

RELIGIONES, DEMOCRACIAS Y VERDADES*

Félix Ovejero

Universidad de Barcelona

RESUMEN. En este trabajo se examinan los problemas de compatibilidad entre democracia y religión. Los problemas son especialmente importantes cuando la idea de religión es exigente, esto es, cuando contempla una idea fuerte de bien y una estrategia de fundamentación particular, y cuando la democracia se entiende como democracia deliberativa, asociada a un ideal de corrección normativa, una idea de democracia que algunos califican como democracia republicana. Los problemas disminuyen cuando la religión se entiende como un club privado, alejada de una idea de bien con pretensiones de validez, o cuando la democracia se entiende en sentido austeramente liberal, como un sistema de selección de élites políticas.

Palabras clave: democracia, religión.

Religions, Democracies, and Truths

ABSTRACT. The paper examines the compatibility problems between democracy and religion. Problems of special importance when a strict idea of religion arises, with a strong sense of good and a strategy of particular foundation, when democracy is understood as deliberative democracy associated to an ideal of standard correction, an idea sometimes called republican democracy. If religion is understood as a private club its problems are diminished, away from an idea of good claiming its validity, or when democracy is strictly meant in a liberal sense, as a selection system of political elites.

Keywords: democracy, religion.

* Fecha de recepción: 20 de mayo de 2013. Fecha de aceptación: 20 de septiembre de 2013.

Una versión preliminar de este texto se discutió en el II Seminario sobre «Verdad y política» en la Universidad del País Vasco, en San Sebastián, en septiembre del 2012. Agradezco los comentarios de los asistentes: B. ALTUNA, A. ARTETA, J. C. BAYÓN, F. LAPORTA, A. RUIZ MIGUEL, J. L. MARTÍ, J. PEÑA y R. VARGAS-MACHUCA. La investigación para este trabajo se ha beneficiado de una ayuda del Ministerio de Economía y Competitividad al Proyecto de investigación: «La calidad de la democracia: una perspectiva normativa» (SO2008-06525-C02-02).

No hay que engañarse. No todo lo que nos parece bien, o nos gusta, resulta compatible. Nos sucede a diario: queremos disfrutar de la comida y estar delgados; amar y no depender de nadie; tener experiencias nuevas y no sentir frustraciones. Y nos sucede, sobre todo, en los retos colectivos, cuando deseamos protección frente a posibles terroristas y máxima libertad; diversidad cultural y ausencia de conflictos; crecimiento y respeto al medio ambiente. La democracia no es una excepción. Está en el centro de tensiones o dilemas conceptuales bien diversos: entre participación y representación, entre derechos y mayorías; entre constitución y autogobierno; entre agregación de voluntades y consistencia (racionalidad) de las preferencias. Ciertamente es que, en muchos casos, tanto en el plano individual como en el colectivo, las tensiones, cuando se abordan en detalle, tienen menos aristas de las que parece, pero el reconocimiento de esa circunstancia, no nos impide admitir los problemas.

Entre esas tensiones, la que se da entre el multiculturalismo y la democracia no es la menor. Asoma en aspectos fundamentales del ideal democrático, incluso en sus dimensiones más básicas. Sin entrar en mayores honduras, esa tensión la podemos detectar en diversos planos: *a*) normativos: los derechos que, aun si nacen para evitar los posibles excesos de la regla de la mayoría, se anclarían, según cierta perspectiva multicultural, en una mirada «occidental», en ciertos valores a los que se conceden pretensiones de validez trascendental; *b*) procedimentales: la regla de la mayoría que aparece como un perpetuo peligro para «la diversidad», para las culturas minoritarias temerosas de ver peligrar su «identidad», y *c*) institucionales: el principio de representación sustentado en la fórmula «un ciudadano, un voto» establece una prioridad de los individuos como unidades de valoración —un compromiso con el individualismo ético— sobre las comunidades (culturales) que casaría mal con la tesis de que las culturas son valiosas en tanto que tales.

En las páginas que siguen sostendré que, en buena medida, la gravedad del conflicto depende de la relación con —de la apuesta por, si se quiere— una idea de verdad moral, o de corrección normativa, tanto de la democracia, de sus decisiones, como de la particular comunidad cultural. Más exactamente, no hay posible compatibilidad cuando la democracia apunta —como sostienen los autores comprometidos con la justificación epistémica de la democracia— a una corrección objetiva que, en más de un sentido, se puede entender como verdad moral y la perspectiva cultural a una epistemología peculiar y una idea de bien con pretensiones de verdad pública. El conflicto se mitiga si, en una interpretación compatible con cierto liberalismo, la democracia se desprende de cualquier idea de calidad epistémica de las decisiones y la opción cultural opta por convertirse en una suerte de parque temático para sus socios o feligreses, con reglas de juego «privadas», modos de vida, más o menos ritualizados, pero carentes de pretensiones de verdad.

Trataré de mostrarlo a cuenta de la relación entre democracia y religión. La elección de la religión obedece al mismo principio que llevó a MENDEL a interesarse por los guisantes: en la religión encontramos el caso más puro de dificultad de discusión y a la vez de vocación práctica, política. También, puestos a decirlo todo, una literatura consolidada. Aunque el posible conflicto ha sido desmenuzado desde hace tiempo con

notable claridad analítica ¹, adquirió una revitalización —y reformulación— con la publicación de la segunda gran obra de J. RAWLS. En mi reflexión tomaré *El liberalismo político* como punto de partida, que es también el punto de partida de HABERMAS, protagonista, a su vez, de un debate con el anterior Papa, en sus días como cardenal RATZINGER, quien, por su parte, llevaba ya tiempo en disputas teológicas vecinas de estos asuntos. Ese debate a tres bandas es el que seguiré y que, creo, dibuja bien las tensiones entre la mejor democracia y la genuina religión. Tensiones, a mi parecer, irresolubles. Pero lo primero, precisar la idea de religión.

1. ¿QUÉ RELIGIÓN?

Acabo de decir que tomaré la religión como campo de pruebas. Pero eso es decir poco. Las religiones están lejos de ser una clase natural. Con frecuencia, la etiqueta «religión» se aplica a simples éticas personales o civiles, incluso a técnicas de terapia psicológica. Incluso una misma tradición religiosa se puede entender de distintas maneras, como se verá cuando me ocupe de los puntos de vista de RATZINGER sobre la pluralidad religiosa. En todo caso, aquí me ocuparé de las religiones monoteístas en las que coinciden, además de ideas acerca del cómo vivir, estrategias específicas de fundamentación doctrinal y una apuesta por la distinción entre verdadero y falso —en contraposición a las de puro o impuro— referida a la doctrina y, consiguientemente, a la de bien. Un autor con el que discuten tanto HABERMAS como RATZINGER, J. ASSMAN, se refiere a esa novedad como «la distinción mosaica»²: «Es común a todas las nuevas religiones un concepto de verdad enfático. Todas ellas se basan en una distinción entre religiones verdaderas y falsas y predicán sobre esa base una verdad que no es complementaria respecto de otras verdades sino que sitúa a todas las demás verdades tradicionales o rivales en el ámbito de lo falso. Esa verdad es lo auténticamente nuevo, y su carácter novedoso, exclusivo y excluyente, se distingue también por la forma de su comunicación y codificación. Esa verdad, según se entiende a sí misma, ha sido revelada a la humanidad; de ningún modo habrían podido los hombres llegar a hasta esta meta por sus propias fuerzas, mediante la experiencia acumulada por generaciones; y ha sido fijada en un canon de escritos sagrados»³. Me importa destacar ese triple aspecto: pretensión de verdad, texto revelado y vocación de universalidad.

¹ Cfr., p. ej., R. AUDI y N. WOLTERSTORFF, *Religion in the Public Square*, Boston, Rowman, 1997. AUDI insiste, como se hará aquí, en el carácter epistémicamente problemático de las razones religiosas.

² J. ASSMAN, *La distinción mosaica*, Madrid, Akal, 2006. Con «distinción mosaica» ASSMAN se refiere al paso de las religiones primarias a secundarias: sustitución del politeísmo por el monoteísmo; de la primacía de lo cultural ritual por el texto revelado; de un ámbito cultural particular a una vocación universal. «No me parece a mí que la distinción más decisiva sea la distinción entre el dios único y los muchos dioses, sino la distinción entre verdadero y falso en la religión, entre el dios verdadero y los dioses falsos», 9. Para muchos autores este hábito de «empaquetar» bajo la etiqueta de monoteísmo a las «tres» religiones ignora importantes matices: la forma en qué reconocen al Dios único; el acceso a Dios; la idea de la revelación divina; el papel de la figura de Abraham; la forma de referirse al Libro, cfr. R. BRAGUE, «Para acabar de una vez con los “tres monoteísmos”», *Communio*, 2007, 29. Pero esos matices, importantes, no afectan a lo que aquí nos interesa.

³ *Ibid.*, 10. Tanto HABERMAS como RATZINGER han acusado recibo de su análisis. Sobre sus implicaciones, C. J. A. ZAMORA, «El debate teológico-político sobre la “distinción mosaica”», en R. MAYE y J. A. ZAMORA (eds.), *Nuevas Teologías Políticas*, Barcelona, Anthropos, 2006.

Por supuesto una religión incluye más cosas⁴. Hay componentes litúrgicos e institucionales, hay diagnósticos acerca del origen de los males del mundo (pecado original) y su cura (el perdón divino y el renacimiento), hay afirmaciones doctrinales empíricas o con implicaciones empíricas, que atañen a entidades (ángeles, alma), sucesos (diluvio universal, juicio final), fenómenos naturales (milagros, resurrecciones) y procesos (creación del universo, evolución de las especies) o estados (una naturaleza caída de la especie humana). Todo eso puede ser objeto de discusión, más o menos controlada experimentalmente⁵. Buena parte de las polémicas generadas por lo que se ha llamado nuevo ateísmo tiene que ver con ello⁶. En todo caso, para los aspectos que aquí nos interesan, lo importante es la existencia de una basamentación doctrinal de comportamientos morales en tesis religiosas, del tipo «X es moralmente correcta (o incorrecta) si y solo si X es ordenada (prohibida) por Dios»⁷. Hay variantes, complicaciones y recovecos en esa relación sobre los que volveré más abajo⁸. Por ahora basta con retener las piezas imprescindibles: las estrategias de fundamentación epistémicas, los contenidos normativos y el alcance de las prescripciones. En todos esos planos asoma alguna relación con la idea de verdad. Con más detalle, conviven o pueden llegar a convivir:

a) Una verdad personal. El juicio «El modo de vida M es bueno para ordenar mi vida» se considera verdadero. Los sujetos hacen (o se abstienen de) X porque creen que es lo que deben hacer de acuerdo con una visión integrada de su vida acorde con M. Las religiones anteriores a la distinción mosaica se ajustan a esta idea: cada uno con su Dios. También una secta, entendida como un club privado. Incluso el aficionado a

⁴ K. YANDELL ha hecho un meritorio esfuerzo —aunque es discutible si exitoso— de proporcionar una definición en términos de condiciones necesarias y suficientes: «Una religión es un sistema conceptual que proporciona una interpretación del mundo y del lugar de los seres humanos en él, basada en una explicación de cómo la vida debe ser vivida dada esa interpretación, y que expresa esta interpretación y ese estilo de vida en un conjunto de rituales, instituciones y prácticas», *Philosophy of Religion*, New York, Roudledge, 1999, 16.

⁵ Otra cosa distinta es la experiencia religiosa. Pero esta cumple una función epistémica en la fundamentación de la creencia religiosa, *cf.* K. YANDELL, *The Epistemology of Religious Experience*, New York, Cambridge U. P., 1993. Algo parecido sucede con «el ocultamiento de Dios», otro de los clásicos problemas de debate entre los teólogos analíticos. De hecho, «el ocultamiento», el que Dios no se muestre, se toma por algunos como un argumento en favor de las religiones judeo-cristianas, P. MOSER, «Divine Hiddenness Does Not Justify Atheism», en M. PETERSON y R. VANARRAGON (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Oxford, Blackwell, 2004. De todos modos, resulta bastante poderoso el argumento de sentido común según el cual es razonable esperar que si Dios existe —y aspira a ser conocido— propiciaría situaciones que condujeran a cualquier persona razonable a creer en su existencia. Es el argumento desarrollado por J. L. SCHELLENBERG, *Divine Hiddenness and Human Reason*, Ithaca, Cornell U. P., 1993.

⁶ También llamados los cuatro jinetes: S. HARRIS, R. DAWKINS, D. C. DENNETT y Ch. HITCHENS. Justo es precisar que no todos argumentan en los mismos términos ni presentan la misma calidad analítica.

⁷ Para las diversas variantes: W. K. FRANKENA, «Is Morality Logically Dependent on Religion?», en G. OUTKA y J. REEDER, Jr. (ed.), *Religion and Morality*, Garden City, N. Y., Anchor, 1973; E. ROMERALES, «Sobre la fundamentación lógica de la moral en la religión», *Contextos*, XIII/25-26, 1995. En buena parte el problema lógico se concentra en «la teoría de las ordenes divinas», esto es, si estás son un fundamento «suficiente» de la moral o de la obligación moral: P. HELM (ed.), *Divine Commands and Morality*, Oxford, Oxford U. P. 1981; P. QUINN, *Divine Commands and Moral Requirements*, Oxford, Oxford U. P., 1978; W. WAINWRIGHT, *Religion and Morality*, Ashgate, Aldershot, 2005, 73-140; M. AUSTIN, «Divine Command Theory», *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2012.

