Pluralismo y moral

Jürgen Habermas

El tema de nuestro debate recuerda una pregunta que Ernst-Wolfgang Böckenförde resumió a mediados de los sesenta en una fórmula impactante: ¿se nutre el estado liberal y secularizado de supuestos normativos que él mismo es incapaz de garantizar¹? Se expresa allí la duda sobre la capacidad del estado democrático para renovar por sus propios medios los supuestos normativos que lo sostienen, y la sospecha de que este estado es remitido a tradiciones éticas autóctonas surgidas de concepciones de mundo o de religiones, en cualquier caso a tradiciones éticas que implican una obligación colectiva. Frente a la “situación de hecho del pluralismo” (Rawls), aquello pondría seguramente en dificultades al Estado, al tener éste un deber de neutralidad con respecto de las concepciones de mundo². Pero esta conclusión no alega por ello contra la sospecha misma.

Quisiera primero especificar el problema bajo dos aspectos. Desde un punto de vista cognitivo, la duda se refiere a la cuestión siguiente: ¿puede la soberanía política ser aún deducida, después del paso integral al derecho positivo, de una legitimación secular, es decir de una legitimación no religiosa o no metafísica en general? Aun cuando tal legitimación es admitida, en una perspectiva que destaca las motivaciones³, la duda persiste: ¿puede una colectividad pluralista en sus visiones de mundo encontrar acaso una estabilidad normativa -una estabilidad que superaría pues un puro *modus vivendi*- si supone a lo más, en un plano de fondo, un *consensus* formal limitado a procedimientos y principios⁴? Aun cuando esta duda puede ser levantada, queda el que los sistemas sociales de esencia liberal están obligados a la solidaridad de sus conciudadanos, y queda también el que las fuentes de esta solidaridad podrían comenzar a fallar a causa de una secularización de la sociedad, la que “descarrilaría” así en su totalidad.

Este diagnóstico no debe descartarse con un revés de la mano, pero tampoco debe comprenderse de manera tal que los defensores cultos de la religión saquen por

1 E.-W. Böckenförde, “Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation» [El nacimiento del Estado como proceso de la secularización], 1967, en *id.*, *Rechts, Staat, Freiheit*, Francfort, 1991, p. 92 *sqq.*

2 En caso de que se debiera entonces imponer a este Estado, a menos que deba hacerlo él mismo, una “concepción de mundo” o una “religión” determinadas como fuente de normas [NDTF].

3 Se trata de las motivaciones, en sentido amplio, de los ciudadanos por la Constitución democrática del poder (NDTF).

4 Alusión a John Rawls.

una u otra razón una “plusvalía”⁵. En su lugar, yo propondría ver en la secularización cultural y política un doble proceso de educación, que obliga, tanto a las tradiciones de la *Aufklärung* como a las doctrinas religiosas, a una reflexión sobre sus límites respectivos. La pregunta que, a fin de cuentas, se plantea con relación a sociedades postseculares es la siguiente: ¿qué disposiciones colectivas y qué expectativas normativas debe el estado liberal exigir de los ciudadanos creyentes y no creyentes en sus relaciones mutuas?

La soberanía moderna sin legitimación religiosa

El liberalismo político (que yo defiendo bajo la forma particular de un republicanismo kantiano⁶) se comprende como una justificación no religiosa y post-metafísica de los fundamentos normativos del Estado provisto de una constitución democrática. Esta teoría se sitúa en la tradición de un derecho racional que renuncia a los supuestos fuertes de las doctrinas clásicas y religiosas del derecho natural -supuestos fuertes basados en la cosmología o en la historia de la salvación. La historia de la teología cristiana en la Edad Media, en particular la escolástica española tardía, entra por cierto de manera natural en la genealogía de los derechos del hombre. Sin embargo, los fundamentos que legitiman el poder público neutro en cuanto a su concepción de mundo remontan a fin de cuentas a las fuentes profanas de la filosofía de los siglos XVII y XVIII. Es sólo bastante más tarde que la teología y la Iglesia integrarán los desafíos intelectuales del estado constitucional surgido de la Revolución. No obstante, por el lado católico, donde se mantiene una relación apaciguada con el *lumen naturale*, no hay, si no me equivoco, obstáculo fundamental para una fundación autónoma (independiente de las verdades reveladas) de la moral y del derecho.

