, por tanto, mediante *un lenguaje accesible para todos*, y, por supuesto, siempre dentro del respeto al marco constitucional. De manera que Habermas se desmarca de la línea abierta por Rawls, y radicalizada por P. Flores, que trata de excluir lo religioso del ámbito público. Para ello, insistirá en la diferenciación entre lo *informal* de los debates entre los ciudadanos (medios de comunicación, asambleas, etc.), y lo *formal* de otros debates (ministerios, parlamentos, etc.). Se trata, pues, de una demarcación que afecta a los lenguajes y argumentos que legítimamente podrán hacer valer las partes. Incluso parece que Habermas estuviera sugiriendo un *tercer espacio* de discusión, esa *zona fronteriza con lo institucional*, en la que también creemos que regiría la reserva hecha para el ámbito formal:

“En este contexto cabe subrayar una reserva ulterior. En el Estado constitucional, para poder *ser candidatas* a su aprobación jurídica, todas las normas deben formularse, y justificarse *pública-mente*, con un lenguaje *comprensible para todos*. Esta obviedad no impide que la Iglesia se comprometa en la esfera pública política, en tanto que —en el ámbito de los parlamentos, de los tribunales, de los ministerios y de los órganos administrativos— los procesos institucionales de consulta y decisión queden claramente *diferenciados* de la informal participación de los ciudadanos en el diseño de las opiniones en la esfera pública. Entre esas dos esferas, la separación entre Estado e Iglesia exige que se ponga *un filtro* que —partiendo de la babilónica cacofonía de la esfera pública— permita que únicamente lleguen a las agendas institucionales estatales las contribuciones “traducidas” a lenguaje secular. De todo ello, Rawls ha derivado esa “*provisio*” (condición, reserva) en la actualidad fervientemente contestado en los Estados Unidos. Cuando pretendan expresarse sobre temas públicos sirviéndose exclusivamente del lenguaje religioso, ciudadanos y organizaciones deben saber que el contenido cognitivo de sus contribuciones puede justificar decisiones políticamente vinculantes sólo a condición de que haya sido previamente traducido»<sup>57</sup>.

Habermas insiste, por tanto, en la posibilidad de un desdoble no traumático entre el hombre público y el hombre privado<sup>58</sup>. Por ello, Habermas dará tres razones decisivas para seguir prefiriendo lo que él llama una *esfera pública liberal*, de vital trascendencia para el tema que nos ocupa:

«Pero hay al menos tres razones normativas para preferir una esfera pública liberal. Primera: quien no quiere, o no sabe, deslindar sus convicciones morales y su vocabulario en sus componentes sacras y profanas ha de poder participar igualmente en la formación política de la opinión incluso en un lenguaje religioso. Segunda: entre los miembros de la misma comunidad democrática, la solidaridad cívica exige que, en la sociedad civil y en la esfera pública política, los agnósticos no miren “por encima del hombro” a sus conciudadanos religiosos, considerándolos ejemplares de una

<sup>56</sup> «En cualquier caso, la constitución democrática pone límites claros a la intervención pública de las Iglesias y de las comunidades religiosas. Cuando éstas, en el papel de “comunidades de interpretación”, quieren convencer en general a la población de una sociedad ya ampliamente secularizada, hacen bien en ofrecer argumentos que respondan igualmente a las intuiciones morales tanto de sus propios miembros, como de los no creyentes y de los que tienen creencias distintas. En cambio, cuando se dirigen a sus propios fieles, las Iglesias han de hablarles como a miembros religiosamente orientados de la comunidad *política*, sin ejercitar ningún chantaje de conciencia. Ni tampoco pueden hacer pesar su *autoridad espiritual* en lugar de este tipo de razones susceptibles de obtener una resonancia general. En la época de Adenauer también sufrimos una ilícita “política de púlpitos”. Y yo sería el primero en apoyar a Paolo Flores D’Arcais contra las prácticas clericales de este tipo, abosolutamente reprochables en el plano constitucional», ídem.

<sup>57</sup> HABERMAS, J., y FLORES, P., *op. cit.*, p. 9.

<sup>58</sup> «Pero todo juez, todo parlamentario y todo funcionario público puede ser fácilmente instado a no emplear —en el desempeño de su función— expresiones religiosas que sean incomprensibles para la totalidad de los ciudadanos. Al fin y al cabo, por buenas razones, nunca se ha visto a un presidente europeo en oración pública», ídem.

especie protegida. Tercera: el Estado democrático no debería simplificar *a priori* la polifónica complejidad del pluralismo ideológico, ya que no puede saberse si, al hacerlo, no está sacrificando también preciosos recursos semánticos, de valor, e identitarios de la sociedad»<sup>59</sup>.

Habermas sostiene que el «secularismo belicoso», a lo P. Flores, no es casual. Y ello porque cree que a tal secularismo lo mueve más el afán de «secularizar la sociedad» que un sincero celo constitucional, como pretende hacernos creer P. Flores. Habermas considera que Flores está confundiendo «secularismo» y «secular»: en efecto, mientras uno polemiza con la religión, otro se muestra simplemente agnóstico o distante con ella, pero sin dejar de ser respetuoso. No parece, pues, que para defender la Constitución haya que promover una beligerancia secularista, tal como hace P. Flores<sup>60</sup>. Es más, Habermas tacha de *Weltanschauung* ideológica al *naturalismo duro* (para el que las ciencias de la naturaleza tienen el monopolio del saber socialmente válido) que sirve de base al secularismo anglosajón. Frente a él, Habermas propone un *pensamiento secular*, pero *permeable al aprendizaje*. Se trata de defender un pensamiento postmetafísico secular, pero no mutilado (secularista). P. Flores cuestiona que si están separados fe y razón se puedan «traducir» los contenidos de un lenguaje a otro; pero Habermas lo cree factible, aun cuando reconozca que siempre se perderá algo en tal proceso de traducción. Por tanto, para Habermas, si bien es verdad que el pensamiento postmetafísico es antropocéntrico, no obstante, tendría que poder dejarse inspirar por contenidos religiosos, sin que ello signifique desdibujar las fronteras entre la fe y la razón<sup>61</sup>.