⁸ Se puede incurrir en falacia naturalista: que Dios ordene X es un hecho del que no se sigue valoración alguna. Para que la inferencia sea correcta se necesita otra premisa normativa: «debemos hacer lo que Dios ordena» o «lo que Dios ordena es bueno». En el fondo, la cuestión filosófica más seria es que la ética requiere autonomía, que no parece compatible con la obediencia incondicional a otro ser. Volveré más abajo sobre estos asuntos.

la filatelia, el homosexual que solo vive en un mundo homosexual o el que práctica una actividad deportiva con regularidad: ahorra para comprarse unas deportivas, mantiene una dieta, busca a otros para relacionarse con ellos. Vale la pena destacar que este rasgo es compatible no solo con la indiferencia acerca de cómo deben comportarse los demás, sino también con el deseo de que los demás no se comporten como uno. Es lo que sucede con ciertas élites sociales, asentadas en la diferencia [«esta moda (ropa, comida) es buena para mí en la medida que no es buena para los demás»] o en los bienes posicionales («esto es valioso para mí en la medida que no es accesible para todos») ⁹. Desde el punto de vista de la verdad moral lo que aquí interesa es que esta «religión» no tiene problemas en aceptar una suerte de —teoría de la— doble verdad (en detalle es más complicado), esto es, que podría decir que «según la moral religiosa el aborto es malo para mí», y a la vez sostener que el aborto no es malo para la moral civil, del mismo modo que uno puede sostener que una dieta de espaguetis es una buena para mí, un maratoniano, y no para un ajedrecista.

b) Una verdad pública. El juicio «el modo de vida M es bueno para todos» se considera verdadero. La idea de bien no solo se refiere a mí vida, sino a cualquier vida ¹⁰. Como recuerda S. LONG, «el Padrenuestro, como la Torah, no es únicamente una oración para individuos privados. Los dos son “proyectos sociales”, o una “ética social”» ¹¹. No solo se trata de opiniones acerca de cómo yo debo vivir, sino de cómo se debe vivir. Es más, si el comportamiento X, acorde con M, es verdadero o valioso para mí es porque es verdadero o valioso sin más. No solo es mi aborto, sino todos los abortos; no solo es que yo no me empareje con otra persona de mi propio sexo, sino que nadie debe hacerlo. La traducción más inmediata, en el plano doctrinal, es un antirrelativismo moral, y, en el plano práctico, una voluntad de proselitismo, que no necesariamente requiere de la conversión (judaísmo) ¹², de la incorporación de nuevos «creyentes», pero sí de la extensión de la idea de bien ¹³. Distintas tradiciones religiosas y aún distintas variantes de una misma religión discreparán acerca de si se busca la conversión y el proselitismo o solo el cumplimiento de la práctica, moral o social ¹⁴. a)

⁹ P. BOURDIEU, *La distinction: critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979. Sobre los bienes posicionales, valiosos porque los otros no los tienen (o no pueden llegar a tenerlos a la vez todos: una casa solitaria en la playa, por definición), *cf.* F. HIRSCH, *The Social Limits to Growth*, London, Routledge & Kegan Paul, 1976.

¹⁰ Para la historia, y las variantes, de esa vocación política, *cf.* R. BRAGUE, *La Loi de Dieu*, Paris, Gallimard, 2005.

¹¹ *Christian Ethics*, Oxford, Oxford U. P., 2010, 38.

¹² El judaísmo, en tanto hay un pueblo elegido, podría parecer «local»: se trataría de una religión nacional. Pero hay otro modo de verlo: el universalismo es aplazado a una era final mesiánica: los judíos son depositarios de una verdad que, a pesar de que atañe a todos, es de momento confiada al pueblo elegido. Como dice H. PUTNAM: «El judaísmo tradicional aspira a la universalidad, en tanto forma parte de la creencia en la llegada del Mesías y en la Redención final, en una parte fundamental de la religión judía durante más de dos mil años que, al final de los días, toda la humanidad se convertiría al judaísmo. Y en esta edad mesiánica, todos estudiarían la Torá», «Jewish Ethics?», en W. SCHWEIKER (ed.), *The Blackwell Companion to Religious Ethics*, Oxford, Blackwell, 2005, 160.

¹³ Y resulta difícil negar que están ahí los gérmenes de cierto fundamentalismo. En un tono belicoso, y a veces poco matizado, pero sin errar en lo esencial, está vocación política la han contado muy bien, C. FOUREST y F. VENNER, en *Tirs croisés. La laïcité à l'épreuve des intégrismes juif, chrétien et musulman*, Paris, éditions, Calmann-Levy, 2003.

¹⁴ La expansión (en el caso de Cristianismo vertiginosa: unos mil cristianos en el año 40, hasta convertirse en unos 6.300.000 en el año 300, con un porcentaje de la población del 10,5 por 100, y casi en 34.000.000 en el año 350) poco tiene que ver con la calidad de la doctrina (o con el poder como tal), el edicto de Milán de 313

y b) conjuntamente son compatibles con muchas prácticas, asociadas a ideas de buena vida (ideologías), pero también con prácticas sociales sin vocación normativa: a mí me parece bien que los demás hablen mi lengua, usen la misma moneda o tecnologías o tarjetas de crédito que yo¹⁵. En ese sentido, la verdadera *differentia specifica* son los dos requisitos siguientes (sobre cuya solvencia volveré al final).

c) Una estrategia de fundamentación peculiar: una divinidad inspiradora de unos textos sagrados que operan como criterios últimos de verdad. En ese contexto, es admisible el anatema de Pío IX: «Al que diga: que “Todo hombre es libre de abrazar y profesar la religión que considere verdadera según las luces de su razón”»¹⁶. Sencillamente, la verdad doctrinal es independiente de su evaluación racional. Eso no impide un uso «instrumental» de la razón, por ejemplo, para aclarar el sentido genuino de las palabras y, en ese sentido, para precisar los fundamentos doctrinales. De hecho, los Concilios ecuménicos —en especial a partir del concilio de Nicea— cumplían esa función en aspectos centrales de la doctrina: la Trinidad, la encarnación, la expiación, la existencia del infierno, el Juicio Final. La deliberación era el procedimiento mediante el cual se resolvían las disputas, una vez aceptada, sin discusión, una doctrina cuya coherencia y base empírica se intentaba salvar. Aunque no faltan refinados trabajos que intentan dotar de buen sentido epistemológico a las creencias religiosas¹⁷, a mí parecer todas ellas comparten una peculiaridad: la justificación requiere dos operaciones simultáneas, asegurar la estrategia epistémica y, a la vez, el objeto de la creencia (Dios)¹⁸. En la ciencia —y hasta en el conocimiento común— se discute «el método» o la justificación última de unos resultados que, como tales, nadie cuestiona (que tienen su control independiente, empírico o lógico). Quizá no sea ajena a esta singularidad —debilidad, diría yo— el que exista un reclamo de protección especial —frente a bur-las, por ejemplo— que no se produce en otros tipos de creencias.

por parte de Constantino que hace del cristianismo la religión oficial del Imperio. Tiene más que ver con redes sociales de expansión, estrategias reproductivas (abortos, infanticidios), papel de las mujeres, etc. En todo caso, serán los subproductos de la doctrina, *cf.* R. STARK, *La expansión del cristianismo*, Madrid, Trotta, 2009. D. DENNETT hace uso de la «teoría» de los *memes* para explicar la expansión religiosa: ha de tenerse en cuenta que el *meme* trabaja para él, no para los individuos que lo extienden. No es que los grupos con ideas religiosas sobrevivan y se reproduzcan mejor, sino que las ideas religiosas que mejor cohesionan los grupos se expanden más *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, London, Viking, 2006.

¹⁵ Por la misma razón que yo tengo interés en que todos tengan teléfono (que el primer tipo con teléfono era poco racional), K. BLIND, *The economics of standards*, New York, Edward Elgar Publishing, 2004. Es lo que se llama economías (o efectos) de red (o, en otra variante, dependencia de la senda).

¹⁶ «Encíclica *Quanta Cura, Syllabus*» (1864), recogido en H. PEÑA-RUIZ y C. TEJEDOR (eds.), *Antología laica*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2009, 105.

¹⁷ En buena medida realizado por lo que se ha dado en llamar «epistemología reformada» (W. ALSTON, N. WOLTERSTORFF y M. REAL), entre cuyas obras quizá la más reconocida es la de A. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, New York, Oxford U. P., 2000. Volveré más abajo sobre sus puntos de vista. Una notable antología que incluye algunos de los textos clásicos (hasta los noventa) es el de E. ROMERALES (ed.), *Creencia y racionalidad*, Barcelona, Anthropos, 1992. Sin formar parte del mismo grupo, pero sí en las estrategias analíticas, *cf.* R. G. SWINBURNE, *La existencia de Dios*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2011.

¹⁸ P. ej., ALSTON cuando en su tratamiento/justificación de la experiencia religiosa, importante en su epistemología, comienza por reconocer que está lejos de ser intersubjetiva (W. ALSTON, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, N. Y.: Cornell U. P., 1991). En el caso de PLANTINGA, como se verá, apela a un tipo de talento o capacidad (*sensus divinitatis*) que, desde luego, está lejos de formar parte de la dotación estándar de la especie humana. Todo esto tiene poco que ver con las creencias empíricas, indisputadas, y su justificación. En buena medida, radica aquí el meollo de los problemas que se verán. El requisito deliberativo de accesibilidad: presentar argumentos justificados de acuerdo con criterios de evaluación estándar.

d) Una verdad moral sostenida en la verdad doctrinal. La doctrina sirve para justificar tesis morales, unas prácticas y unas ideas de bien. Por eso Pío X podía aducir que «es conforme al orden establecido por Dios que haya en la sociedad humana príncipes y súbditos, patronos y proletarios, ricos y pobres, sabios e ignorantes, nobles y plebeyos»¹⁹. Incluso «El sermón de la montaña», un texto tan conmovedor y tan cercano a nuestras intuiciones morales» no deja de ser una exposición de principios o apreciaciones morales, bellísimas pero sin un argumento. No hay propiamente una discusión moral, normativa; si acaso filológica, de ver qué es «realmente lo que Dios quiso decir». Por sí misma, la voluntad de Dios es la causa, razón o fundamento de los valores. Las creencias religiosas (la verdades reveladas por Dios) constituyen el punto de partida para asegurar (la verdad de) las tesis morales. Esa misma calidad «de autoridad divina» se traduce en el uso de estrategias pragmáticas no argumentativas en la fundamentación moral: asertos veredictivos («te perdono tus culpas»), comisivos («prometo»), ejercitivos («maldigo»); metáforas o analogías; vaguedad de los términos y ausencia de interpretaciones literales o inequívocas²⁰. En rigor, al «inferir» las normas de las ordenes divinas, la reflexión moral, como tal, desaparece, subsumida en una argumentación teológica. No es que tasemos al Cristianismo a partir de la ética, sino a la ética a partir del Cristianismo²¹.

2. RAWLS: LA TRADUCCIÓN DE LA RELIGIÓN

El punto de partida —y a mi parecer también el de llegada— del problema está bien expuesto en el *Liberalismo político*. Es, seguramente, el meollo de la segunda gran obra de RAWLS: la democracia, en su mejor versión, cuando apunta al entendimiento entre los ciudadanos acerca de los aspectos básicos de cómo vivir juntos, reclama una posibilidad de acuerdo político que se ve en serias dificultades cuando se enfrentan concepciones del mundo diferentes, concepciones comprensivas, esto es, «acerca de lo que es valioso para la vida humana, ideales de carácter de la persona, así como ideales de amistad y de relaciones familiares y asociativas, y muchas otras cosas que informan acerca de nuestra conducta y, en el límite, sobre la globalidad de nuestra vida»²². No está de más advertir que, entre esas «muchas otras cosas», y esto a veces se olvida, se incluye la gestión de los procesos económicos y la distribución de la riqueza²³.

¹⁹ «Encíclica *Quanta Cura*», H. PEÑA-RUIZ y C. TEJEDOR (eds.), *op. cit.*, 105.

²⁰ De ahí que resulten excepcionales los que apuestan por la interpretación literal, como R. G. SWINBURNE en *The Coherence of Theism* (Oxford, Clarendon, 1971) y en *Revelation: From Metaphor to Analogy* (Oxford, Oxford U. P., 2007). No se ha de entender esto como una defensa de la teología narrativa, que aparte de su apelación a los «hechos», abandona toda pretensión de fundamentación, teológica en sentido estricto, para quedarse en el relato de «acontecere» con una intención moralizadora, *cf.* la crítica de F. ARAN MURPHY, *God is Not a Story*, Oxford, Oxford U. P., 2011.

²¹ D. STEPHEN LONG, *Christian Ethics*, Oxford, Oxford U. P., 2010, 11-12.

²² *Political Liberalism*, New York, Columbia U. P., 1993, 13.

²³ *Cfr.* W. BLOCK, G. BRENNAN y K. ELZINGA, *Morality of the Market: Religious and Economic Perspectives*, Vancouver, Fraser Inst, 1982. En este género se incluyen destacadamente géneros como las «economías islámicas» (o «cristianas») que, a partir de los principios identificables en el Corán y la Sunna (los hechos y dichos del profeta) (o de la Biblia), hace propuestas sobre el sistema financiero, los impuestos, o la distribución de la renta. En el caso islámico es un género muy cultivado, *cf.* S. N. HAIDER NAQI, *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis* (Islamic Foundation, Leicester, 1981), con particular atención a los mecanismos financieros, para algunos, mejor preparados antes las crisis que la economía occidental, *cf.* C. NAPOLEONI, *La economía*

No estoy seguro de que el problema del entendimiento que preocupa a RAWLS aparezca con todas las concepciones comprensivas, pero, sin duda, es el caso de la religión. Para lo que aquí interesa hay tres aspectos diferentes que conviene deslindar:

a) El plano deliberativo, de la argumentación. En la versión más idealizada de la democracia, los participantes apelarían a los criterios normales con los que se dilucidan las discusiones normativas, unos formales, otros propiamente normativos: justicia, imparcialidad, igualdad, bienestar, libertad. Esos principios, de un modo u otro, están incorporados normalmente en las bases normativas de las diversas propuestas políticas o, por lo menos, son objeto de discusión y crítica, cuando se apela a —o se anteponen— otros principios. Por eso mismo, no es descartable la criba de propuestas políticas basadas en distintas concepciones del mundo. En el caso de la religión, las cosas cambian. Tarde o temprano, los principios normativos de la vida buena («X debe hacerse») se acaban por basar en principios ético-teológicos («x es ordenado por Dios») ²⁴. En ese sentido, sus estrategias de fundamentación normativa no se corresponden con los usos normales de las teorías políticas o éticas. Para un ciudadano religioso operarían como «argumentos» cosas como «debemos ayudar a los pobres porque todos somos hijos de Dios». El problema aparece, claro, porque ese proceder no resulta de recibo en el reglamento (deliberativo) de la (buena) política y es a eso, a la política, a lo que quieren jugar las religiones: la realización del creyente como creyente requiere que sus ideas cuajen en el mundo. Sus ideas sobre el aborto o los homosexuales no solo valen para él, sino que valen para todos. La vocación política no se acompasa con la aceptación de la buena democracia. Desde la perspectiva de ciudadano religioso eso supone que no se acepta su identidad política cuando se le pide que dé por buenas las decisiones de los demás ²⁵.

b) El plano motivacional, el compromiso para participar en las decisiones y para asumirlas una vez adoptadas. Mis acciones están regidas por aquello que me parece bien. Por lo mismo, yo no me puedo comprometer normativamente con aquello que juzgo un sinsentido, que no considero verdadero o valioso. No importa que sea resultado de una decisión mayoritaria después de una impecable deliberación. Es cierto que si mi idea de «vida buena» carece de implicaciones políticas, la ausencia de continuidad entre mis ideas de bien y las colectivas no supone un problema. Sencillamente, «yo paso» de la política y sus decisiones, mientras no busquen, directamente, complicarme la vida, me traen sin cuidado. Hay muchos modelos de vida a los que uno se puede en-

canalla, Barcelona, Paidós, 2008; R. MATEER (ed.), *Christian Perspectives on Economics*, Lynchburg, Contemporary Economics and Business Association, 1985. Para una visión más actualizada y centrada no en el plano institucional, sino teórico (microeconomía, teoría de juegos), A. BRITTON y P. SEDGWICK, *Economic Theory and Christian Belief: A Cognitive Semantic Perspective*, Oxford, Peter Land, 2003. Sin afán de buscar «prescripciones», sobre los principios económicos presentes (la «teoría económica») en los textos sagrados del judaísmo (biblia, Talmud), son de interés los textos incluidos en las dos primeras partes de A. LEVINE (ed.), *The Oxford Handbook of Judaism and Economics*, Oxford, Oxford U. P., 2010.