En el siglo XX, la fundación post-kantiana de principios constitucionales liberales ha debido confrontarse no tanto a los efectos inducidos del derecho natural objetivo (por ejemplo, aquellos de la ética de los valores materiales), como a ciertas formas de crítica historicistas y empiristas. A mi juicio, supuestos débiles⁷ en cuanto al contenido normativo de la constitución comunicacional de las formas socio-culturales de vida⁸ son suficientes para defender, en contra del contextualismo, una concepción no derrotista de la razón, y en contra del positi-

5 Alusión a las tentaciones, o a las tentativas, de promover una forma de solución religiosa frente a la miseria de los tiempos y de la política (NDT).

6 Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Francfort, 1996.

7 Es decir, fundados sobre razones discutidas colectivamente, y no sobre fundamentos indiscutibles (Dios, la naturaleza...) (NDT).

8 El término “comunicacional” designa, en Habermas, un ideal filosófico (y social): el de una comunicación lograda entre los hombres, basada en argumentos racionales, valores, el lenguaje corriente, justificando y suscitando el acuerdo entre ellos, la confianza, la ayuda y solidaridad mutuas. Los argumentos “débiles” son aquellos que no están basados en datos substanciales (presentes ante toda discusión según argumentos racionales), así como la naturaleza, la religión, etc., que constituyen argumentos “fuertes” (indiscutibles para quienes los utilizan). El “contextualismo” apunta a una filosofía relativista, que pone en duda el universalismo de la razón y destaca el primado del “contexto”; el “decisionismo” apunta a la filosofía de Carl Schmitt, para quien el poder y la soberanía no son creadas primero por el derecho existente, sino por la decisión permanente del soberano (“Es soberano quien decide de la situación de excepción”); de manera más general, es la idea de la “vida” que precede al derecho, o que hay una exterioridad al derecho que es más fuerte que él.

vismo jurídico, una concepción no decisionista de la validez del derecho. En este marco, la tarea central consiste en explicar dos cosas:

a) ¿Por qué el proceso democrático es considerado como un procedimiento para establecer un derecho legítimo? Es porque, en la medida que éste cumple las condiciones de una formación inclusiva y discursiva de la opinión y de la voluntad, aquél funda la presunción de aceptabilidad racional de sus resultados.

b) ¿Por qué la democracia y los derechos del hombre están igualmente y, desde su origen, mutuamente implicados en el proceso de formación de la constitución? Es porque el procedimiento de implementación de un derecho democrático, significado por la institucionalización jurídica, exige la garantía simultánea de los derechos fundamentales, liberales y políticos⁹.

El punto de referencia de esta estrategia de fundación es la constitución que los ciudadanos asociados se dan a sí mismos, y no la domesticación de un poder coercitivo de Estado que subsiste, ya que éste podrá ser engendrado solamente en la vía que lleva al establecimiento de la constitución democrática. Una violencia de estado “constituida” (y no solamente refrenada por la constitución) está hasta en su más íntimo núcleo ligada al derecho, de tal manera que el derecho la atraviesa completamente. El positivismo de la voluntad del Estado (de Laband y Jellinek a Carl Schmitt), que tenía sus raíces en el *Reich* imperial, dejaba una abertura para una substancia ética no jurídica “del estado” o “de lo político”; al contrario, en el estado constitucional no hay sujeto de la soberanía que pueda nutrirse de una substancia pre-jurídica¹⁰. Después de la soberanía pre-constitucional de los príncipes, no queda ningún lugar vacío que sea necesario llenar ahora gracias a una soberanía del pueblo igualmente substancial -bajo la figura del *ethos* de un pueblo más o menos homogéneo. A la luz de esta herencia problemática, hemos comprendido la pregunta de Böckenförde de la manera siguiente: un orden constitucional de naturaleza totalmente positivista tendría necesidad de la religión o de alguna otra “fuerza de apoyo”, a título de una garantía cognitiva, para fundar su validez. Según esta lectura, la pretensión de validez del derecho positivo debe reposar sobre una fundación en las convicciones pre-políticas y éticas de comunidades religiosas o nacionales, ya que tal orden jurídico no podría ser legitimado únicamente refiriéndose a sí mismo, a partir de procedimientos jurídicos democráticamente establecidos.

