

Que la laicidad se basa en la religión verdadera: Estado laico y sociedad postsecular

Manuel Jiménez Redondo

Manuel Jiménez Redondo es profesor de Filosofía en la Universidad de Valencia, y traductor de numerosas obras de Jürgen Habermas. Entre otras obras, ha publicado *El pensamiento ético de J. Habermas* (Episteme, 2000).

Concepto de laicidad Por laicidad voy a entender en todo lo que sigue lo que con ese término se entiende en el informe elevado al presidente de la República francesa el 11 de diciembre de 2003 por la «Comisión de reflexión sobre la aplicación del principio de laicidad en la República», creada por el presidente el 3 de Julio de 2003 y presidida por Bernard Stasi (procurador general de la República, o defensor del pueblo), y que hoy se conoce como «informe Stasi». Conforme a la constitución francesa de 1958, la cual se hace eco del espíritu de legislación anterior que a través de una ley de 1905, con motivo de cuyo centenario se pide el informe, se remonta hasta el artículo 10 de la «Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789, «Francia es una república indivisible, *laica*, democrática y social».

Tal como la entiende el «informe Stasi», «la laicidad, piedra angular del pacto republicano, reposa sobre tres valores indisociables: la libertad de conciencia, la igualdad de derechos en lo que respecta a opciones religiosas y espirituales, y la neutralidad del poder político. La libertad de conciencia permite a cada ciudadano escoger su vida espiritual o religiosa. La igualdad de derechos prohíbe toda discriminación o coerción y que el Estado privilegie opción alguna. Y, finalmente, el poder político reconoce sus límites absteniéndose de toda injerencia en el dominio espiritual o religioso. Para que cada ciudadano pueda reconocerse en la República, la República sustrae el poder político a la influencia dominante de toda opción espiritual o religiosa, a fin de poder vivir todos en común» (Informe Stasi, introducción)

El título de mi artículo es la tesis sostenida por Hegel en el parágrafo 552 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830, 3.ª ed.). En ese parágrafo, aunque de forma implícita, Hegel apela masivamente a una serie de ocho sermones pronunciados por Lutero en Wittenberg de domingo a sábado de la primera semana de la cuaresma de 1522.

Me referiré *primero* a esos sermones de Lutero.

En *segundo* lugar expondré la tesis de Hegel de que si la laicidad es la «piedra angular» del pacto democrático-liberal (de la «política verdadera»), la laicidad sólo puede basarse en la «religión verdadera» y no puede prescindir de tal base religiosa.

Tercero, pasaré a reconsiderar esa tesis de Hegel y a hacerla mía sobre la base de una filosofía política reciente (la de J. Rawls) de la que creo que también el informe Stasi directamente depende. Esa reconsideración nos permite entender bien de qué se trata en la discusión Habermas-Ratzinger y por qué el tema de ella es hoy importante de por sí.

Cuarto, para concluir me referiré muy brevemente a algunas ideas de Habermas y a algunas recomendaciones del informe Stasi sobre la enseñanza de la religión que creo que se siguen también de lo que voy a decir en este artículo y que me parecen de interés en nuestro contexto.

Lutero en Wittenberg: de cómo la pura fe exige que la organización de lo exterior se vuelva neutral; de cómo esa neutralidad se convierte en valor último simétrico al de la fe.

Los sermones de cuaresma de Wittenberg

vamente la supresión de la misas privadas, es decir, la supresión de misas en los múltiples altares de las iglesias y de la catedral, se está imponiendo también la excomunión casi coercitiva de monjas y monjes, la abolición casi coercitiva de la prohibición de comer carne los viernes de cuaresma, y cosas así. A lo largo de ocho sermones Lutero explica con toda paciencia y claridad, no solamente que «no es eso», sino también de qué es de lo que positivamente se trata.

Aun hoy esos sermones siguen causando admiración porque en ellos se ven emerger las ideas de irreferencial igualdad de los individuos ante Dios (la estricta igualdad en el derecho de opción religiosa) y la idea de incondicional libertad de conciencia como los elementos más básicos de la pura religión, que tienen que estructurar la convivencia entre cristianos, y ello cuando precisamente éstos han dejado de compartir propiamente una misma fe.