²⁴ «Ético-teológicos» por lo ya dicho, porque si son únicamente teológicos hay falacia naturalista: del hecho «X es ordenado por Dios» no se sigue ningún «debe hacerse X» o «X es bueno» (a no ser, claro, que «bueno» signifique «Ordenado por Dios»; pero, en tal caso, es difícil seguir hablando de fundamentación).

²⁵ A contracorriente, en lo que presenta como una objeción frontal a las tesis de RAWLS y HABERMAS, se ha sostenido que los ciudadanos religiosos pueden imponer sus «razones» o, de otra manera, que las justificaciones no tienen que buscar razones para todos: bastaría con la aspiración a la justificación pública; no sería necesaria la consecución, *cf.* Ch. EBERLE, *Religious Conviction in Liberal Politics*, Cambridge, Cambridge U. P., 2002.

tregar (deportes, etc.), sin mayores conflictos: a mi me gusta jugar a fútbol, no que todo el mundo juegue a fútbol. Salvo que se prohíba el fútbol, no tengo problemas con las decisiones. Pero la cosa es diferente cuando «no paso», como sucede con el ciudadano religioso cuyas ideas atañen a verdades morales (otra cosa distinta es que si mi comunidad política comparte mis valores religiosos, es muy probable que surja algo que cumpla las funciones de —y hasta se parece a— la virtud cívica y se active la vida pública. Por eso, para algunos, la religión es un buen cemento social para la democracia, para el compromiso, porque aumenta la confianza y la cohesión entre los ciudadanos²⁶. Los ciudadanos que van a la iglesia, tramarán lazos de confianza, realizarán actividades juntos, lo que puede tener saludables consecuencias políticas²⁷. Pero, en realidad, ese compromiso no es con la democracia: es un subproducto de la comunidad religiosa, una externalidad de la religión²⁸. Su vínculo con la democracia es circunstancial: no es con las instituciones o las leyes y durará mientras dure la cohesión religiosa. La prueba es que tenderá a desaparecer cuando más necesario sea el vínculo democrático, cuando aparecen otras concepciones del bien. Es la importante diferencia con la virtud cívica, con el buen comportamiento por las buenas razones²⁹.

c) Hay, además, otro aspecto —psicológico, si se quiere— que relaciona una cosa con otra: cuanto más intensamente experimento mi compromiso vital, cuanto más estoy «integrado» en mi vida (b), más naturalizada me parece y menos razones doy de ella, menos me pregunto por su justificación (a). Por la misma razón que no fundamento la visión —si acaso la explico— no doy razones de aquello que me resulta «evidente». Mejor dicho, no me siento en condiciones de dar razones, porque para mí es palabra última. Estoy instalado en mi identidad y no puedo escapar a ella, preguntarme por ella; si acaso, me pregunto desde ella. Entiéndase: ésta es una tesis psicológica, empírica, que describe bien la experiencia de tantos ciudadanos, no es una tesis con fundamento epistémico o normativo. Como muestran las revoluciones, no es imposible escapar al propio horizonte cultural o de experiencias³⁰. Toda emancipación presume, en algún grado, la posibilidad de distanciarse intelectualmente de una biografía que, hasta ese momento, se vive como «natural». Pero ese reconocimiento conceptual no corrige la verdad empírica descrita y que confirma las dificultades para la deliberación, para la imparcialidad, de quien participa intensamente de una experiencia religiosa.

Estas dificultades complican la participación democrática de los ciudadanos religiosos. La «solución» para RAWLS consiste en que, en la política, en el debate democrático, las concepciones comprensivas muden su condición. Los ciudadanos deberían

²⁶ P. WEITHMAN, *Religion and the Obligation of the Citizenship*, Cambridge, Cambridge U. P., 2002.

²⁷ En cierto modo sería un proceso inverso a lo que, según algunos, se ha dado con la extensión del cristianismo o de ciertas religiones: las gentes acaban comulgando juntos porque realizan prácticas juntas, no por creencias (la expansión del cristianismo). *cfr.* R. STARK, *La expansión del cristianismo*, *op. cit.*

²⁸ Es la misma argumentación que lleva a algunos a defender el nacionalismo; entre las menos malas, D. MILLER, *On Nationality*, Oxford, Oxford U. P., 1995.

²⁹ Las dos dimensiones citadas dibujan un espacio de (4) posibilidades: *a*) racionalidad sin motivación: se puede aceptar que X esta bien (o mal) sin que comprometa la vida (comportamiento de muchos ante el sufrimiento animal); *b*) motivación sin racionalidad: (pasión, nacionalismo); *c*) racionalidad y motivación: hacer lo correcto por las razones correctas, esto es virtud, y *d*) no racionalidad ni motivación: el comportamiento de tantos con la religión. Por supuesto, estas dimensiones, de cerca, son más complejas.

³⁰ De hecho podemos escapar hasta de nuestras ataduras neurosensoriales, a nuestra identidad biológica: sé que existen longitudes de onda que no percibo, de las que no tengo experiencias. La ciencia me permite escapar —lenguaje mediante— a mis constricciones perceptuales.

dejar en su casa las concepciones religiosas, esas que rigen su vida, y apelar a razones impersonales, a unas exigencias de racionalidad, de universalidad y de laicidad, que los otros pudieran dar como buenas. Deberían «traducir» sus demandas a argumentos aceptables por todos. Yo puedo estar en contra de la pena de muerte porque «la vida es sagrada» o «se la debemos a Dios», pero, si he de defender «mi opinión» en el parlamento deberé apelar a razones laicas (su ineficacia disuasoria, atenta contra la dignidad humana, etc.).

Pero, claro, si tenemos en cuenta lo expuesto, la «solución» de RAWLS no es una solución. La exigencia de traducción de las demandas en «razones para todos», en rigor, es una traición. Y es que esa traducción es un imposible: para el ciudadano religioso lo importante —lo que tiene que traducir— no es «X es bueno (o malo)» sino «X es bueno (o malo) porque Dios lo quiere así». A un vegetariano por razones religiosas (por ejemplo, un jainita) no lo «traducimos» si le pedimos que apele a razones dietéticas. Si como resultado de la investigación empírica se mostrara que comer carne es saludable, sus opiniones seguirían intactas. Si admite la posibilidad de la traducción es que su justificación religiosa es redundante —y en ese sentido prescindible— respecto a la justificación normativa. En tal caso, la religión se convierte en una suerte de simple recreación ociosa de la ética, al modo como sucedería con un poema, que puede expresar o ejemplificar valoraciones, pero no fundamentarlos. Algo inconcebible para el ciudadano religioso, para quien la idea de redundancia en la argumentación no tiene sentido: él está en otra cosa, no quiere dar razones «morales».

RAWLS parece exigir que se abandone lo que hemos visto como característica más genuina de la religión, de sus procedimientos de verdad³¹. En el mejor de los casos, la religión se enfrentaría a un dilema: mantener su apelación doctrinal y abandonar sus pretensiones universalizadoras, su vocación política; o abandonar su fundamentación doctrinal y, convertida en una ideología más, participar en la arena pública. Pero eso es mucho pedir: se está pidiendo a la religión deje de ser religión.

Los problemas descritos lo son, y es importante subrayarlo, para la mejor idea desde el punto de vista normativo, para una idea muy exigente de democracia, deliberativa (a) y participativa (b); republicana, si se quiere. Veremos, al final, que con otra idea de democracia los problemas se mitigan.

3. HABERMAS: LA ENTREGA DE LA RAZÓN

HABERMAS recoge el hilo donde lo deja RAWLS. Y no es extraño. Ambos están interesados en lo mismo, en la defensa de una democracia deliberativa y, en diverso grado, participativa (o, al menos, oxigenada por la virtud ciudadana, por cierto grado de compromiso). En el caso del filósofo alemán, además, hay una apuesta más explícita por la conexión entre deliberación democrática y verdad³². A su parecer, la buena

³¹ Hay un problema nada irrelevante aquí y es que no está nada claro que significa «traducir» a «razones para todos». Lo que se tiene que traducir, para un religioso no es tanto «X es malo» sino «X es malo porque Dios lo quiere».

³² Frente a las cautelas de RAWLS, para quien «la política en una sociedad democrática nunca puede dejarse llevar por lo que consideramos la verdad global», *op. cit.*, 243.

democracia tiene que ver con la verdad: «El Estado constitucional democrático, que descansa sobre una forma deliberativa de la política, representa una forma de gobierno epistémicamente exigente y, en cierto modo, sensible a la verdad. Una democracia de la post-verdad [...] ya no sería una democracia»³³. En breve, la democracia requiere filtrar racionalmente, en debate público, las propuestas hasta recalar en la mejor, en la verdadera.

El problema, nos dirá HABERMAS, es el apuntado: si somos muy estrictos con los ciudadanos, y les exigimos, con RAWLS, que expresen sus demandas en un relato que apele a razones aceptables para todos, corremos el peligro de pedir un imposible. Los ciudadanos religiosos tienen una visión integrada de su vida, su «concepción de la justicia, fundamentada religiosamente, les dice lo que es políticamente correcto o incorrecto, de tal suerte que son incapaces para “percibir alguna atracción de parte de cualesquiera razones seculares”»³⁴. Pedírles que «traduzcan» sus propuestas a un «lenguaje neutro» equivale a exigirles que abandonen precisamente lo que para ellos es verdadero.

Según HABERMAS, debemos aflojar las exigencias con los ciudadanos religiosos. Y no solo por simple resignación, por razones negativas, porque restamos apoyos a la democracia. También por razones positivas, que atañen a los planos antes sistematizados. Primero, las vocaciones cívicas asociadas a la religión, en tanto «no se debe excluir que la religión tenga potenciales semánticos valiosos que desarrollen una energía capaz de inspirar a toda la sociedad, una vez que sus contenidos de verdad sean liberados de su original encapsulación dogmática y se hagan profanos»³⁵. A esas razones motivacionales añade otras epistémicas. Y es que HABERMAS cree que cabe la posibilidad de «liberar la sustancia cognitiva presente en la religión»³⁶. Como se ve, aunque el lenguaje resulta un tanto vaporoso («contenidos de verdad», «potenciales semánticos valiosos», «sustancia cognitiva»), la conclusión parece clara: la religión no es un problema para la democracia, una patología con la tenemos que negociar, que resignarnos, sino una fuente de la que se nutre.

Mientras RAWLS opta por expulsar a la religión del ámbito público, de la democracia, HABERMAS quiere ampliar la democracia para inyectarle religión, aunque para ello tenga que hacer encaje de bolillos, por no decir, que recalar en un ejercicio de *wishful thinking*, que a eso se parecen sus peticiones de racionalidad a los ciudadanos religiosos cuando, a la vez, les exime de cuestionar sus dogmas. Así, les solicita que «pongan

³³ Entre *Naturalismo y Religión*, Barcelona, Paidós, 2006, 152.

³⁴ *Ibid.*, 135. El entrecomillado dentro del entrecomillado es un paso del libro antes citado de WEITHMAN (*Religion and the Obligation of the Citizenship*) que HABERMAS cita y hace suyo.

³⁵ *Ibid.*, 150-151.

³⁶ HABERMAS se ha encontrado con el problema de la motivación en su defensa del patriotismo constitucional: «Al contrario de lo que sugiere un malentendido ampliamente extendido, el “patriotismo constitucional” implica que los ciudadanos hagan suyos los principios de la constitución no solo en su contenido abstracto, sino de manera concreta en el contexto histórico de sus respectivas historias nacionales. Si el contenido moral de los derechos fundamentales debe convertirse en profundas convicciones, no basta con el mero proceso cognitivo. Posiciones morales y coincidencias a nivel mundial en la indignación ante violaciones masivas de derechos humanos solo bastarían para fomentar una tenue integración de los ciudadanos de una sociedad mundial constituida políticamente (si es que algún día llegara a existir). Entre ciudadanos, solo puede surgir una solidaridad, como siempre, abstracta y mediada jurídicamente, si los principios de justicia encuentran acomodo en el entramado, más denso, de orientaciones axiológicas de carácter cultural», *ibid.*, 112.

autorreflexivamente en relación sus concesiones religiosas con las doctrinas de la salvación que compiten entre sí, de modo que esa relación no haga peligrar su propia pretensión exclusiva a la verdad»³⁷. O, también, que «conciban desde un punto de vista religioso, la relación de los contenidos dogmáticos de la fe con el saber secular acerca del mundo de tal modo que los progresos autónomos en el conocimiento no puedan venir a contradecir los enunciados relevantes para las doctrinas de la salvación»³⁸.

