

J. HABERMAS, Ch. TAYLOR, J. BUTLER y C. WEST: *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid: Trotta (2011), 145 pp.

*Religión, Política y esfera pública*

*Sonia Ester Rodríguez García*

El jueves 22 de Octubre del 2009, en el Aula Magna de la Cooper Union de la Ciudad de Nueva York, tiene lugar la última sesión de un ciclo de conferencias, iniciado en febrero del año anterior, titulado *Rethinking Secularism*. Eduardo Mendieta, Jonathan VonAntwerpen y Craig Calhoun son los encargados de organizar el evento con el patrocinio del *Institute for Public Knowledge* de la Universidad de Nueva York, el *Social Science Research Council* y la Universidad de Stony Brook. El objetivo del simposio *Rethinking Secularism: The Power of Religion in the Public Sphere* es cuando menos atractivo: repensar el lugar de la religión en la política contemporánea y en la vida pública, eliminar viejos prejuicios y mitos persistentes en nuestras opiniones sobre la religión y la esfera pública, y alcanzar una mayor comprensión del fenómeno de la secularización en la actualidad; todo ello de la mano de Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West.

La exposición, diálogo y debate entre tan reconocidos filósofos atrapa durante cinco horas a más de mil personas y, gracias a la magnífica iniciativa de los coordinadores del evento y la buena predisposición de los autores para revisar los textos, año y medio después llega a nuestras manos el libro que hoy nos ocupa lugar. *El poder de la religión en la esfera pública* (trad. esp. de José María Carabante Muntada y Rafael Serrano Valero) recoge las intervenciones de estos cuatro filósofos, precedidos por una contextualizadora introducción de Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen.

En «Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política», Habermas realiza una reflexión histórica sobre la noción de «lo político» para finalmente oponerse a los intentos de recuperación de una teología política.

«Lo político», nos dice Habermas, debe ser comprendido como la representación simbólica y la autocomprensión colectiva de una comunidad. En las primeras sociedades organizadas estatalmente, las narraciones míticas eran el único medio de representación simbólica, lo que durante siglos contribuyó a la legitimación del Estado, la autoridad política y el sistema legal a través de referencias a fuerzas sagradas y grandes cosmovisiones metafísico-religiosas. Sin embargo, esta corriente hegemónica en la que política y religión tienden constantemente a fusionarse comienza a resquebrajarse con la configuración del primitivo Estado moderno: los nuevos modelos de producción que facilitan la independencia económica de los ciudadanos, la consecuente transformación del orden social, los cambios propulsados por la Reforma, la autodeterminación democrática del pueblo y las revoluciones liberales de finales del siglo XVIII propiciaron y aceleraron el proceso de neutralización de «lo político».

Según Habermas, Carl Schmitt —autor en el que la noción de «lo político» adquiere una gran relevancia— se equivocó al ver en el liberalismo al único «enemigo» que destruye «lo político». El intento de Schmitt de renovar este concepto a través de una democracia de masas autoritaria —creada para una población homogénea que debe ser dirigida por un líder carismático— es, a juicio de Habermas, una concepción clerical-fascista de «lo político» que debe servir de aviso ante los actuales intentos por parte de algunos teóricos de restablecer una teología política en la actualidad.

Por su parte, siguiendo la estela del liberalismo político de Rawls, Habermas apuesta por la necesidad de cultivar una postura «postsecular» y, con el filósofo estadounidense, reconoce que la secularización del Estado no es lo mismo que la secularización de la sociedad. La constitución liberal del Estado debe estar diseñada de tal modo que garantice igualdad y libertad para todas las comunidades religiosas, al tiempo que proteja a los cuerpos políticos de cualquier influencia religiosa. La gran intuición de Rawls, continúa Habermas, es haberse percatado de que la constitución liberal no puede permanecer ajena a la interacción política entre diferentes grupos de población creyente y no creyente, ni ignorar las contribuciones que los grupos religiosos pueden realizar —y realizan— en el proceso democrático. Aunque, los ciudadanos creyentes, que utilicen en la esfera pública el lenguaje religioso, deberán «traducir» el potencial contenido de verdad de sus afirmaciones religiosas a un lenguaje universalmente accesible. Este

«requisito de la traducción» a un lenguaje secular sería el precio a pagar por la neutralidad de la autoridad estatal.