Lo interesante de esos ocho sermones es que versan sobre una situación de conflicto que puede agravarse hasta el infinito e incluso convertirse en absurda y sin salida porque las partes en conflicto están actuando atentas a la verdad última, es decir, conforme a la visión que ante Dios se hacen de la vida y del mundo y de las relaciones con los demás. El conflicto de interpretaciones que no sólo se sigue en principio de ello sino que de hecho se está siguiendo de ello, y que puede convertirse en brutal, es para Lutero la tentación diabólica, la obra del demonio, el abismo del mal que se abre en las propias estructuras de la conciencia moderna en el emerger de ésta.

Ese conflicto sólo puede resolverse por la vía de radicalizar aquello que lo genera (*nihil contra Deum nisi Deus ipse*), es decir, si, puesto que en definitiva se trata de la autorresponsabilidad de los individuos ante Dios, se deja a Dios el juicio acerca del ejercicio y contenido de esa autorresponsabilidad, y se admite como norma de convivencia la suposición de una misma e irreferencial igualdad formal de todos ante el Absoluto. Y Lutero desde el principio y con sencillez logra convertir esa suposición, ligada a lo que él llama «pura fe», en lo más real de todo lo real.

¿Qué derecho tienes tú para inmiscuirte en la vida del prójimo tal como éste se responsabiliza de ella conforme a la cuenta que él entiende que ha de dar ante el tribunal de Dios? Sólo uno, que el prójimo te deje organizar a ti tu vida, tal como tú, tú solo, igual que él, has de responsabilizarte de ella ante el tribunal de Dios, dejando él igualmente a Dios el juicio sobre el ejercicio y contenido de esa tu autorresponsabilidad.

Hay, pues, un punto de referencia absoluto, único para todos, que, paradójicamente, convierte, sin embargo, a cada uno en absolutamente otro del otro, que convierte absolutamente a cada cual en cada cual, que individúa hasta el fin. El otro es igual que yo en el sentido de que, igual que yo, ha de responder en el Juicio ante el Absoluto de una autorresponsabilidad, el sentido y el valor de la cual se me escapa, si después de que, tras exponerle yo a él mis razones y él a mí las suyas, acabamos no convenciéndonos. Después de eso, dice Lutero, en lugar de coger al prójimo de los pelos y obligarlo por la fuerza, deja actuar a la *Palabra*, como portavoz de la cual supones estar actuando tú.

En esos sermones, la religión va quedando paso por paso desligada de la vinculación coercitiva a una institución sacra concreta, a la que el adscrito a ella supone, sin embargo, que le asiste la verdad, para adscribirse libremente cada cual a la institución y figuración por la que cada cual opte ante Dios, pues también de eso responde cada uno (él solo) ante Dios. Y nadie puede coaccionar al prójimo en aquello de lo que éste, él solo, haya de responsabilizarse ante Dios.

El sexto sermón sobre el bautismo y la eucaristía y el primero sobre la soledad de la muerte y del Juicio

Veamos esto más en concreto insistiendo en la idea de pura fe desligada de vinculaciones institucionales y en cómo esa idea deja suelta algo así como subjetividad pura, enigmáticamente convertida para sí en referencia absoluta, pura libertad negativa que se convierte en principio del derecho.

En el sermón sexto, que es al que en la *Enciclopedia* recurre Hegel como punto de partida para definir las relaciones entre Estado y religión, Lutero se refiere a la eucaristía.