Al final, uno se pregunta si HABERMAS no está pidiendo a la religión que prescinda de aquello que le es más propio. Cuesta entender cómo no puede peligrar «la pretensión exclusiva la verdad» y «el contenido dogmático», sobre todo cuando, a la vez, les pide que «incorporen de una manera razonable el individualismo igualitario del derecho racional y de la moral universalista en el contexto de sus propias naturalezas comprensivas»³⁹, esto es, un compromiso con supuestos normativos fundamentales de la deliberación democrática, de las razones atendibles para todos. Después de haberle visto recordar los problemas de los religiosos con la traducción a razones para todos, no es fácil entender de donde procede la confianza habermasiana. En estos pasos, en el mejor de los casos, no se está tan lejos de RAWLS y su traducción de las demandas religiosas a un lenguaje neutro. En el peor, está pidiendo un imposible.

En realidad, tampoco parece confiar en que los ciudadanos religiosos lleguen muy lejos en la deliberación, en el uso de la razón pública. Así al menos entiendo yo su defensa de que «el Estado liberal debe eximir a los ciudadanos religiosos de la excesiva exigencia de efectuar en la propia esfera público política una estricta separación entre las razones seculares y las religiosas, siempre y cuando los ciudadanos los perciban como una agresión a su identidad personal»⁴⁰, es decir, siempre, en virtud de la idea que HABERMAS tiene de la religión, lo que —razonablemente— le impedía confiar en la «solución» rawlsiana. El ciudadano religioso puede pedir una suerte de comodín que le proteja de justificar su compromiso con ciertos dogmas: «gracias a su referencia, defendida dado el caso de manera racional, a la autoridad dogmática de un núcleo inviolable de verdades reveladas infalibles, las convicciones existenciales enraizadas éticamente se sustraen a esa clase de debate discursivo sin reservas al que se exponen otras orientaciones éticas de la vida y otras visiones del mundo»⁴¹. En corto: las convicciones de los ciudadanos religiosos reclaman una protección especial. Pueden invocar «la identidad» para blindar su doctrina frente a las exigencias de racionalidad. Un «privilegio» del que no gozan las convicciones de los demás ciudadanos.

En principio, la protección —el blindaje— es perfectamente compatible con una religión que se entiende como «una verdad para uno mismo», en el sentido más arriba indicado, que se limita a «la esfera privada». Yo no tengo porque dar a nadie razones de mi querencia por el Barça y nadie me puede pedir explicaciones. Pero la cosa se complica si, con HABERMAS, se sostiene que la religión es una fuente vitamínica para la democracia, si aspira a proporcionar verdades para todos. Si ha de ser fuente de propuestas políticas, parece razonable que esté a tiro de las mismas críticas que los

³⁷ *Ibid.*, 145.

³⁸ *Ibid.*, 145.

³⁹ *Ibid.*, 145.

⁴⁰ *Ibid.*, 137.

⁴¹ *Ibid.*, 137.

demás, de las exigencias de racionalidad, sobre todo, si los ciudadanos religiosos están en condiciones de manejar la moneda de las razones aceptables para todos, algo que HABERMAS parece dar por supuesto, cuando les pide un compromiso con el Estado de derecho.

Así las cosas, es normal preguntarse que queda del proyecto habermasiano. Si hay una parte atendible, susceptible de ser traducida a razones para todos, en tanto participa de «contenidos de verdad»⁴², a qué viene el temor de su desconexión con la sociedad secular, por qué habría de estar en peligro —y reclamar una protección especial para evitar discutir las «verdades reveladas infalibles»— «su identidad», «sus modos de vida» y, si le pedimos razones, podríamos privarnos de «importantes reservas de creación de sentido»⁴³. Sobre todo cuando se piensa —como HABERMAS— que el ciudadano religioso es capaz de hacer uso de razones aceptables para todos. Si el ciudadano religioso «debe haber aceptado la constitución del Estado secular por buenas razones» qué problema hay para pedirle, con RAWLS, que traduzca a razones públicas las demandas basadas en la religión, ¿por qué no sostener el diálogo exclusivamente en el terreno común de las razones de todos y cercenar al relato religioso de sus dimensiones dogmáticas o doctrinales? Especialmente, cuando se admite que no hay problemas para la traducción, como lo muestra el hecho, destacado por HABERMAS, de que «la filosofía ha adquirido en reiteradas ocasiones (en su trato con las tradiciones religiosas) la experiencia de que ella recibe estímulos innovadores cuando logra liberar a la sustancia cognitiva, en el crisol de los discursos justificativos, de su original encapsulación dogmática»⁴⁴. Si es posible extraer —traducir— la parte racional y es a esa a la que hay que referirse par dialogar, estamos en los terrenos de RAWLS, en donde no hay que blindar a la religión, porque la religión no aparece. Si es posible drenar el dogma, entonces la religión es prescindible.

4. ¿QUÉ RELIGIÓN QUEDA?

Los anteriores problemas aparecen cuando nos enfrentamos a una religión en el sentido antes especificado. Si eliminamos alguno de los requisitos, los problemas se alivian o simplemente desaparecen. La duda es sí, en tal caso, seguimos estando frente

⁴² «Las tradiciones religiosas están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales, sobre todo en atención a las formas sensibles de la convivencia humana. Este potencial convierte al habla religiosa, cuando se trata de cuestiones políticas pertinentes, en un serio candidato para posibles contenidos de verdad, que pueden ser traducidos entonces desde el vocabulario de una comunidad religiosa determinada a un lenguaje universalmente accesible», *ibid.*, 139.

⁴³ «La admisión en la esfera público-política de las manifestaciones religiosas que no han sido traducidas no solo se justifica normativamente porque la estipulación rawlsiana no puede ser exigida razonablemente a aquellos creyentes que no pueden renunciar al uso político de razones presuntamente privadas o apolíticas sin poner en peligro su forma religiosa de vida. También hay razones funcionales que desautorizan una reducción precipitada de la complejidad polifónica. Pues el Estado liberal tiene interés en que se permita el libre acceso de las voces religiosas tanto en la esfera público-política como en la participación política de las organizaciones religiosas. El Estado no puede desalentar a los creyentes y a las comunidades religiosas para que se abstengan de manifestarse como tales también de una manera política, pues no puede saber si, en caso contrario, la sociedad secular no se estaría desconectando y privando de importantes reservas para la creación de sentidos», *ibid.*, 138.

⁴⁴ *Ibid.*, 150.

a una religión, si hemos capturado, para decirlo con los escolásticos, su diferencia específica. Podríamos, por ejemplo, quedarnos con la verdad privada (a) y el dogma (c). La religión se limitaría a un «asunto privado», desprovisto de vocación de verdad pública y, por definición, desaparecería el problema político. Podría regir la vida de los ciudadanos, con liturgias, jerarquías y conductas, al modo como sucede con los aficionados a la Harley Davidson o a la serie Star Trek. O tal vez, como los miembros de una banda urbana, con sus particulares códigos morales. En este caso, mientras no tenga desmedidas externalidades, la «religión» deja de ser un problema para la democracia.

Otra posibilidad es aligerar el dogma, la fundamentación «especial» y contentarse con las verdades morales, las privadas (a) y las públicas (b), como sucede con ciertas interpretaciones kantianas (*La religión dentro de los límites de la razón*) que vacían a la religión de sus modos de fundamentación singulares (c), trascendentes. La religión quedaría reducida a un código moral, a un vago humanismo indistinguible de una moralidad de sentido común y desprovista de apelaciones metafísicas. Así se podría entender, por ejemplo, el budismo theravada⁴⁵. La religión, como tal, desaparece, convertida en una simple «versión» de una teoría moral o una ideología, sin que el dogma importe nada⁴⁶. Estamos, si se quiere, en la «religión» traducida a razones para todos, la de RAWLS. Si acaso, habría un mismo sistema moral compatible con —derivable de— dos conjuntos de axiomas independientes: uno religioso, para uso privado y otro público, para los ciudadanos comunes⁴⁷. Simplemente, el ciudadano religioso, en la plaza pública, cambiaría de registro, como el que cambia de moneda cuando acude a otro país, sin que se modifique su riqueza. Extensionalmente, el conjunto de prescripciones se conserva. De todos modos, resulta difícil pensar que los religiosos pudieran aceptar que lo que realmente les importa es redundante respecto a una moralidad basada en el sentido común. En el fondo, ni siquiera es concebible, por lo que ya se dijo: ellos no están comprometidos con una moral concreta, sino con una fundamentación doctrinal. Sea como sea, también por este camino se vacía a la religión de lo que es propio: un modo particular de fundamentar, no una moral, como tal. Diré algo más sobre esto.

Una tercera posibilidad, quizá un tanto extravagante, consistiría en descargar de moralidad a la doctrina y contentarse con las tres primeras exigencias⁴⁸. Habría dogma, pero sin implicaciones morales. Reconozco que me ha resultado difícil imaginar algún ejemplo de una idea de bien que valga para mí y para todos, sostenida dogmá-

⁴⁵ Incluso se puede entender como una concepción política. Es el intento muy articulado del economista S. K. KOLM, *Le bonheur-liberté: bouddhisme profond et modernité*, París, Presses Universitaires de France, 1982.

⁴⁶ Su correlato es la tesis teológica (frente al «problema de Abraham») de uno de los cuernos del problema de Eutifrón: cuando se dice que Dios no podría en ningún caso sostener nada contrario a la moral —porque si lo hiciera no será Dios— es que reconocemos la existencia de una moral —y de una teoría moral— que puede prescindir de Dios. Y hasta lo mide, hasta desproveerlo de su condición, cuando nos pide cosas incompatibles con la moral. La «traducción» de RAWLS se situaría en el mismo terreno.

⁴⁷ Quizá se podría entender en ese sentido a una larga tradición de «teólogos» como AVERROES o MAIMÓNIDES (especialmente en la *Guía de perplejos*, Madrid, Editorial Nacional, 1983), para los que la verdad doctrinal coincidía con la verdad de la razón: la primera era la que podía digerir las masas analfabetas; la segunda, los de sabios, hasta —en esto ya hay discrepancias interpretativas— podía prescindir de Dios.

⁴⁸ En realidad, como he dicho, la «moral de la religión», si se quiere tal, esto es, sostener en el dogma, a pulso, sin premisas morales implícitas, será este caso: lo que normalmente llamamos moral sería un modo inexacto de aproximarnos a una doctrina que dicta un código. Después de todo, «Dios no nos debe explicaciones».

ticamente, pero sin que el dogma fundamente juicios normativos. Quizá una monarquía, reducida a ornamento, pudiera aproximarse. Quizá algún tecnócrata que idolatre «el crecimiento» o la «eficiencia» puede creer —injustificadamente— que ese sería su caso. La tesis de la sociedad postindustrial como sociedad sin ideología, también ⁴⁹.

En fin, no se trata de explorar todas las posibilidades, sino tan solo de destacar que todas las posibles «soluciones» al problema de compatibilidad con la democracia parecen requerir que abandonemos alguna característica que normalmente asociamos a la idea de religión. Quién lo sabe mejor que nadie es nuestro tercer invitado, RATZINGER. Su debate con HABERMAS resulta bastante iluminador. Sobre todo por sus silencios.

5. RATZINGER: EL DOGMA DONDE NO LLEGA LA RAZÓN

En el famoso debate el filósofo apuesta por un inquietante eclecticismo, por una suerte de tercera vía entre racionalidad y religión. Esa búsqueda de equilibrios y complementariedades se observa cuando sitúa en un mismo plano «las imágenes naturalistas del mundo, que provienen de un trabajo especulativo de informaciones y que son relevantes para la propia comprensión ética de los ciudadanos» y las religiosas con las «que compiten» ⁵⁰. Esa equiparación solo tiene sentido si se asume que existe ese terreno de competencia entre lo que tradicionalmente se ha llamado metafísica —en el mejor de los sentidos de la palabra— y la religión ⁵¹. Seguramente, esa misma convicción está detrás de la suposición de que la religión también tiene un «potencial de verdad» o de la equiparación entre los «fallos» —o límites— de la razón y los «fallos» de la religión, esa parte dogmática, no susceptible de presentar razones para todos.

Que la equiparación está fuera de lugar se muestra en el hecho mismo de que todo lo que sabemos acerca de «los límites» o excesos optimistas de la razón es un resultado del ejercicio de la razón. Estamos instalados en la razón y es mediante ella como descubrimos sus errores o excesos. Del mismo modo que no podemos mirar la realidad «por detrás de la realidad», no podemos cribar la razón desde un punto de vista trascendental, más allá de la razón y la doctrina. Por supuesto que muchas de «las imágenes naturalistas del mundo» no son otra cosa que un torpe cientificismo, que escamotea sus supuestos normativos (discutibles), o interpretaciones precipitadas y sesgadas —cuando no simples especulaciones gratuitas a partir— de resultados empíricos equívocos y, en muchas ocasiones, nada concluyentes. Las críticas abundan, muchas de ellas bien informadas científicamente, y van en aumento. Pero esa discusión no pisa un territorio distinto de la clásica polémica filosófica, una liga muy distinta de aquella en la que compiten las religiones, en la que se toma una doctrina revelada como

⁴⁹ D. BELL, *The Coming of Post-Industrial Society*, New York, Harper Colophon Books, 1974. O la democracia del «fin de la historia» de F. FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, New York, Free Press, 1992.

⁵⁰ «¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático?», en J. RATZINGER y J. HABERMAS, *Dialéctica de la secularización*, Salamanca, Ediciones Encuentro, 2006, 46.

⁵¹ La desconfianza habermasiana por «las imágenes naturalistas del mundo» —y su contraposición con la religión— es una constante (cfr. el arranque de *Entre naturalismo y religión*, op. cit., 9 y ss.).

punto de partida, y en la que se da por supuesto, desde el minuto uno, que el dogma llega donde la razón no alcanza⁵².

La exigencia habermasiana de una protección especial para la religión, a esas «verdades reveladas infalibles», confirma la imposibilidad de la equiparación. A nadie se le ocurriría pedir una protección pareja para «las imágenes naturalistas del mundo». La crítica a este género no abandona el uso de la razón y, *de facto*, apela a la mejor ciencia. Nada distinto, por lo demás, de que ha permitido avanzar a la investigación, corrigiendo resultados anteriores, rechazando conjeturas infundadas. Razón en ejercicio y nada más. En ese sentido se podría considerar mucho más consistente a uno de los teólogos contemporáneos más articulados, teísta (cristiano), PLANTINGA, dispuesto a enfrentarse al naturalismo y al teísmo —y concluir, en una auténtica filigrana intelectual, que si el naturalismo es correcto, entonces es débil o indeterminada la probabilidad de que existan buenas razones para creer en la teoría de la evolución; mientras que si el teísmo es verdadero, esa misma probabilidad es elevada—⁵³.