Si, no obstante, se concibe el procedimiento democrático no de manera positivista, como Kelsen o Luhmann, sino como un método para crear legitimidad a partir de la legalidad, de ello no deriva ningún déficit de validez que debiera llenarse con “substancia ética”. En oposición a una comprensión del estado constitucional en la línea de los hegelianos de derecha, la concepción procedimental inspirada en Kant reposa sobre fundamentos autónomos, racionalmente aceptables en sus pretensiones por todos los ciudadanos, a partir de principios constitucionales.

9 J. Habermas, *Faktizität und Geltung* [Facticidad y validez], Francfort, 1992, cap. III (Ver *De l'Éthique de la discussion*, París, Le Cerf, 1992).

10 H. Brukhorst, « Der lange Schatten des Staatswillenpositivismus » [La larga sombra del positivismo de la voluntad de Estado], *Leviathan*, N°31, 2003, pp 362-381.

Las democracias modernas son capaces de justificar su legitimidad

En lo que sigue, parto de la constatación que la constitución del estado liberal puede, de manera suficiente, asegurar por sí misma sus necesidades de legitimación, por lo tanto puede hacerlo a partir de los contenidos cognitivos de un sistema de argumentación autónoma con respecto de las tradiciones religiosas y metafísicas. Incluso con esta premisa, una duda seguramente persiste en lo relativo a las motivaciones. Los supuestos en cuanto al contenido normativo del estado constitucional democrático son, en efecto, frente al rol de ciudadanos que se consideran como los autores del derecho, de un nivel de exigencia más elevado que aquellos que se aplican al rol de los ciudadanos en las sociedades donde ellos son los destinatarios del derecho. De destinatarios del derecho se espera simplemente que, tomando conciencia de sus libertades subjetivas (y de sus derechos), no transgredan los límites previstos por la ley. De ciudadanos situados en el rol de coautores de las leyes democráticas se espera otra cosa, de hecho otras motivaciones y disposiciones, algo distinto de la mera obediencia a las obligaciones de las leyes que garantizan la libertad.

Estos ciudadanos están obligados a tomar en cuenta activamente sus derechos a la comunicación y a la participación, y no solamente, por cierto, en el sentido de sus intereses bien entendidos. Esta actitud reclama, en cuanto a las motivaciones, un compromiso más costoso, que es imposible obtener por la vía legal (una obligación a participar en el voto sería en el Estado de Derecho democrático un cuerpo tan extraño como una solidaridad forzada). Estar dispuesto a responder por ciudadanos extraños y anónimos y a hacer sacrificios en nombre de intereses comunes: éste es un requerimiento que sólo se puede dirigir a los ciudadanos de una colectividad liberal.

Es por esta razón que las virtudes políticas son esenciales para el mantenimiento de la democracia -aun cuando estas virtudes son sólo prodigadas con cuentagotas. Es asunto de socialización y de aclimatación de las prácticas y de las maneras de pensar de una cultura política de la libertad. El status de ciudadano está, en cierta medida, inserto en una sociedad civil que vive de fuentes espontáneas o, si se quiere, "pre-políticas".

De esto no se sigue por tanto que el estado liberal sea incapaz de reproducir los supuestos inherentes a sus motivaciones a partir de su propio fondo secular. Los motivos para una participación de los ciudadanos en la formación de la opinión y de la voluntad políticas se nutren seguramente de proyectos para una vida ética y de formas culturales de vida. Pero las prácticas democráticas despliegan una dinámica política propia. Sólo un estado de derecho sin democracia, al cual estuvimos por largo tiempo acostumbrados en Alemania, sugeriría una respuesta negativa a la pregunta de Böckenförde: "¿en qué medida poblaciones unificadas en el seno del estado pueden vivir exclusivamente de las garantías ofrecidas por la libertad de cada cual, sin un lazo unificante que constituya la condición previa de esta libertad?¹¹".