En definitiva, para Habermas, la fe aparece como *inspiradora* del pensamiento, de la filosofía<sup>62</sup>, pero también como fuente de *sentido* y *solidaridad* en los ámbitos más vulnerables de la existencia, y como estilo de vida que, como tal, incorpora el *derecho* de los ciudadanos a ser vivida y expresada en libertad; una fe libremente asumida, que tampoco podrá ser impuesta a nadie, bajo ningún pretexto, ni ser utilizada en argumentos que contradigan al discurso científico, teniendo, en cambio, pleno derecho a pronunciarse sobre cuestiones que, *sin contradecirla*, escapen a la jurisdicción de la ciencia; una *fe razonable*, en suma, cuyo respeto es consustancial al reconocimiento de la dignidad del hombre y de la justicia. En tal sentido, no sólo importa la protección de la fe en el ámbito íntimo de la persona, sino también, y del mismo modo, su salvaguarda en el ámbito público, como *derecho fundamental* de aquélla, que, consiguientemente, tendrá que tener plenamente garantizada su expresión en la esfera pública. Pero, además, insistirá Habermas, si en el plano *cognitivo* la religión puede aportar substanciosas ideas con las que enriquecer los debates, en el plano estrictamente *motivacional*, la religión incorpora también consecuencias *políticas* de gran calado, pues, dado su extraordinario potencial axiológico, genera-

<sup>59</sup> HABERMAS, J., y FLORES, P., *op. cit.*, p. 9.

<sup>60</sup> «Pero mis amigos secularistas no deben objetarme inmediatamente que lejos de expulsar a la religión de la esfera pública —ellos solo pretenden restringirla al normal ámbito jurídico establecido por la Constitución—. Ya que, en ese caso, ellos también deberían aprender a distinguir nítidamente entre “secular” y “secularista”. En suma, deberían aprender a distinguir nítidamente entre “secular” y “secularista”. Las personas seculares y no creyentes tienen una actitud *agnóstica* frente a las pretensiones religiosas, mientras las personas secularistas tienen una actitud *polémica* frente a la influencia pública de las doctrinas religiosas. Desacreditan las doctrinas de fe por considerarlas científicamente infundadas. En el mundo anglosajón, el secularismo hoy apela a un *naturalismo duro*, que limita a las ciencias de la naturaleza el monopolio del saber socialmente válido. Yo considero que ese cientifismo es una pura *Weltanschauung* ideológica. Es inconciliable con un pensamiento postmetafísico que subordine —sin borrar la frontera entre ciencia y fe— también las cuestiones morales, éticas y estéticas a la fuerza discursiva de una razón *tan secular como no mutilada*». HABERMAS, J., y FLORES, P., *op. cit.*, pp. 9-10.

<sup>61</sup> Ídem; PANEA, J. M., «Habermas y la conciencia de lo que falta. Reflexiones sobre la importancia de las creencias en la sociedad actual», en *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía* 19, año XVIII (2009), 55-78.

<sup>62</sup> Para Habermas, como nos recuerda CONILL, J., *op. cit.*, 571-581, las religiones pertenecen a la historia de la razón. No en vano, Habermas destaca la importancia de la escolástica española, principalmente Francisco Suárez, para la teoría de los derechos humanos. HABERMAS, J., «La voz pública de la religión», *op. cit.*, p. 16.; o la importancia de la religión en autores como Kant, Hegel, Kierkegaard, Lévinas, Derrida y Vattimo, entre otros. HABERMAS, J., «El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?», *Dianoia* 60, LIII (2008), 18.



dor de sentido y solidaridad, puede jugar un decisivo papel en el fortalecimiento de los vínculos democráticos, así como en la búsqueda de la paz social y de la justicia global. Resulta, pues, innegable, su relevancia tanto existencial-personal, como política-comunitaria *al mismo tiempo*, frente a toda palabrería postmoderna que pretenda negársela<sup>63</sup>, o cerrar, irresponsable e inconsistentemente (P. Flores), los ojos a tan incuestionable *derecho*; derecho, sin duda alguna inexcusable, desde la *consistencia* con un horizonte teórico que pretende promover un patriotismo constitucional cuyo eje vertebrador sea el respeto a la libertad y a la justicia, y que, en lo relativo al problema de la religión en la esfera pública, hemos podido constatar cómo J. Habermas defiende con denodado esfuerzo contra los embates de P. Flores, que, en última instancia, obedecen a una más que cuestionable actitud de beligerancia secularista, inconsistente con el horizonte teórico liberal que dice defender.

Universidad de Sevilla  
jmpanea@us.es

JOSÉ MARÍA PANEA

[Aprobado para su publicación es este número extraordinario en diciembre 2012]

---

<sup>63</sup> HABERMAS, J., «Israel o Atenas», *op. cit.*, pp. 183-184.