Cuando HABERMAS desciende por esa pendiente, no es difícil que se encuentre con la complacencia de RATZINGER, quien se confiesa «en gran parte de acuerdo con lo que ha expuesto HABERMAS [...] sobre la disposición a aprender y sobre la autolimitación por ambas partes». Al cabo, cualquier cosa que esté más allá de la razón, que muestre sus límites, a su parecer, es un negociado de su departamento. El vacío de la razón lo llena el dogma. No lo digo yo, que es el mismo quien allí afirma que: «A la razón se le debe exigir a su vez que reconozca sus límites y que aprenda a escuchar a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad»⁵⁴.

Pero, no nos engañemos, la anuencia del anterior Papa es, antes que otra cosa, un movimiento táctico, componer el gesto para la fotografía. RATZINGER tiene una idea de religión poco compatible con equilibrios, concesiones o pasteleos. Y es que cabe poco lugar para la equidistancia cuando se descalifica —entre religiones— a quienes apuestan por «poner en el mismo plano la propia posición o la propia fe y las convicciones de los otros, de manera que todo se reduce a un intercambio entre posiciones fundamentalmente paritarias y por tanto relativas entre ellas, con el objetivo superior de alcanzar el máximo de colaboración y de integración entre las diversas concepciones religiosas»⁵⁵. Es importante destacar que ese punto de vista, sin concesiones, se refiere a la relación entre religiones. La posición de RATZINGER no es equiparable a la de quien se mantiene en su punto de vista porque, a su parecer, está avalado por las mejores razones: una consideración trivial, pues de otro modo, si tuviera mejores razones para tener otro punto de vista, cambiaría. Ese no es el terreno de RATZINGER: no

⁵² En ese sentido es iluminadora la perspectiva de A. ROSENBERG en su defensa del ateísmo, un ejemplo de «imagen naturalista»: *The Atheist's Guide to Reality*, New York, Norton, 2012. Su libro no nos habla de Dios ni pierde un instante «mostrando que las historias de la religión son falsas» (a las que reconoce su ventaja psicológica, en tanto funcionan como relatos). Se limita a contraponer una imagen (respuesta) naturalista a los problemas de la religión. Y uno puede discrepar de las interpretaciones, pero lo cierto es que sus respuestas están perfiladas y son susceptibles de ser corregidas. Ahí no cabe comparación posible.

⁵³ En su formulación más actualizada, *Where the conflict really lies?*, Oxford, Oxford U. P., 2011.

⁵⁴ J. RATZINGER, «Lo que cohesiona el mundo. Las bases morales y prepolíticas del Estado», en J. RATZINGER y J. HABERMAS, *op. cit.*, 67.

⁵⁵ Contexto y significado de la Declaración «*Dominus Iesus*», Intervención de RATZINGER, durante la presentación de la Declaración «*Dominus Iesus*», http://www.ciberiglesia.net/discipulos/02/02documentosdominus_iesus.htm (citaré más adelante esta intervención desde esta misma procedencia).

apela a las mejores razones, sino a la mejor doctrina. Y ahí no cree en la posibilidad de encuentros, ni con otras religiones ni, tampoco, con la deliberación. Su apuesta es por la religión, por la religión como la que caracterizamos más arriba, la que tiene serios problemas de compatibilidad con la democracia. Hace ya bastante tiempo que insiste en ello.

6. EL DEBATE DEL PLURALISMO RELIGIOSO

Porque RATZINGER no desembarca en estos asuntos en su famoso debate con HABERMAS. Lleva en él —o en otros parecidos— desde hace mucho tiempo. Y es que buena parte de su quehacer intelectual ha consistido en abordar las posibilidades de entendimiento entre las distintas religiones, que es lo mismo que decir, entre distintas concepciones comprensivas del mundo. Se podría decir que estaba en los mismos asuntos que RAWLS y HABERMAS. Incluso desde el mismo plano analítico: su disputa no era, en rigor, un debate entre religiones, sino acerca de la posibilidad del debate entre religiones. Por eso mismo vale la pena recordar esa disputa (meta) teológica. Resulta muy iluminadora para lo que ahora nos interesa.

Las discrepancias tienen que ver con distintos puntos de vista acerca de la verdad y, por implicación, de la salvación. Según los pluralistas, para decirlo toscamente, las religiones son distintas formas de aproximarse a una misma verdad (inasible) y, por ende, la salvación está abierta a cualquiera. Su defensa más vertebrada, en términos kantianos, la de HICK, sostiene que existe una realidad infinita, impenetrable para la razón humana, que se experimenta de distinto modo según cada religión. Las religiones vendrían a ser distintos modos de responder a esa realidad última. La verdad religiosa «noumenica» se expresaría en diferentes credos o comportamientos morales que pueden incluso participar de tesis contrapuestas. El núcleo teológico «verdadero» está más allá de lo que podemos llegar a entender o reconocer. Deshilachada su conexión con el mundo en el que nosotros nos desenvolvemos, no habría manera de reconocer un hilván único o inequívoco que nos permita acceder a él. Dicho de otro modo y para lo que importa: no hay una interpretación doctrinal correcta ni por tanto nada parecido a una verdad compartida. Cada cual tiene la suya, tan buena como la de los demás. Dado que el núcleo es inaccesible, no hay ninguna interpretación superior a las demás en virtud de su accesibilidad al núcleo. Aunque pudiera existir una verdad para todos (b), ante la imposibilidad de asegurarnos una verdad doctrinal (c), nos tenemos que contentar con una verdad de cada cual (a) compatible con muchas «verdades morales» (d).

El polo opuesto del pluralismo religioso anda muy disputado. Las posiciones estrictamente exclusivistas, según las cuales, fuera de la propia doctrina no cabe la salvación, pocas veces aparecen como tales. En sus presentaciones católicas clásicas, el acento recaía en la Iglesia, depositaria de la verdad y la salvación. El conocido lema de Cipriano de Cartago, *extra ecclesiam nulla salus* (fuera de la Iglesia no hay salvación), resume con eficacia ese punto de vista: únicamente la Iglesia católica habría sido instituida por Dios, mediante su hijo, Jesucristo, el exclusivo mediador entre Dios y la Humanidad. La Iglesia sería, por tanto, la depositaria de la verdad, la revelación y la salvación. Los que no se acogen a su doctrina y amparo están en el error y solo se salvan, si acaso, porque en su tránsito vital no tuvieron la oportunidad de asomarse a la verdad. La versión

protestante del exclusivismo se presenta en formas menos institucionales («la sola Fe, la sola Gracia, la sola Escritura»), pero, en esencia, viene a sostener algo muy parecido: fuera de la verdad de la doctrina, no hay salvación⁵⁶.

Pero, como digo, esas formulaciones, tan explícitas, no son muy comunes y, en el presente, casi todas las propuestas se presentan como variantes de lo que se ha dado en llamar inclusivismo. Según éste, hay un conjunto de tesis que son absolutamente indisputables y en la medida que las (otras) religiones se aproximan a ellas, aumentan su contenido de verdad y se convierten en medios para la salvación. Habría, por tanto, un mínimo contenido indispensable, irrenunciable, que, obviamente, se corresponde con la propia religión. Quienes no participan de ese contenido están en el error y, por ello, condenados. Por ejemplo, RAHNER y D’COSTA sostienen que hay dos axiomas (cristianos) indiscutibles: el amor universal de Dios por la humanidad y la necesidad de la gracia de Cristo para la salvación⁵⁷. Las distintas religiones oficiarían como medios para la salvación en la medida que compartieran tales axiomas. Según se cargue de contenido el núcleo de axiomas indisputables, resulta más (o menos) exigente la versión de inclusivismo, o, dicho de otro modo, habrá un mayor o menor número de religiones que participarán de la verdad absoluta. En buena medida, esa perspectiva, relativamente tolerante, inspiró al Concilio Vaticano II, en documento como el «Lumen Gentium» que, en su capítulo II, contemplaba la posibilidad de salvación para musulmanes y paganos⁵⁸.

En todo caso, no es ese el punto de vista de RATZINGER, autor del citado documento *Dominus Iesus*, de elocuente subtítulo «Sobre la unicidad de la Iglesia católica como religión verdadera». Esa declaración, ratificada en su día por Juan Pablo II, aunque contempla que los textos sagrados de otras religiones «contienen elementos gracias a los cuales multitud de personas a través de los siglos han podido y todavía hoy pueden alimentar y conservar su relación religiosa con Dios», apela al Concilio de Trento para recordar que «la tradición de la Iglesia reserva la calificación de textos inspirados a los libros canónicos del Antiguo y Nuevo Testamento, en cuanto inspirados por el Espíritu Santo». En la presentación RATZINGER deja bien clara su oposición a «la idea de que todas las religiones son para sus seguidores vías igualmente válidas de salvación». Por eso mismo, se entiende que muestre su desacuerdo con la tesis de que, para la salvación, basta con el «sentido personal de la religión». En nuestra descripción: RATZINGER descalifica la idea de reducir la religión a una «verdad para mí», a (a). A su parecer, resulta absolutamente insostenible la tesis de «la completa inaferrabilidad e inefabilidad de la verdad divina; la actitud relativista con relación a la verdad, en virtud de lo cual aquello que es verdad para algunos no lo sería para otros». Si (a), la verdad para uno, tiene sentido y hay lugar a la salvación, es porque esa verdad coincide con (b), con la verdad

⁵⁶ Por ejemplo, S. ZWEMER, H. KRAEMER o L. NEWBIGIN. Seguramente es en el judaísmo donde el exclusivismo alcance su formulación superlativa: hay un dios superior, sino un pueblo elegido por un Dios no solo superior sino único, que crea a todos pero solo salva a algunos. Para un panorama, *cf.* D. BASINGER, «Religious Diversity», en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2010).

⁵⁷ G. D’COSTA, *Theology and Religious Pluralism*, New York, Basil Blackwell, 1986.

⁵⁸ *Lumen Gentium*, 16, «el designio de salvación abarca también a los que reconocen al Creador, entre los cuales están en primer lugar los musulmanes, que, confesando adherirse a la fe de Abraham, adoran como nosotros a un Dios único, misericordioso, que juzgará a los hombres en el día postrero», http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html.

sin más, con una verdad para todos, cuyo fundamento es doctrinal (c): «una verdad universal, vinculante y válida en la historia misma, que se cumple en la figura de Jesucristo y es transmitida por la fe de la Iglesia». Y ahí, en el núcleo doctrinal, hay poco que esperar de la razón. RATZINGER muestra su explícito desacuerdo con «el subjetivismo exasperado de quien considera la razón como única fuente de conocimiento». Desde luego, no es el camino de la razón el que nos llevaría a concluir, como él, que la Iglesia, el dogma y los sacramentos tienen «el valor de una necesidad absoluta». La deliberación no es una estrategia epistémica para descubrir la verdad, sino un simple modo de acceder en un dogma cuya verdad es independiente de nuestros análisis, un proceder pedagógico para llegar a una verdad que encuentra su fundamento en la revelación. Al otro, al disputante, la conclusión le viene predeterminada. De ahí su crítica «al diálogo, o mejor (a) la ideología del diálogo (que) sustituye a la misión y a la urgencia del llamado a la conversión».

En resumen, tenemos aquí la idea de religión —en su relación con la verdad— que hemos dibujado más arriba: hay una verdad (moral) objetiva, que precisamente por eso puede ser valiosa para mí salvación, una verdad que otorga (real) sentido a mi vida, y que se sostiene en una verdad doctrinal con una estrategia particular de fundamentación. Esa verdad doctrinal es la que hay que difundir: «La pretensión de unicidad e universalidad salvífica del Cristianismo proviene esencialmente del misterio de Jesucristo que continúa su presencia en la Iglesia, su Cuerpo y su Esposa. Por ello la Iglesia se siente comprometida, constitutivamente, en la evangelización de los pueblos». Con esa perspectiva no hay que extrañarse que desconfíe de las apelaciones a la tolerancia en las que no ve sino una suerte de ardid para criticar «la pretensión del carácter absoluto y definitivo de la revelación de Jesucristo mantenida por la fe cristiana».

Dominus Iesus, en realidad, no era más que la versión destilada y vulgarizada de opiniones que RATZINGER había venido sosteniendo en textos más elaborados y en los que la tensión entre religión y democracia se hace más explícita. En sus reflexiones sobre la encíclica *Fides et ratio* comienza por citar pasajes bíblicos clásicamente invocados por el exclusivismo religioso «“Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida”: nadie accede al Padre, sino por Mí», en estas palabras de Cristo según el Evangelio de Juan (14, 6) está expresada la pretensión fundamental de la fe cristiana. De esta pretensión brota el impulso misionero de la fe: solo si la fe cristiana es verdad, afecta a todos los hombres; si es solo una variante cultural de las experiencias religiosas del hombre, cifradas en símbolos y nunca descifradas, entonces tiene que permanecer en su cultura y dejar a las otras en la suya. Pero esto significa lo siguiente: «La cuestión de la verdad es la cuestión esencial de la fe cristiana»⁵⁹.

Esa verdad, cimentada doctrinalmente, es el fundamento de una idea de bien que tiene una explícita vocación política: «La última palabra que el Señor resucitado dirige a sus discípulos es una palabra de misión: con ella los envía a los últimos confines de la tierra: “Poneos, pues, en camino; haced discípulos a todos los pueblos y bautizadlos... enseñándoles a poner por obra todo lo que os he mandado” (Mt 28, 19s; *cfr.* Hch, 1, 8). El cristianismo se presentó en el mundo con la conciencia de un encargo universal»⁶⁰.

⁵⁹ Recogido en J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, Salamanca, Sígueme, 2006, 160.

⁶⁰ «Fe, religión y cultura» (1992), en J. RATZINGER, *ibid.*, 51.

Una verdad con vocación política, que vale para todos, pero, y ahí viene lo interesante, que no quiere jugar a las reglas de la democracia, que, en realidad, precede y valora a la democracia, como se ve en su defensa de Juan Pablo II cuando este calificó «como carentes de validez auténticamente jurídica las leyes que permiten el aborto y la eutanasia». La verdad que le interesa —que, insisto, es una verdad para todos— es completamente independiente de la voluntad de todos, de las decisiones democráticas. De ahí su crítica a la presunción de «que no puede haber ninguna otra instancia por encima de las decisiones de una mayoría. La mayoría coyuntural se convierte en un absoluto [...]. Si el hombre queda fuera de la verdad, entonces ya solo puede dominar sobre él lo coyuntural, lo arbitrario»⁶¹.