11 E.-W. Böckenförde, "Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation", art. citado, pág. 111.

Pero el estado de derecho en su concepción democrática no garantiza solamente libertades negativas para los ciudadanos insertos en la sociedad y preocupados de su propio bienestar; el estado de derecho también suscita, generando libertades comunicacionales, la participación de los ciudadanos en enfrentamientos públicos en torno a temas que conciernen a todo el mundo. El “lazo unificante” perdido es un proceso democrático donde, en última instancia, la justa comprensión de la propia Constitución es objeto de discusión.

En los debates actuales, por ejemplo en torno a la reforma del estado-providencia, a la política de inmigración, a la guerra en Irak y a la supresión del servicio militar, no están en juego sólo políticas particulares, sino también y siempre la interpretación controvertida de principios constitucionales -implícitamente, se trata de saber cómo, respecto de la pluralidad de nuestros modos de vida culturales, del pluralismo de nuestras visiones de mundo y de nuestras convicciones religiosas, queremos comprendernos como ciudadanos de la República Federal y como europeos. Por cierto, si se mira la historia, un trasfondo religioso, una lengua común y, ante todo, una conciencia nacional nuevamente despierta, han sido de una gran ayuda para la emergencia de una solidaridad ciudadana muy abstracta. Pero las disposiciones de espíritu republicanas han tomado, desde ese momento, una neta distancia con relación a esos anclajes pre-políticos: que no estemos dispuestos a morir “por Niza” simplemente ya no es una objeción contra una constitución europea. Que se piense en los discursos ético-políticos sobre la *Shoa* y el crimen de masa: ellos permitieron a los ciudadanos de la República Federal tomar conciencia de que la constitución era una conquista: el ejemplo de una “política de la memoria” autocrítica (que ya no es excepcional y que se ha extendido también a otros países diferentes de Alemania) muestra cómo los lazos de patriotismo constitucional se anudan y se renuevan a través de la mediación de la misma política. En oposición a un malentendido muy difundido, “patriotismo de la constitución” significa que los ciudadanos no se apropian los principios de la constitución únicamente en su contenido abstracto, sino también a través del contexto histórico de su pasado nacional específico. Si los contenidos morales de derechos fundamentales deben tomar cuerpo en disposiciones espirituales, el momento cognitivo ya no basta. Es solamente por la integración de una sociedad de ciudadanos mundiales (a suponer que esta sociedad exista un día), unidos por una constitución, que una toma de conciencia moral y un consenso mundial en la indignación moral contra las violaciones a los derechos del hombre podrían ser suficientes. Entre los miembros de una comunidad política, una solidaridad, por muy abstracta y mediatizada por el derecho que sea, nace solamente cuando los principios de la justicia se insertan en la red de una cultura orientada según valores.

Decepciones de la modernidad y democracia

Según las reflexiones precedentes, la naturaleza secular del estado constitucional democrático no manifiesta ninguna debilidad inherente, es decir interna, al sistema político como tal, ninguna debilidad que la amenace del punto de vista del conocimiento o de las motivaciones. No obstante, no podemos excluir razones exteriores de amenaza. Una modernización de la sociedad que comenzara a descarrilar en su totalidad podría perfectamente fragilizar el nexo democrático y quitar toda realidad al tipo de solidaridad al que debe apuntar el estado democrático, sin que sea sin embargo posible su imposición legal. Se llegaría entonces exactamen-