Llegados a este punto, el posicionamiento de Habermas es cuando menos sorprendente. El autor de *Historia y crítica de la opinión pública* —libro en el que no había prestado atención a la religión y a partir del cual otros autores denunciaron sus «prejuicios antirreligiosos»— reconoce, ahora, que las grandes religiones del mundo y los discursos religiosos pueden ser portadores de grandes valores y de intuiciones morales, motivo por el cual enriquecen el discurso y las deliberaciones en la esfera pública. Para Habermas, el esfuerzo de la traducción no debe recaer únicamente en los ciudadanos creyentes, sino que por el deber de respeto recíproco los ciudadanos no creyentes no pueden descartar por principio las aportaciones religiosas en la esfera pública, ni rechazadas tachándolas de vacías o carentes de sentido.

De este modo, «lo político» no pierde totalmente su relación con la religión, pues en el discurso democrático los ciudadanos creyentes y no creyentes se encuentran en mutua reciprocidad, y las comunidades religiosas siguen configurándose como una fuerza activa en la sociedad civil. En este sentido, «su contribución al proceso de legitimación refleja una referencia al menos indirecta a la religión que «lo político» conserva incluso en un estado secular» (p. 37).

Bien distinta es la postura de Taylor en «Por qué necesitamos un redefinición radical del secularismo». Taylor discrepa de Habermas en su concepción de «lo político» y centra su atención en la redefinición del secularismo.

Según Taylor, con la secularización parecería buscarse los tres bienes proclamados en la Revolución Francesa: libertad (religiosa), igualdad (entre personas de diferente credo) y fraternidad (entre todas las corrientes espirituales). Esto sería debido a la creencia generalizada de que la secularización tiene que ver con la separación del Estado y de la Religión, cuando, en realidad, según el filósofo canadiense, la cuestión es otra: ¿qué debe hacer el estado democrático ante la diversidad? La respuesta pasaría por garantizar los tres bienes anteriormente citados, pero —dada la actual diversidad no sólo de doctrinas religiosas sino también de cosmovisiones metafísicas, espirituales y filosóficas— en su formulación genérica: 1) proteger a las personas en su identidad (libertad), 2) a todas las personas por igual (igualdad) y 3) garantizar que todas sean escuchadas (fraterni-

dad, democracia). He aquí la tesis fuerte de Taylor: no hay razón para considerar a la religión un caso especial.

Esta «obsesión por la religión», como el propio autor la denomina, tiene raíces tanto históricas como epistemológicas. En primer lugar, históricamente, en Occidente, Estado y Religión aparecen desde sus orígenes estrechamente unidos. Por ello, en muchos países occidentales el secularismo fue un logro que se obtuvo a través del rechazo de alguna forma de dominación religiosa, lo que ha producido el vicio de ver la religión como problema. Pero la continuidad de esta creencia en nuestras sociedades democráticas actuales, en las que existe una pluralidad de formas religiosas, hace que corramos el riesgo de «limitar innecesariamente la libertad religiosa de las minorías inmigrantes con la fuerza de nuestras soluciones institucionales históricas, a la vez que enviamos a esas minorías el mensaje de que en modo alguno gozan de un estatus igual al de la mayoría dominante tradicional» (p. 52).

Taylor considera que en el Occidente moderno se implanta una sociedad «de arriba abajo», lo que implica la autocomprensión de la sociedad como medio para la protección y mutuo beneficio de sus miembros. Esto supondría una nueva concepción de «lo político» totalmente diferente —y claramente opuesta a la anteriormente mantenida por Habermas— a la que inicialmente se definió en términos de teología política.

En segundo lugar, las raíces epistemológicas de que la religión sea tratada como un caso especial se remontan al mito de la Ilustración. La primacía de la «sola razón» (la razón secular) hace que el pensamiento religioso sea visto como un modo deficitario de razonamiento, de modo que sus conclusiones son consideradas dudosas y válidas sólo para aquellos que de antemano admiten los dogmas de la religión en cuestión. En este punto, Taylor discrepa por igual de Rawls y de Habermas. En primer lugar, desconfía del «requisito de la traducción» de Rawls: si la razón religiosa llega a las mismas conclusiones que la razón secular, entonces la traducción es inútil y superflua; pero, si llega a conclusiones diferentes, entonces será considerada perjudicial y/o peligrosa y mantenida al margen. En segundo lugar, se muestra especialmente crítico con Habermas al acusarse de haberse quedado anclado en la diferencia entre razón secular y pensamiento religioso, de modo que tiende a la eliminación de todas las referencias religiosas en el Estado. No obstante, Taylor acepta que en el Estado secular el lenguaje debe

ser neutral, pero este requisito sólo afectaría, en último término, al lenguaje en el que se redactan las leyes, los decretos administrativos, etc., y no a la deliberación de los ciudadanos en la esfera pública.