Esto es, hay una verdad, una idea de bien con vocación política, que tasa no solo a las otras religiones, sino a las decisiones de una comunidad política. Y esa verdad encuentra su fundamento en un cuerpo doctrinal inspirado por Dios y materializado en unos textos sagrados (inspirados por Dios). Quizá tuviera HABERMAS razón en su afirmación de que en la religión había «gérmenes de verdad», pero, desde luego, que no espere que RATZINGER le allane el camino para que los pueda descubrir mediante el diálogo. Hay que comprar el lote completo, que incluye el dogma doctrinal.

7. LA COHERENCIA ANTIPLURALISTA

Este RATZINGER es el que debate con HABERMAS sobre las relaciones entre democracia y religión. Sus juicios nos pueden resultar antipáticos, pero, desde luego, resultan más coherentes que el eclecticismo intelectual del filósofo. Hay que tomarse en serio lo que dice RATZINGER, quien, a qué negarlo, no es un tuercebotas. Pero es que está vez, además, conduce cuesta abajo y con viento favorable. Y es que sus tesis se ajustan a la naturaleza del empeño. La prueba es que no camina solo. Como dice y defiende otro teólogo analítico, VAN INVAWGEN, para una religión como el cristianismo la defensa del pluralismo es inevitablemente retórica⁶². Un punto de vista que comparte con PLANTINGA, quien hace una explícita defensa del exclusivismo religioso en clave analítica. No entraré ahora en el contenido de su defensa, pero sí me interesa destacar el sentido último de su empeño, en realidad, de buena parte de su obra: una vez se asume que hay un Dios, garantía última de una doctrina —materializada en unos textos sagrados— que sirve de base a una idea del bien, la apuesta por la doctrina y por su condición fundadora (de las normas) es inevitable⁶³.

Los dos planos de la discusión, que se corresponden con los dos últimos requisitos de nuestra caracterización de la religión, los dos más importantes, los aborda

⁶¹ *Ibid.*, 166.

⁶² «Non Est Hick», en T. SENOR (ed.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*, Ithaca, N. Y., Cornell U. P., 1995.

⁶³ Cimentado en dos tesis que juzga verdaderas: a) el mundo fue creado por Dios, un ser personal (esto es, que tiene creencias, objetivos, planes e intenciones) omnipotente, omnisciente e infinitamente bueno, y b) los seres humanos requieren salvación y Dios ha proporcionado una única vía de salvación a través de encarnación, vida, sacrificio y resurrección de su hijo divino. En el parecer de PLANTINGA estas tesis son verdaderas y todas las inconsistentes con estas son falsas, «Pluralism: A Defense of Religious exclusivism», en T. SENOR (ed.), *The Rationality of Belief...*, *op. cit.* También en «Ad Hick», *Faith and Philosophy*, 1997, 14.

PLANTINGA⁶⁴: la creencia en Dios, piedra de bóveda de edificio, y la relación de fundamentación entre la doctrina (religiosa) y las ideas morales o políticas. Vale la pena examinarlos con algún detenimiento, porque ahí radica la particularidad más genuina de la religión. En los dos casos, se percibe la coherencia del proyecto. No está de más precisar que en esos planos de discusión, aunque las argumentaciones son minuciosas hasta el tedio, los teólogos no aspiran a «probar» o «demostrar» nada a nadie. Si la religión dependiera de una demostración o de una simple argumentación, dejaría de ser religión. Más bien, se busca «aclarar» en qué consiste el fundamento de las creencias, en un empeño comparable a «aclarar» la idea de color a un ciego o la experiencia amorosa a alguien que jamás ha experimentado el amor, o, en todo caso, mostrar que no es irrazonable la creencia religiosa.

PLANTINGA ha abordado con detalle «la creencia en Dios». La idea de Dios, como tal⁶⁵, no la ve problemática⁶⁶, y concentra sus energías en la idea de creencia fundamentada, tarea que aborda a partir de una minuciosa crítica epistemológica a la tesis de que solo son racionales las creencias apoyadas en evidencias⁶⁷. A su parecer, la creencia de Dios estaría tan garantizada como pueda estarlo mi creencia en la existencia de una mente en la persona con la que me relaciono, la creencia que, por ejemplo, me lleva a atribuirle el deseo «me gustaría que me pases el salero» cuando me señala el salero o a el propósito de «voy a cambiar la trayectoria» cuando enciende el intermitente del coche. En esos casos yo te atribuyo esos estados mentales (un deseo, una intención) y, no se olvide, tú también estas suponiendo que yo tengo una mente y por eso, para que yo sepa que quieres el salero o que tienes la intención de girar, actúas como lo haces. El soporte «yo pienso que tú piensas que yo pienso que...» es un cimientito de las relaciones humanas, de la confianza (y también de la mentira, porque cuando me engañas tu quieres que yo piense que tú piensas A cuando piensas B). Son creencias que operan como atribuciones, sin «evidencias» y en las que, por así decir, estamos instalados. Forman parte de nuestros «talentos naturales», salvo que tengamos una insuficiencia de algún orden (como sucede, seguramente, con los autistas, incapaces de presumir que las acciones de los demás responden a sus intenciones, sus creencias y sus deseos).

Del mismo modo, para decirlo con CALVINO, «existe en la mente del hombre a modo de instinto natural una conciencia de la divinidad», de un *Sensus divinita-*

⁶⁴ En particular el primero.

⁶⁵ Es lo que intenta la teología natural, en contraposición a la teología revelada: hablar de Dios y prescindir de la religión. «La práctica de la filosofía de la reflexión sobre la naturaleza y la existencia de Dios con independencia de la real o aparente revelación divina y de las Escrituras», Ch. TALIAFERRO, «The Project of Natural Theology», en W. GRAIG y J. P. MORELAND (eds.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Oxford, Blackwell, 2009, 1.

⁶⁶ Ha discutido las objeciones que apelan a la omnipotencia, a la incoherencia de la idea de omnipotencia, a la imposibilidad ontológica y a la verificación, *God and Other Minds: A Study in the Rational Justification of Belief in God*, Ithaca (N. Y.), Cornell U. P., 1967.

⁶⁷ Sobre la epistemología de la creencia religiosa, W. ALSTON, R. AUDI, T. PENELHUM, R. POPKIN y M. HESTER, *Faith, Reason, and Skepticism*, Filadelfia, Temple U. P., 1992. Una presentación sistemática de los argumentos, J. BISHOP, *Believing by Faith*, Oxford, Oxford U. P., 2007. Como se dijo, en buena medida, la literatura se superpone con la tesis de la experiencia religiosa como fundamento de la creencia, en lo que la obra ALSTON (*op. cit.*) es pionera en la tradición analítica (la famosa obra de W. JAMES, *Las variedades de la experiencia religiosa*, tenía otra intención). Una valoración de su obra, actualizada, es la tesis doctoral de F. J. CARBALLO, *Experiencia religiosa y pluralismo: epistemología de la experiencia religiosa con especial atención a las tesis de William P. Alston*, Universidad Complutense de Madrid, 2006.

*tis*⁶⁸. En términos de las modernas ciencias cognitivas, diríamos que estamos dotados de un módulo epistémico o facultad cognitiva cuya función es hacernos conocer directamente la existencia de Dios. Todos tendríamos esa facultad y, en ese sentido, los que carecen del *sensus divinitatis* serían comparables a los ciegos, los autistas o los amnésicos. Es una facultad como lo son la memoria, la de inducir, la de amar o la visión. En determinadas circunstancias o experiencias (lectura de la Biblia; percepción de la belleza de la naturaleza; sentimiento de culpa), *el sensus divinitatis* produce creencias sobre Dios del mismo modo que, en otras circunstancias (cuando alguien señala hacia un lugar), otra facultad nos lleva a pensar que quiere que reparemos en alguna cosa. Esa facultad —como las otras, por lo demás— ha sido diseñada por Dios (para producir las creencias correctas)⁶⁹.

El argumento de PLANTINGA puede sonar un tanto extravagante: entre la circularidad (Dios está al comienzo y al final: «dotándonos» de un talento cuya presencia se utiliza precisamente para fundamentar la creencia en Dios) y cosas más inquietantes: la capacidad, a pesar de ser «básica», no es universal, no la tenemos todos y, por tanto, quienes no disponemos de *sensus divinitatis*, tenemos serias dificultades para entender de qué se habla (vendríamos a ser como los ciegos, que no están en condiciones de terciar sobre pintura). En todo caso, por un lado o por otro, parece que, para que hacer inteligible la exposición, se necesita algo parecido a una presunción —a una petición de principio— de Dios (o del talento religioso). Por más que PLANTINGA ha ido cambiando a lo largo de tiempo sus tesis o, al menos, los acentos⁷⁰, al final, siempre, para su propósito de asegurar la doctrina, ha optado por una (singular) estrategia epistémica en la que, al final, Dios es, de un modo u otro, un especial garante, imprescindible. Desde luego, un proceder que resulta complicado entender como «argumentos aceptables por todos».

La relación entre religión y moral es la otra pieza analítica imprescindible. La verdad teológica serviría de fundamento a una verdad moral que no tendría otra garantía independiente —esto es, moral— distinta de la religiosa. La crítica a la democracia que hemos visto defender a RATZINGER arrancaba de aquí: hay unos valores previos a cualquier juicio humano que encontrarían su soporte en la doctrina cristiana. La raíz última de esa crítica tiene el mismo origen que la crítica al pluralismo: al sostener éste que la verdad religiosa es inalcanzable, nouménica, nos dejaría a solas en el único mundo accesible a nosotros, las incertidumbres morales, la autonomía, cada uno sin otro pie que la provisionalidad revisable de sus juicios. El exclusivismo, por contra, no deja espacio a la fundamentación moral: la reducción —si queremos hablar en el léxico de la teoría de la ciencia— de la moral a la religión, explícita o vergonzante, es absoluta. No hay una razón moral para hacer lo que debemos hacer distinta de la voluntad divina.

⁶⁸ CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, libro 1, cap. III, http://www.iglesiareformada.com/Calvino_Institucion_1_3.html. PLANTINGA, en su fundamentación, cita ese paso, *Warranted...*, *op. cit.*, 170.

⁶⁹ Y por aquí se acaba en otro avispero, ya mencionado: su crítica del darwinismo, en una famosa polémica pública, ya publicada con uno de los nuevos ateos: D. DENNETT y A. PLANTINGA, *Science and Religion: Are They Compatible?*, Oxford, Oxford, U. P., 2010.

⁷⁰ Sobre la evolución de PLANTINGA: *cf.* F. CONESA, «La epistemología reformada», *Revista de Filosofía*, 1998, XI, 20; J. BEILBY, *Epistemology As Theology: An Evaluation of Alvin Plantinga's Religious Epistemology*, Ashgate, Burlington, 2005. También la introducción de D. P. BAKER (ed.), *Alvin Plantinga*, Cambridge, Cambridge U. P., 2007.

Una apuesta fuerte que excluye muchas cosas. Excluye, en primer lugar, esa vaga religiosidad que viene a sostener que, en el fondo, el núcleo de la religión es la moral, que la religión no es más que un modo de dotar de articulación simbólica y ritual a un conjunto de obvias prescripciones morales que encuentran su sostén en algunos profetas ejemplares —para decirlo con WEBER— como Jesús de Nazaret. También excluye la superposición entre nuestras valoraciones y las divinas, que las verdades morales humanas coincidan con las prescripciones religiosas: si así fuera, la fundamentación religiosa resultaría redundante y, por ende, se abriría el terreno para una traducción rawlsiana, para prescindir de la religión y sostener lo mismo —sin variación en el contenido— en la argumentación pública. Se excluye, no menos, el progreso moral, que contempla revisar nuestras intuiciones y juicios, esos que hacen que hoy nos parezca una barbaridad lo que en otro tiempo no pareció «normal» como, por ejemplo, discutir los derechos de las mujeres o penalizar la homosexualidad. Desde la perspectiva exclusivista, las verdades morales sostenidas en las verdades doctrinales vendrían dadas de una vez por todas, sin otro tribunal que las escrituras⁷¹. Si acaso cabría corregir la aplicación de los principios a la luz de nuevos conocimientos empíricos⁷². Por eso mismo, no habría ningún problema para que las verdades morales sostenidas en la doctrina, precisamente por su condición de anclaje firme, violentaran nuestras concepciones morales comunes, esas intuiciones que, revisitadas o confirmadas, están en el centro del progreso moral. El Dios de la Biblia que prescribe cientos de órdenes que nos parecen verdaderos desatinos morales, crueles o arbitrarios y que, ante las dudas, se pone tremendo, en realidad, nos está recordando que no hay otra razón moral que su voluntad. No nos debe nada, ni siquiera una explicación⁷³. La descalificación de los derechos humanos por parte de Pío IX arrancaba de ahí. Los mandatos de Dios son la única fuente de moralidad. No hay otra legislación realmente justificada que su voluntad⁷⁴.

El reto de la fundamentación doctrinal (religiosa) de la moral equivale a optar sin reservas por uno de los cuernos del dilema de Eutífron y sostener que lo bueno es bueno porque Dios lo quiere así, o, con más fuerza y precisión —para escapar a la falacia naturalista y evitar abrir una puerta a las premisas normativas— que «bueno» y «obligatorio» no tienen otro significado que «es lo que Dios quiere (o lo que Dios ordena)». Por supuesto, esa estrategia no cancela los problemas. Antes al contrario, abre otros tantos. El más inmediato: con ese proceder, en realidad, no se está fundamentando la moral en la religión sino que se está diciendo que son lo mismo, que son equivalentes conceptualmente, lo que nos arroja a la desazonadora conclusión de que esa «realidad» que nosotros percibimos como moral es un sinsentido, que lo único que quedan son las prescripciones religiosas, lo que nos avvicina a NIETZSCHE. El más inquietante, ya apuntado: como cabe la posibilidad de que Dios nos ordene lo que juzgamos barbaridades

⁷¹ Dicho de otro modo: sin que quepa lugar a alguna forma de equilibrio reflexivo en el que las intuiciones son una pieza importante.