te a la situación apuntada por Böckenförde: la de ciudadanos de las sociedades liberales de bienestar y de libertad transformados en mónadas singulares y actuando por su propio interés, sin hacer otra cosa que esgrimir sus derechos subjetivos como armas los unos contra los otros. Las evidencias en el sentido de un tal desmoronamiento de la solidaridad entre ciudadanos se manifiestan en el contexto más vasto de una dinámica política no controlada de la economía y de la sociedad mundializadas. Los mercados, que por cierto no podrían ser democratizados a la manera de las administraciones públicas, funcionan cada vez más como vectores que orientan, sea esto políticamente o a través de las formas pre-políticas de la comunicación, sectores de la vida hasta ahora mantenidos juntos por normas. En este proceso, no solamente son las esferas privadas las llevadas a invertirse, jugando sobre mecanismos de acción orientados hacia la eficacia y en provecho de preferencias personales; es también el ámbito sometido a las exigencias de la legitimación política el que se desploma. La tendencia a la privatización se refuerza en los ciudadanos a través del retiro desalentador de la función jugada por la formación de la opinión y de la voluntad públicas: cada vez más, ésta se ejerce sólo parcialmente en las arenas nacionales y ya no alcanza los procesos de decisión transferidos a la escala supra-nacional. Las esperanzas puestas en la capacidad de estructuración política de la comunidad internacional han sido igualmente rotas, y esta decepción alienta la despolitización de los ciudadanos. Ante los conflictos y las injusticias sociales escandalosas de una sociedad mundial muy fragmentada, la decepción crece con cada nuevo fracaso en el camino (abierto desde 1945) que lleva a una constitucionalización del derecho internacional.

Algunas teorías post-modernas aprehenden las crisis desde el punto de vista de una crítica de la razón: estas crisis no serían la consecuencia de un agotamiento selectivo de las potencialidades de la razón a pesar de todo presentes en la modernidad occidental, sino el resultado lógico de un programa autodestructor de racionalización intelectual y social¹². Un escepticismo radical de la razón es, por cierto, por naturaleza extraño a la tradición católica. Pero hasta los años sesenta, el catolicismo tuvo dificultades con el pensamiento secular del humanismo, de las Luces y del liberalismo político. En este contexto, se presta nuevamente oído hoy al teorema según el cual sólo la orientación religiosa hacia una referencia trascendental podría sacar del impasse a una modernidad presa de remordimientos. En Teherán, un colega me preguntó si, del punto de vista de las culturas comparadas y de la sociología de las religiones, no sería la secularización europea precisamente la vía particular que necesitaba un correctivo. Esto hace pensar en el estado de ánimo que reinaba bajo la República de Weimar, en Carl Schmitt, Heidegger o Leo Strauss.

La cuestión es saber si una modernidad ambivalente podrá encontrar su estabilidad únicamente gracias a las fuerzas seculares de una razón comunicacional, y yo creo más conveniente plantear esta pregunta no empujándola al extremo del punto de vista de una crítica de la razón, sino tratándola sin dramatismo, como una pregunta empírica y abierta. Haciendo esto, no quisiera introducir el fenómeno de la persistencia de la religión, en un entorno que continúa secularizándose, simplemente como una situación de hecho social. La filosofía debe también tomar en serio este fenómeno por así decirlo desde el interior, como una exigencia cognitiva.

12 Alusión (probable) a críticas filosóficas de tipo nietzscheano, radicalmente escépticas en cuanto a las capacidades de la razón moderna a establecer una sociedad justa (NDT).

Antes de tomar esta pista de debate, quisiera sin embargo bifurcar, por una ramificación natural de nuestro diálogo, en otra dirección.

A través de la tendencia a radicalizar la crítica de la razón, la filosofía se ha dejado igualmente embarcar en una autorreflexión sobre sus propios orígenes religiosos y metafísicos, y allí se ha encontrado envuelta en discusiones con una teología que, por su lado, ha buscado trazar lazos con una autorreflexión post-hegeliana de la razón¹³.