Atendiendo a estas reflexiones, Taylor concluye afirmando que los Estados que merecen ser denominados «seculares» no son los que se levantan como estandartes contra la religión, sino que son aquellos que «intentan configurar sus soluciones institucionales, no para mantenerse fieles a una tradición sacralizada, sino para maximizar las metas básicas de libertad e igualdad entre creencias básicas» (p. 60).

Butler contribuye al debate con el texto «¿El judaísmo es sionismo?», en el que analiza un dilema concreto que muestra la tensión entre la religión y la vida pública. Para Butler la secularización puede no significar la desaparición de la religión. Algunas religiones, explica, están desde siempre en el seno de la esfera pública, ayudando a sustentarla e incluso delimitando lo público y lo privado; mientras que otras son relegadas al ámbito de lo privado. Este hecho genera fuertes tensiones, que quedan perfectamente ejemplificadas en el caso concreto de las críticas que denuncian la violencia del Estado de Israel y que, a su vez, han sido acusadas de antisemitas o antijudías.

Estas críticas al estado israelí pueden ser interpretadas de dos modos diferentes. Podemos entender que la crítica a la violencia del Estado de Israel es la misma que se le haría a cualquier otro estado que llevase a cabo las mismas prácticas de opresión, agresión y destrucción de una minoría de la población. Pero también puede interpretarse como una crítica al Estado por ser judío, dado que el Estado insiste en mantener la mayoría demográfica de un grupo étnico y religioso, creando grados diferenciados de ciudadanía. La cuestión se complica en la medida en que los principios liberales clásicos de ciudadanía —contrarios a cualquier tipo de discriminación por motivos de raza, étnia o religión— son considerados «destructivos» para el Estado judío e interpretados como «destrucción del pueblo judío». Los sionistas presentan la tradición de la diáspora del pueblo judío como si fuera exílica, para justificar un «retorno» inevitable que terminó con la expulsión de miles de árabes y palestinos de sus legítimos hogares. Pero, «¿cómo el recuerdo de un exilio provoca una sintonía o apertura a la desposesión del otro?» (p. 79)

Para Butler el fundamento ético para la crítica pública a la violencia del Estado israelí reside en la *cohabitación*, principio constitutivo del ser humano. Recordando las palabras de Artendt, Butler hace hincapié en la idea según la cual podemos decidir donde vivir y con quién, pero nunca podremos elegir con quién cohabitar la tierra. La *cohabitación* es algo anterior a cualquier comunidad posible. La heterogeneidad de la población humana es una condición irreversible de la vida social y política. «La pluralidad implica diferenciaciones que no pueden —y no deben— ser reducidas» (p. 84) y, por ello, el Estado de Israel no puede crear y mantener el carácter judío del mismo por medio de la desposesión radical y la aniquilación de la minoría.

Por último, el breve pero intenso texto de Cornel West, «Religión profética y futuro de la civilización capitalista», constituye una apasionada llamada a reconocer la fuerza e importancia que las voces religiosas pueden tener en la esfera pública. West considera que los pensadores seculares deben adquirir “mejor oído” para la religión, al igual que los creyentes han tenido que hacerlo con lo secular. Por ello, se muestra profundamente crítico con autores como Rawls o Rorty, a quienes acusa de adoptar un secularismo dogmático, que somete a control la esfera pública y la vacía de valores. En este sentido, un excesivo control secular puede ser tan coercitivo y dañino como el dominio y control de una determinada religión.

Para este filósofo, la religión profética, que tiene en su núcleo central «lo catastrófico», ofrece una forma existencialista de afrontar los problemas de la vida, permitiendo hablar al sufrimiento. «La religión profética es un asunto fugitivo: un poder empático e imaginativo que plantea cara a los poderes hegemónicos siempre activos» (p. 93); un razonamiento cargado de sentir que nos interpela y «nos pone contra las cuerdas». De ahí la importancia que tiene para West: no es posible imaginar el futuro de la civilización capitalista sin un discurso público en el que haya voces que alerten de lo catastrófico.

Intercalados con los textos podremos disfrutar de los diálogos mantenidos en el transcurso del simposio: la discusión entre Habermas y Taylor, la conversación entre Butler y West, y un debate final entre los cuatro participantes. El libro se cierra con un epílogo escrito por Craig Calhoun en el que se analiza el lugar de la religión en la esfera pública norteamericana y se realiza una breve valoración de cada uno de las intervenciones. Gracias a esta estructura y a la claridad

expositiva de sus autores, la lectura de este libro es ágil, dinámica y muy grata. Así mismo, su contenido lo hace un libro de gran relevancia, fundamental para comprender el proceso de secularización que tanto se ha acentuado en las últimas décadas y que ocupa un lugar privilegiado en el pensamiento filosófico actual.