⁷² Siempre se podrá decir que lo que se ha revisado es algún juicio empírico: la inteligencia de la mujer, la consideración de «natural» o «patológica» de la homosexualidad.

⁷³ Para decirlo con L. KOLAKOWSKI, en el libro en el que describe las sutiles discusiones del jansenismo a cuenta de estas cosas: *Dios no nos debe nada*, Barcelona, Herder, 1996.

⁷⁴ No sostengo que los exclusionistas suscriben los puntos de vista anteriores. No lo sé y, seguramente, habrá de todo; pero sí que creo que son los más consistentes con su pretensión de monopolio en la fundamentación doctrinal.

—como vemos tantas veces en la Biblia, como le sucedió a Abraham— quizá no nos queda otra que asumir nuestra ceguera moral, que nuestras intuiciones son una ilusión, al modo como admitimos que muchas de nuestras percepciones son ilusiones visuales o que —en el parecer de los psicólogos evolutivos— el amor es una simple fantasía psicológica con el que recreamos una realidad más importante, las estrategias reproductivas. El más hondo y clásico: el de la teodicea, la coexistencia entre Dios y lo que experimentamos como el mal, el problema más serio, el único que según PLANTINGA podría justificar las dudas sobre Dios. Por supuesto, no faltan réplicas a las objeciones, como, por ejemplo, establecer la relación entre la voluntad de Dios y lo valioso en términos no de equivalencia conceptual, sino lógica: la voluntad Divina como condición necesaria y suficiente de la moralidad. Naturalmente, también eso tiene sus problemas y sus réplicas⁷⁵.

Los dos planos tienen problemas, sin duda. Pero, a la vez, los problemas son «soluciones» en el terreno de la apuesta por una religión como Dios manda. La «creencia en el fundamento de la doctrina» acaba encontrando, como no puede ser de otro modo, su garantía en Dios y la doctrina moral, si quiere estar realmente fundamentada en Dios, tiene que expurgar cualquier soporte moral. Las soluciones «normales», la cautela epistemológica y la apuesta por la compatibilidad con la autonomía moral, sencillamente suponen vaciar a la religión de lo que le resulta más propio. Sí, la traduciríamos, pero al precio de dejarla irreconocible. A la religión, si es coherente, le están vedados los territorios en los que se desarrolla la argumentación moral, los que quisiera merodear la democracia.

8. DOS RELIGIONES

Afortunadamente no es menester para lo que ahora interesa recorrer un debate con tantos recovecos. Resultan bastante tediosos, sobre todo si, como es mi caso, uno carece —en la noble compañía de M. WEBER— de oído musical para la religión. Por lo demás, incluso para los dotados de oído, las esperanzas de que alguno se resuelva parecen bastante remotas y solo una paciencia entrenada en la espera de Juicio Final parece en condiciones de alcanzar cosecha alguna. Ahí está, sin ir más lejos, para mencionar uno de los clásicos, el de la Santísima Trinidad, que tantas inteligencias, incluidas las analíticas, ha convocado en sofisticadas discusiones desde el concilio de Nicea⁷⁶. Tantos esfuerzos, entre gentes que comparten doctrina, han cuajado en malos resultados, por más que no han faltado los procedimientos deliberativos, bastante pulcros en muchas ocasiones. Claro que tampoco ha faltado otros menos civilizados, desde el puñetazo que le propinara Nicolás de Mira al pobre Arrió en aquel concilio. Y, por cierto, no es exagerado conjeturar que si asoman tales proceder no es por una insuficiencia de los protagonistas, sino por la naturaleza de los problemas, que no

⁷⁵ Cfr. W. WAINWRIGHT, *Religion and Morality*, *op. cit.*

⁷⁶ P. VAN INWAGEN, «Three persons in one being», «Three Persons in One Being: On Attempts to Show That the Doctrine of the Trinity is Self-Contradictory», en M. STEWART (ed.), *The Trinity: East/West Dialogue*, Boston, Kluwer, 2003, 83-97; D. TUGGY DALE, «Trinity», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009; M. REA, «The Trinity», en T. FLINT y M. REA (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford, Oxford U. P., 2001, 403-429.

tienen un modo claro de ser resueltos. La acritud no es ajena a la pobreza —a la imposibilidad— de los resultados. Las disputas teológicas, precisamente por el material que manejan, tan huidizo, están lejos de permitir resoluciones inequívocas, lo que encanalla mucho los ambientes. Lo dijo de una vez y para siempre B. RUSSELL: «Las más enconadas controversias son las que giran alrededor de cuestiones para las que no hay evidencia válida en ninguno de los sentidos. La persecución es usada en teología, no en aritmética, porque en aritmética existe conocimiento, pero en teología solo hay opinión»⁷⁷. Axioma al que podríamos añadir otro referido a los mismos asuntos, a saber, que el *odium theologicum* —porque la expresión está acuñada—, esto es, la violencia desatada acerca de las cuestiones divinas, es directamente proporcional a la proximidad doctrinal. Quizá entre académicos estas cosas tampoco sorprenden mucho, pero no está de más recordar que los caminos del señor, inescrutables en su trayectoria, tiene, con frecuencia, un destino cierto, la violencia, sobre todo cuando el punto de partida es el monoteísmo⁷⁸. Aunque tampoco es cosa de ignorar que hay otros caminos que conducen al mismo destino⁷⁹.

Pero, como decía, afortunadamente no es necesario recorrer tan peliagudos asuntos. Me basta con perfilar los dos extremos de las interpretaciones religiosas. De un lado el pluralismo: difusa espiritualidad personal, diversidad de implicaciones normativas y reconocimiento explícito de que hay límites infranqueables a la intelección de la doctrina, esto es, renuncia a la pretensión de fundamentación en el dogma. Para lo que ahora interesa, desde el punto de vista de cómo se vive la experiencia religiosa y de sus implicaciones para la sociedad democrática, hay tres rasgos importantes en esa perspectiva: privacidad del acceso a la divinidad o, lo que es lo mismo, renuncia a «demostrar» la verdad doctrinal; compatibilidad con diversas concepciones morales; ausencia de pretensión política, de universalidad de la doctrina y de la moral basada en ella. Un «programa» que deja a la religión en la vecindad de las asociaciones privadas, las comunidades hippies, los club exclusivos o, incluso, las sectas: un conjunto de individuos que rigen su vida según sus particulares reglas sin pretender regular la vida de los demás o, incluso, sin permitir el acceso a los demás. En todo caso, por la senda del pluralismo nos hemos alejado de la religión como fundamento de una verdad moral, bien (a) porque toda las interpretaciones valen, porque resulta compatible con morales distintas (b) porque la doctrina carece de fuerza normativa o (c) porque se

⁷⁷ «Esbozo del disparate intelectual» (1943) en B. RUSSELL, *Ensayos impopulares*, Barcelona, Edhasa, 1985, 122.

⁷⁸ Ch. KIMBALL, *When Religion Becomes Evil* (New York, Harper Collins, 2008) y ya centrado en las tres religiones monoteístas: Ch. KIMBALL, *When Religion Becomes Letal*, San Francisco, John Wiley, 2011; E. BARNAVI, *Las religiones asesinas*, Madrid, Turner, 2007. Reservas acerca de la violencia en W. CAVANAUGH, *The Myth of Religious Violence*, Oxford, Oxford U. P., 2009.

⁷⁹ K. ARMSTRONG intenta «explicar» el fundamentalismo violento por otras causas subyacentes (desesperación frente al racionalismo, entre otras cosas), *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, Barcelona, Tusquets, 2004. En realidad, las acusaciones de absolutismo o irracionalidad se pueden predicar por igual de otras «ideologías», como el nacionalismo o el liberalismo, una vez se convierten en herramientas de guerra. Por detrás de muchas guerras de religión hay otras cosas (por ejemplo, el cardenal Richelieu y la católica Francia entran en la guerra de los treinta años del lado de los luteranos suizos; de hecho, la segunda mitad de esa guerra —el prototipo de guerra religiosa— era esencialmente una guerra entre los Borbones y los Habsburgo, las dos grandes dinastías europeas). Otra posibilidad consiste en aducir que lo que hay es un deterioro de la original doctrina. Es lo que hace J. FLORI, para quien las cruzadas fueron el corolario obligado de una revolución doctrinal que tuvo lugar entre los siglos X y XI, *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Madrid, Trotta, 2003.

opta por una moral de validez limitada, para el grupo. En ninguno de estos casos aparece el problema de «traducir»: en *a*) porque cualquier traducción sirve; en *b*) porque el «original» se considera ininteligible, y en *c*) porque no hay otros interlocutores que los cofrades.

Muy distinta es la perspectiva que comparte el *continuum* que va del inclusionismo al exclusivismo, la idea de religión que hemos visto en las últimas líneas: un contenido doctrinario preciso; implicaciones normativas con vocación pública y derivación inequívoca —fundamentada epistémicamente— del contenido normativo en la doctrina. Desde la perspectiva política ello quiere decir que nos encontramos frente a una justificación «demostrativa» —pero ajena a razones válidas para todos— de una verdad doctrinal que fundamenta una verdad moral, con vocación política, de validez para todos. Para bien o para mal, esto se corresponde con lo que normalmente entendemos como religión, como una concepción comprensiva del mundo. Es esa la que planteaba los problemas de «traducción» a RAWLS, la que conducía a HABERMAS a la búsqueda de una imposible equidistancia y la que RATZINGER reconoce como propia. El problema es que esta interpretación, la genuina religión, tiene serios problemas de compatibilidad con la democracia, al menos con una democracia que apueste por la deliberación y la participación, con exigencias de racionalidad y, en algún sentido, comprometida con alguna idea de verdad. La pregunta es si no hay otra idea de democracia que allane el camino. Y sí, sí la hay. Quizá el problema es de RAWLS y HABERMAS, de su exigente idea de democracia.

9. UNA DEMOCRACIA COMPATIBLE

Las tensiones se mitigan cuando manejamos una idea poco exigente de democracia, como la de cierto liberalismo. Pensemos en ese liberalismo comprometido exclusivamente con el ideal de libertad negativa, según el cual, uno es máximamente libre cuanto menos intromisiones experimenta. Desde esa perspectiva, mi libertad se ve menoscabada cuando el Estado, o los otros, tercian en mis posibles acciones, con prohibiciones, bien arrebatándome lo mío, con los impuestos, bien entrometiéndose en mis ideas, con recomendaciones acerca de cómo debo llevar mi vida. Frente a esto, dirá el liberal, se levanta unos derechos garantes de la libertad negativa, que me aseguran la protección de mis ideas, mis costumbres y mis bienes.

Este liberalismo mira con desconfianza a la democracia⁸⁰. La democracia, las decisiones de la mayoría sobre asuntos públicos, suponen una potencial intromisión en la libertad negativa de los ciudadanos. A su parecer hay un conflicto inevitable entre democracia y derechos —cuando no entre política y derechos— y, en ese dilema, su apuesta es por los derechos, por minimizar las intromisiones de unas mayorías que asocia a potenciales amenazas tiránicas. La «solución» consiste en cercenar los ámbitos de decisión de la democracia, en acotar el alcance de la voluntad general y, a la vez, desvincular a ésta de cualquier relación con la idea de corrección normativa. La democracia tendría que ver con la selección de las élites o, si acaso, con el bienestar —con la satisfacción de preferencias— de los ciudadanos, en ningún caso con la valoración

⁸⁰ W. RIKER, *Liberalism Against Populism*, San Francisco, W. H. Freeman, 1982.

democrática, mediante deliberación, de las preferencias y, por esa vía, apuntar a alguna idea de «verdad» normativa. No se contempla que las preferencias —dadas, exógenas (anteriores) al escenario público— se modifiquen, cambien, en el proceso político como resultado de públicas discusiones. Mi voto sentimental (por la belleza del candidato, porque es de mi pueblo, por su raza) y tu voto religioso (basado en textos sagrados) está tan —o tan poco— justificado como el voto meditado—y corregido—atendiendo a los intereses generales. Se trata, simplemente, de agregar preferencias, no de ponderar los distintos intereses a la luz de criterios de imparcialidad o justicia: precisamente por ello está justificado el temor a la tiranía de las mayorías, porque no hay preocupación por el interés general, porque se asume que cada cual barre para su casa. La teoría económica de la democracia describe razonablemente bien ese ideal: unas élites políticas compiten en un mercado de votos: los políticos si quieren mantenerse en el poder han de obtener el mayor número de votos y para ello su mejor estrategia es atender al mayor número de preferencias (intereses) relevantes, con independencia de su calidad normativa⁸¹.

Según una lectura muy popular de este liberalismo, hay un juego de suma cero entre la libertad del ciudadano y el Estado, incluido el Estado democrático. El mejor Estado es un Estado mínimo que me asegure unos derechos, en particular, un derecho a la propiedad, la mejor garantía de la libertad. Y esto por dos razones. Primero, por la máxima expresión de libertad es la que cristaliza en mis acuerdos (contractuales) de intercambio entre las personas, cada una con lo legítimamente suyo: si tú y yo intercambiamos libremente lo que es nuestro, el resultado está justificado y nadie tiene que decir nada. Segundo, y sobre todo, porque la propiedad es un territorio «protegido», un espacio de privacidad, donde yo puedo ejercer mi libertad. Lo que yo hago con mi vida a nadie le importa, sobre todo si lo hago en mi casa, en mi propiedad, el ámbito en donde se forja mi «identidad» personal. Por la misma razón que soy libre de dejar entrar en mi casa a quien me parezca, lo soy de educar a mi hijo como me dé la gana o, si tengo un comercio, de no emplear —o de no vender— a trabajadores negros o a mujeres adultas u obesas. Si amplío mi propiedad hasta —o me asocio con otros propietarios para— adquirir un territorio extenso, cabría, en esa hacienda, impedir el acceso a quien nos parezca, exigir vestir de cierta forma u obligar a comportarse según ciertos patrones⁸². Al final, podríamos limitar el acceso solo a los copropietarios que comparten nuestra concepción de la vida y establecer allí un terreno protegido de las intromisiones democráticas⁸³.

De este modo, la apelación a libertad negativa —a solas, o en compañía reforzada de la propiedad— se convierte en una garantía para protección la «identidad», frente a las potenciales intromisiones de la democracia. Incluso, cuando se estira —hasta

⁸¹ A. DOWNS, *An Economic Theory of Democracy*, New York, Harper, 1957.