Excursus: el “otro” de la razón

El punto de partida para el discurso filosófico sobre “razón y revelación” es una figura del pensamiento que no cesa de hacer retorno: la razón reflexionando sobre su fundamento más profundo descubre su origen en otro; y ella debe reconocer el poder decisivo de este último si no quiere perder su orientación razonable en el impasse de un autocontrol con resultados híbridos. El modelo es aquí el ejercicio de un cambio total, de una conversión de la razón por la razón, operados, o al menos gatillados, por sus propias fuerzas -que la reflexión parta, como en Schleiermacher, de la conciencia de sí del sujeto cognoscente y actuante o que ella se despliegue, como en Kierkegaard, a partir de la historicidad presente en el autocercioramiento existencial de sí de cada individuo, o aun, que esté ligada, como en Hegel, Feuerbach y Marx, al desgarramiento escandaloso de las condiciones éticas. Sin que haya una intención teológica previa, una razón que interioriza sus límites se supera en dirección de otro: ya sea en la fusión mística con una conciencia dilatada hasta el cosmos o en la esperanza que desespera del advenimiento histórico de un mensaje redentor, o en la figura de una solidaridad comprometida con los oprimidos y los humillados -una solidaridad cuya salvación mesiánica desea apurar la venida. Estos dioses anónimos de la metafísica post-hegeliana -la conciencia dilatada, el evento imposible de anticipar por el pensamiento, la sociedad no alienada- son presa fácil para la teología. Se prestan al desciframiento, bajo otros nombres, de la forma trinitaria del Dios personal que se comunica a sí mismo.

Estas tentativas de renuevo de una teología filosófica son finalmente más simpáticas que el nietzscheísmo que se contenta con seguir las connotaciones cristianas del escuchar y del percibir, del fervor y de la espera de la gracia, de la venida y del evento, para llevar a un arcaísmo indeterminado, río arriba del Cristo y de Sócrates, un pensamiento desprovisto de toda consistencia proposicional¹⁴. Contra este pensamiento hay una filosofía conciente de su naturaleza falible y de su posición frágil en el seno del edificio diferenciado de la sociedad moderna: ella se ciñe a la distinción genérica, pero sin ningún sentido peyorativo, entre el discurso secular que se pretende universalmente accesible y el discurso religioso, que depende de verdades reveladas. Contrariamente a Kant y a Hegel, esta delimitación gramatical no está ligada a la pretensión filosófica de determinar ella misma -más allá del saber de las sociedades y de las instituciones del mundo-, lo que en los contenidos de las tradiciones religiosas es verdadero o falso. El respeto, que va a la par con este

13 P. Neuner, G. Wenz (ed.), *Theologen des 20. Jahrhunderts* [Teólogos del siglo XX], Darmstadt, 2002.

14 Alusión clara a Heidegger y a su retorno a los pre-socráticos (NDT).

rechazo a emitir un juicio cognitivo, está fundado en la atención que se debe a las personas y a las formas de existencia que visiblemente extraen su integridad y su autenticidad de convicciones religiosas. Pero el respeto no lo es todo: la filosofía tiene también buenas razones para estar dispuesta a aprender de las tradiciones religiosas.

Límites de la razón, límites de la religión

En oposición a la abstención ética de un pensamiento post-metafísico que ignora todo concepto definitivo de la vida buena y ejemplar en general, las santas Escrituras y las tradiciones religiosas articulan intuiciones relativas a la falta y a la redención, a la salida salvadora de una vida experimentada como desprovista de salvación; durante siglos estas intuiciones han sido puestas en palabras y han permanecido vivas a través de sus interpretaciones. Por esto -con la única condición de evitar el dogmatismo y la coerción sobre las conciencias- hay algo que puede quedar intacto en la vida común de las comunidades religiosas, algo que se perdió en otras partes y que el saber profesional de los expertos es igualmente incapaz de restituir -pienso aquí en posibilidades de expresión y en sensibilidades suficientemente diferenciadas como para acoger las vidas fallidas, el fracaso de los proyectos individuales, las miserias debidas a condiciones de vida desfiguradas. A partir de la asimetría de sus pretensiones al saber, se puede fundar, por el lado de la filosofía, una voluntad de aprender de las religiones, ciertamente no por razones funcionales, sino por razones de contenido -recordando los logros de sus procesos de aprendizaje de tipo "hegeliano"¹⁵.