⁸² Por lo demás, lo aceptamos con normalidad. Respectivamente: en bares gays; en piscinas; en templos.

⁸³ Otra cosa es cuando esas sociedades privadas se extienden en amplias zonas de territorio, como sucede con ciertas comunidades de propietarios que pueden llegar a apropiarse de regiones enteras y apelando a los derechos de propiedad para quebrar la universalidad del imperio de la ley, *cfr.* E. MCKENZIE, *Privatopia: Homeowner Associations and the Rise of Residential Private Government*, New Haven, Yale U. P., 1994. Pero esos casos no son más que una muestra de los conflictos entre propiedad y ciudadanía (aunque se podría pensar que los Estados teocráticos como el Vaticano no son más que la expresión más patológica de esa contradicción).

desdibujarla— la idea, se puede invocar para exigir «protección» frente a quienes ridiculizan o descalifican las ideas religiosas. La exigencia de «respeto» a las creencias se blindó y, por ese camino, no es raro encontrarnos con vetos a las críticas que, en nombre de la tolerancia, no dejan hablar a nadie. El paisaje final —en el que conviven comunitaristas y «liberales»— es una sociedad compartimentada en «comunidades de creencias» en las que nadie se siente —ni se ve obligado— a dar razón de sus creencias. Una suerte de grandes almacenes multiculturales a comunidad por planta. Al final, la discusión de ideas, y hasta la formación de los juicios, se ve encorsetada en una vereda de líneas rojas, de prohibiciones, cada vez más estrecha, porque cada vez hay más «comunidades» que, por lo que sea, se sienten provocadas en sus sentimientos y creencias, sin que quepa ni siquiera la ocasión de tasar la pertinencia de las indignaciones en un debate democrático.

Esta democracia no convive mal con una «religión» entendida al modo del pluralismo, esto es, desprendida de pretensiones de verdad pública. Ni la democracia molesta a las religiones ni las religiones tercián en la vida pública. La política, ajena a cualquier idea de bien, no tendría otra función que garantizar unos derechos que, por un lado, aseguren el funcionamiento del mercado y que, por otro, protegiesen las identidades. Por su parte, las diversas «concepciones comprensivas del bien», entre ellas las religiones, se interpretarían como una suerte de «sentimientos privados» —que no exigen razones—, en convivencia con otras «sensibilidades». Las normas asociadas a esas concepciones del bien carecerían de pretensión pública —más allá de sus feligreses— y su fundamentación se resolvería psicológicamente, con las dosis de religiosidad que cada cual le quisiera añadir, pero, en todo caso, en una conexión íntima con la divinidad. Cada uno puede educarse, reproducirse, emparejarse o vestirse según lo que le dictase su particular doctrina religiosa⁸⁴.

Las disputas religiosas no serían en nombre de ninguna verdad esencial, sino, si acaso, una competencia no muy diferente a la del mercado⁸⁵, en la que no importan la «razón» doctrinal sino cosas como la «calidad» (la salvación, ayudas, educación) y el «precio» (las exigencias: ritos, penitencias, comportamientos, laxitud en exigencia) o incluso las externalidades positivas (amigos, exigencias, contactos, vida sana, etc.) que ofrecen⁸⁶. La religión quedaría equiparada a una suerte de parque temático de moralidad: una práctica que, aunque singular, solo compromete a sus miembros en el mejor

⁸⁴ Los ejemplos asoman a diario. Hace poco, en un pueblo llamado Nueva Jerusalén, en el Estado mexicano de Michoacán, una secta apocalíptica, que «acaudilla» la población, ha prohibido la enseñanza oficial, *El País*, 27 de agosto de 2012. Las fronteras entre eso y ciertos indigenismos no son siempre nítidas.

⁸⁵ La idea está ya en A. SMITH (*An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Chicago, University of Chicago Press, 1976, 315). En las versiones «modernas» los individuos asignarían su tiempo y riqueza entre los productos religiosos y seculares con la intención de maximizar «lifetime and afterlife utility», C. AZZI y R. EHERENBERG, «Household Allocation of Time and Church Attendances», *Journal of Political Economy*, 1975, 83(1). Una revisión de ese y otros modelos posteriores, en términos parecidos (las iglesias como clubs, p. ej.): L. IANACCONE, «Introduction to the Economics of Religion», *Journal of Economic Literature*, 1998, vol. 36(3).

⁸⁶ En otra perspectiva, la creencia (la fe) aparecería como el subproducto. Para estas perspectivas sobre la religión, L. R. IANACCONE, «Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1995, 34(1). También, los trabajos de C. BANKSTON, «Rationality, Choice and the Religious Economy: The Problem of Belief», *Review of Religious Research*, 2002, 43(4); «Rationality, Choice and the Religious Economy: Individual and Collective Rationality in Supply and Demand», *Review of Religious Research*, 2003, 45(2).

de los casos en el trato con sus miembros⁸⁷. Algo, por cierto, que invita a mirarla de otro modo en muchos aspectos. Por ejemplo, desde esa perspectiva, no se entendería el reproche que a veces se hace a la Iglesia por el celibato de los sacerdotes o por no igualar a los sexos en el acceso a sus cargos⁸⁸. Si la Iglesia viene a ser como el Club Med con su sede central en Roma, se complica la descalificación de sus reglas internas de funcionamiento, al modo como resulta complicado criticar los bares homosexuales en los que se impide la entrada a los heterosexuales. El problema es si a eso se le puede seguir llamando religión.

La compatibilidad es menos llevadera cuando la religión aspira a regir la vida pública, no tanto porque la religión no cumpla la exigencia de dar razones válidas —nadie está obligado a darlas en la democracia liberal— como por su pretensión de establecer una moral pública. Con todo, en baja intensidad, sí que cabría reconocer un trasunto liberal en ciertas democracias «confesionales», cristianas o islámicas, en las que una religión ostenta el monopolio —limitado a ciertos aspectos— de la vida pública y las demás renuncian a disputar ese territorio. La política se desprende de pretensiones de corrección normativa, sin traspasar las barreras de una libertad negativa donde los ciudadanos, solo o en el marco de una comunidad, pueden regular sus vidas, a partir de otras concepciones del bien, incluidas las religiosas —eso sí, siempre que abandonen toda pretensión pública—. En su expresión más vistosa, es lo que ha sucedido en distintos lugares en los que una religión institucional ha convivido con comunidades como los menonitas o los *amish*, que disponían, como propietarios, de unos terrenos en donde ejercer el monopolio de su verdad doctrinal, con una autonomía casi absoluta para regular sus propios asuntos⁸⁹. También en ciertas sociedades premodernas —más o menos idealizadas por los historiadores— en las que se daba la «convivencia de religiones y culturas» (las «tres culturas» en *Al-Andalus*; el imperio Otomano, con el sistema de los *Millet*), en las que los grupos religiosos «no oficiales» se comprometían a pagar impuestos de manera colectiva (tributos) y a vivir pacíficamente sin retar la hegemonía militar del Estado⁹⁰. No se pedía ni se esperaba que ocurriera ningún tipo de integración o asimilación. Las distintas comunidades convivían con sus propios regímenes jurídicos, económicos y rangos sociales, eso sí, con la explícita prohibición

⁸⁷ En cierto modo es lo que destacan los economistas que aplican la teoría de los clubs. E incluso, en esos casos, los comportamientos extravagantes, el cultivo de la estima y el sacrificio, pueden proporcionar ventajas (al modo como lo hacen las fraternidades universitarias); *cfr.* L. IANCCONE, «Sacrifice and Stigma: Reducing Free-riding in Cults, Communes, and Other Collectives», *Journal of Political Economy*, 1992, 100, 2.

⁸⁸ Por supuesto, hay mil problemas aquí: acerca de la «democracia interna», los derechos de los miembros, etcétera.

⁸⁹ Conviene en todo caso precisar que el grado de independencia —respecto a las leyes— es limitado, y cada vez menor, y que los *amish* acaban por tener una enseñanza obligatoria en inglés, el idioma mayoritario, *cfr.* B. BARRY, *Culture and Equality* (Cambridge: Polity Press, 2001), y A. AGUILAR RIVERA, «El fin de la raza cósmica» (<http://bv.gva.es/documentos/Aguiar%20Rivera.doc>).

⁹⁰ Así que no es raro que se quiera ver un anticipo de las sociedades liberales. Con todo, cuesta coincidir con la opinión que ve el Corán como «un fundamento de la libertad religiosa. No solo mantiene la idea de valores universales objetivos cognitivamente accesibles para la razón humana, también la de conciencia falible. Esta noción se traduce en la tolerancia de la autonomía humana en la elección de religión», A. SACHEDINA, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, Oxford, Oxford U. P., 2001, 96. A partir de ahí inicia la apología del *millet*: «paradigma premoderno de una sociedad pluritista religiosa», 96-97. Una mirada (algo) más realista, la de B. BRAUDE, «Foundation Myths of the Millet System», en B. BRAUDE y B. LEWIS (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, vol. 1, New York, Holmes & Meir Publications, 1982, 69-87.

de relacionarse amistosamente, contraer matrimonio o de visitar los templos ajenas. De todos modos, cuando se trata de religiones como las que aquí nos interesan, esas situaciones acostumbran a ser circunstanciales, transitorias. Quizá no hay mejor ejemplo que lo sucedido con el cristianismo, legalizado mediante del edicto de Milán (313) por Constantino, que, convertido en religión oficial con Teodosio (edicto de Tesalónica, 380), acabará persiguiendo herejes y paganos.

10. LA DEMOCRACIA INCOMPATIBLE

Estas «soluciones» o componendas resultan más improbables cuando manejamos una idea más exigente de democracia, como la que está en el horizonte de las reflexiones de RAWLS y HABERMAS⁹¹. Según esta otra idea, la discusión de las propuestas, la pública deliberación, es el mejor camino para obtener leyes justas y con ellas ordenar la vida compartida. En su fórmula más radical, e idealizada, asociada a ciertas interpretaciones de la tradición republicana, la ley justa se entiende como el resultado de una democracia máximamente participativa embridada —en sus posibles derivas tiránicas— por la deliberación, por una discusión pública en la que se ponderan todas las opiniones y todos los intereses. La ley, el resultado de las decisiones democráticas, no es una amenaza, sino la garantía de la libertad. La participación, en ese parecer, es fundamental: la calidad de las demandas, su corrección normativa, se determina a través de procesos de pública deliberación en la que es importante no desatender ninguna voz, ningún argumento, ningún interés. Todos expresan sus preferencias, escuchan las de los demás, las ponderan y se muestran dispuestos a corregir los propios juicios a la luz de razones aceptables para todos. En ese contexto, cuando está conformada a través de procesos de participación, la voluntad colectiva no debería verse como una «intromisión», ni cabría interpretar las decisiones de la mayoría como una «tiranía» frente a la cual se ha de levantar un blindaje especial⁹². Los derechos estarían ya incorporados en una voluntad pública y, por ende, su protección no requiere blindajes especiales. Los derechos no son aquello que está más allá de la comunidad ciudadana, sino aquello que los ciudadanos, a través de sus decisiones colectivas, consideran justo y que, además, aseguran colectivamente, precisamente porque los consideran justos. No hay un derecho a viajar en una nave espacial para contemplar el espacio exterior, al menos no en el mismo sentido en el que hay un derecho a la educación. Y es que no se trata de satisfacer todas las demandas, sino aquellas susceptibles de ser defendidas con buenas razones.

Esa democracia no convive bien con la religión con pretensiones públicas, que no satisface los requisitos de racionalidad y, con frecuencia, reclama un «blindaje» protector⁹³. Su voluntad de ofrecer una idea de bien que es verdad para todos le obligaría a

⁹¹ J. L. MARTÍ, *La república deliberativa*, Madrid, Marcial Pons, 2006; F. OVEJERO, «Deliberación», en A. ARTETA (ed.), *El saber del ciudadano*, Madrid, Alianza, 179-206; D. ESTLUND, *Democratic Authority: A Philosophical Framework*, Princeton, Princeton U. P., 2007.

⁹² J. WALDRON, *Liberal Rights*, Cambridge, Cambridge U. P., 1993.

⁹³ Desde una perspectiva más simpática con el liberalismo, C. LABORDE también reconoce los mayores problemas de compatibilidad del republicanismo, «Political Liberalism and Religion», *The Journal of Political Philosophy*, 2013, 1, 67 y ss.

comparecer en un juego cuyas reglas no acepta. Sus criterios de verdad son ajenos a la deliberación democrática. Si acaso, como vimos argumentar a RATZINGER, tasa a la democracia por su capacidad para acercarse a una verdad que tiene sus fundamentos en otra parte. La aceptación del juego democrático es puramente circunstancial y cuando llega la discrepancia entre sus verdades y las decisiones colectivas, no se siente comprometido con las decisiones democráticas.

11. PARA CONCLUIR

El camino recorrido nos conduce a un destino previsible. En realidad, no se ha ido mucho más allá de RAWLS, si acaso por otro camino. La gravedad del conflicto depende de cómo entendemos la democracia y la religión. Si adoptamos una idea poco exigente de democracia, los frentes de conflicto se aligeran: la política y el espacio público se convierten —se limitan— a las tareas de gestión, minimizadas las consideraciones normativas (acerca de la buena sociedad) y, con ello, el ciudadano deja para su espacio «privado» las consideraciones que atañen a sus modos de vida, sus convicciones más hondas, los principios más básicos que inspiran sus acciones. Un panorama atractivo para una idea de religión sin vocación de verdad para todos, para las apuestas multi-culturales que se entienden como coexistencia de grupos con reglas del juego compartidas pero «privadas», modos de vida, más o menos ritualizados, sin otra pretensión de verdad que «dar sentido a la vida de sus miembros». Por contra, los problemas se multiplican si adoptamos una idea de democracia más exigente en la que importan la participación en la cosa pública como la deliberación compartida, el compromiso normativo de los ciudadanos con las decisiones y la criba racional de las propuestas. En ese caso, las decisiones colectivas apuntan a una corrección normativa que, en más de un sentido, se puede entender como verdad moral. Algo que no se digiere nada bien cuando las perspectivas culturales en convivencia tienen la pretensión de validez moral y, además y peor, esa validez se sostiene desde una estrategia particular de fundamentación. Vamos, que RAWLS tenía más razón que un santo.

No irá mucho más allá de RAWLS. Si acaso, más despacio y más lejos, con más pesimismo.