En efecto, la compenetración mutua del cristianismo y de la metafísica griega no suscitó solamente la figura intelectual de la dogmática teológica y una helenización del cristianismo (que no fue benéfica en todos sus aspectos...). También promovió, por otro lado, la apropiación por parte de la filosofía de contenidos auténticamente cristianos. Este trabajo de apropiación echó raíces en redes de conceptos normativos de fuerte carga, como los de "responsabilidad-autonomía-justificación", "historia y memoria", "recomienzo-innovación-retorno", "emancipación y realización", "interiorización y encarnación", "individualidad y comunidad". Trabajo que seguramente ha transformado el sentido religioso original, pero que no lo ha debilitado ni agotado. Sacar de la semejanza del hombre con Dios la dignidad igual de todos los hombres, a respetar de manera incondicionada, constituye una de estas traducciones salvadoras. Ella abre el contenido de los conceptos bíblicos más allá de las fronteras de una comunidad religiosa, a todo el público de quienes creen de otra manera y a los no creyentes. Walter Benjamín es de aquellos que, llegado el caso, acertó con traducciones semejantes. Nosotros experimentamos una secularización que libera, de significaciones religiosas, potencialidades escondidas; y a partir de esto, podemos estimar el teorema de Böckendorfe de débil alcance.

He mencionado el diagnóstico en cuanto a que el equilibrio que se instaló en la modernidad entre los tres grandes "mediums" de la integración social devino inestable porque los mercados y el poder administrativo expulsan cada vez más

15 Alusión a la *Bildung*, a la cultura hegeliana, adquirida en el curso de la historia de las resistencias y de las convivencias, de los sufrimientos soportados e incluso de las faltas cometidas (NDT).

fuera de sus ámbitos de vida la solidaridad social, es decir, una coordinación de la acción pasando por valores, normas y un lenguaje orientado hacia el entendimiento mutuo¹⁶. Igualmente, el estado democrático tiene el mayor interés en adoptar un comportamiento de preservación frente a todas las fuentes de cultura que nutren la conciencia de las normas y la solidaridad de los ciudadanos. Esta conciencia que se ha vuelto conservadora está reflejada en el discurso sobre la “sociedad postsecular”¹⁷.

No se quiere a través de esto solamente enunciar la constatación que la religión se afirma en un contexto cada vez más secularizado y que la sociedad cuenta por ahora con la perpetuación de las comunidades religiosas. La expresión “postsecular” no consiente tampoco a las comunidades religiosas un reconocimiento público por el aporte funcional que efectúan reproduciendo temas y comportamientos deseados. En la conciencia pública de una sociedad postsecular, es más bien una toma de conciencia normativa la que tiene efectos en las relaciones políticas entre ciudadanos no creyentes y ciudadanos creyentes. Las sociedades postseculares imponen reconocer que la “modernización de la conciencia pública” engloba y transforma de manera reflexiva, en fases sucesivas, las mentalidades tanto religiosas como profanas. De ambos lados se puede, a condición de considerar en conjunto la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje complementario, tomar en serio mutuamente, por razones cognitivas, los aportes de cada uno sobre temas controvertidos en el espacio público.

Por nuevas relaciones entre fe y saber

La conciencia religiosa ha debido emprender procesos de adaptación. En su origen, toda religión es “imagen del mundo” o *comprehensive doctrine*, igualmente en el sentido siguiente: ella pretende estructurar enteramente una forma de vida y tener la autoridad para hacerlo. Esta pretensión a poseer el monopolio de la interpretación y a modelar la vida en su conjunto ha debido ser abandonada por la religión bajo la presión de la secularización del saber, de la neutralización de la violencia de Estado y de la libertad religiosa devenida un valor universal. Con la diferenciación funcional de la sociedad en esferas separadas, la vida de las comunidades religiosas se separa también de sus entornos sociales. El rol de los miembros de la comunidad (religiosa) ya no se confunde con el de los ciudadanos en la sociedad. Y como el estado liberal está obligado a una integración política de los ciudadanos que supera el mero *modus vivendi*, esta diferenciación de la adhesión a grupos no podría agotarse en una adaptación cognitiva, sin más, del *ethos* religioso a las leyes dictadas por la sociedad secularizada.

Muy por el contrario, el orden jurídico universalista y la moral social igualitaria deben conectarse, desde el interior, al *ethos* de las comunidades de tal manera que los unos procedan del otro de manera intrínseca. Para esta “inserción”, John Rawls ha escogido la imagen de un módulo: aunque haya sido construido utilizando razones neutras con relación a las concepciones de mundo, este módulo de la

16 Los tres “mediums” de la integración social, según Habermas (NDT).

17 “Europäische Säkularisierung - ein Sonderweg in die postsäkuläre Gesellschaft? [“La sociedad europea - ¿una vía particular en la sociedad post-secular?”], *Berliner Journal für Soziologie*, N° 3, 2002, p.331-343.

justicia profana debe poder integrarse en los contextos fundadores que han sido ortodoxias en un momento dado¹⁸.

Esta expectativa normativa con la que el estado liberal confronta a las comunidades religiosas concuerda con los propios intereses de estas últimas en la medida que así se abre para ellas la posibilidad de ejercer una influencia específica sobre la sociedad en su conjunto a través del espacio público político. Seguramente, las consecuencias de la tolerancia que hay que cargar no están igualmente repartidas entre creyentes y no creyentes, como lo muestran las legislaciones más o menos liberales sobre la interrupción voluntaria del embarazo; sin embargo, la conciencia secularizada no goza tampoco de la libertad religiosa negativa sin pagar un precio. Se espera de ella que se entregue a la autorreflexión sobre los límites de la *Aufklärung*. La comprensión de la tolerancia en las sociedades pluralistas provistas de una Constitución liberal no debe incitar sólo a los creyentes a tomar conciencia, frente a los no creyentes y a aquellos que creen de otra manera, de que deben razonablemente contar con un *dissensus* durable. Por el otro lado, en el marco de una cultura política liberal, la misma toma de conciencia debe concernir a los no creyentes en sus relaciones con los creyentes.

Para el ciudadano apenas motivado religiosamente, esto significa la invitación nada trivial a dar una orientación autocrítica, del punto de vista de los saberes profanos, a su definición de las relaciones entre fe y saber. En efecto, prever un desacuerdo persistente entre fe y saber sólo amerita el epíteto de “razonable” si se concede a las convicciones religiosas, incluso a partir del saber secular, un estatuto epistemológico que no deriva simplemente de lo irracional. Por esto, en el espacio público político, las imágenes del mundo naturalistas que provienen de una elaboración especulativa de informaciones científicas y que son pertinentes para la auto-comprensión ética del ciudadano¹⁹, no benefician de buenas a primeras de una preeminencia con respecto de concepciones venidas de visiones de mundo concurrentes o de religiones.

La neutralidad del poder de estado en cuanto a las concepciones de mundo, que garantiza la libertad ética igual de cada ciudadano, es incompatible con la universalización política de una visión de mundo secularizada. Cuando los ciudadanos secularizados asumen su rol político, no tienen derecho ni de negar a imágenes religiosas del mundo un potencial de verdad presente en ellas ni de contestar a sus conciudadanos creyentes el derecho de aportar, en un lenguaje religioso, su contribución a los debates públicos. Una cultura política liberal puede incluso esperar, de los ciudadanos secularizados, su participación en los esfuerzos por hacer pasar del lenguaje religioso a un lenguaje accesible a todas aquellas contribuciones que puedan resultar pertinentes²⁰.

18 Ver John Rawls, *Liberalisme politique*, Paris, PUF, collection “Quadrige”, 2001.

19 A título de ejemplo, ver W. Singer, “Nadie puede ser otro de quien es, nuestros errores nos ordenan cesar de hablar de libertad”, en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 8 de enero de 2004, pág. 33.

20 J. Habermas, *Glauben und Wissen* [Fe y saber], Francfort, 2001, retomado en *El porvenir de la naturaleza humana, ¿Hacia un eugenismo liberal?*, Paris, Gallimard, 2002.