«Los cristianos no tenemos otros signos que nos distingan sino la eucaristía y el bautismo, pero sin la fe el recibirlos externamente no vale nada; el recibirlos nos tiene que hacer justos y gratos ante Dios. Si no son una tontería y sólo algo externo. El ser cristiano no está en nada externo sino sólo en la fe, que no quiere atarse a ninguna obra externa [...] Y lo que la fe dice es que Cristo, Hijo de Dios, está a nuestro lado, y que él es la eterna satisfacción por nuestros pecados y que él nos ha reconciliado con Dios [...] Y quien tiene esta fe, éste pertenece a ese sacramento, y a éste poco daño pueden hacerle el diablo, el infierno, la muerte y el pecado, con lo cual resulta que la fe es el tesoro que nos ha sido dado en Cristo y que, por tanto, ningún hombre puede agarrar ni alcanzar con palabras [...] De ahí que este sacramento no se pueda reglamentar, ni se puede obligar a nadie a comulgar en Pascua [...] Por eso se cometen los mayores pecados en Pascua, cuando más santidad debería haber, por este mandato anticristiano de querer obligar y empujar a los hombres a comulgar cuando falta la fe. Si se pusieran todos los demás pecados en un montón, éste último (el de obligar a comulgar) superaría a todos ¿Por qué? Porque el papa no puede entrar en los corazones para ver si tienen fe» [...] «No amigos, el reino de Dios no está en las cosas externas que se puedan coger y sentir, sino en la fe», tal como acaba de entenderse esa fe.

Pero todo esto se perdería en la vaguedad de lo religioso edificante si el primero de esos ocho sermones, no hubiese dado a ese concepto de fe una referencia vital precisa y última que es la que preside la serie de los ocho sermones: «Todos estamos llamados a la muerte, y nadie va a morir por otro, sino que cada cual habrá de pelear con la muerte en persona y él solo. Te puedo gritar a los oídos, pero habrá de ser cada uno quien se las arregle solo en la muerte, pues en la muerte ni yo puedo estar por ti ni tú por mí, sino que cada uno ha de estar provisto de aquello que concierne a un cristiano y arreglárselas él solo con ello». Y este individuo que ha de tomar sus decisiones él solo con vistas a ese su definitivo quedar más allá de todo, en el que él es insustituible, se tiene que entender a sí mismo, desde luego, como radicalmente libre.

Pues la pura fe tiene que ver con este quedar yo insustituiblemente más allá de todo e incluso definitiva e insustituiblemente más allá de mí mismo, que es donde a la existencia humana se le concentran las cuestiones de la culpa, de la muerte, del demonio y del infierno, siendo desde ahí desde donde, decidiendo sobre ello sólo yo, he de organizar mi vida. Y lo que principalmente concierne a un cristiano es entonces que, primero, «somos

hijos de la ira, y que todas nuestras obras, sentidos y pensamientos no son nada», pero que, segundo, «Dios envió a su hijo unigénito para que creamos en él y quien confía en él queda libre del pecado y es hijo de Dios».

Lo libre y lo necesario; la mutua libertad sobre el contenido de lo necesario, o lo necesario como forma; el medio de la Palabra; el «temor y temblor» del espíritu absolutamente seguro de sí

Para el cristiano sólo hay, pues, una cosa importante y necesaria, la fe, la pura fe, que no se deja ligar a obra alguna, que me libra de hundirme en el abismo último que insustituiblemente soy o puedo ser, o mejor: la fe y el respeto, la fe y el amor, pues la fe es

un concepto práctico y «la fe sin el amor no basta». Hay, por tanto, dos clases de asuntos, los concernientes a la fe, que son los necesarios, y todos los demás que son libres, respecto a los que uno puede hacer o no hacer sin «peligro de la fe o del infierno».

Pues bien, ni siquiera en los asuntos necesarios, en los concernientes a la fe, «puede proceder el amor con rigor y violencia [...]. Yo no tengo en mi mano ni en mi poder los corazones de los hombres, no puedo hacer los hombres a mi gusto, como el alfarero modela el barro. Yo puedo llegar a sus oídos, pero no a sus corazones. Y como yo no puedo verter la fe en un corazón, no puedo obligar a nadie ni ejercer coerción sobre nadie en los asuntos necesarios». Yo no puedo tratar de imponer al otro aquello de lo que insustituiblemente él tiene que responsabilizarse, pues él solo habrá de responder de ello ante Dios.

Pero si tal cosa funda el derecho intangible del otro a que yo no le invada el espacio de la fe, que sí es necesaria, pero al que yo no puedo llegar, pues esa fe no se liga a nada externo, ese derecho se vuelve particularmente evidente en el caso de algo que yo estimo no necesario, pero que, mira por dónde, mi prójimo sí puede estarlo considerando necesario, como es el no comer carne los viernes o el obligar a practicar la eucaristía cogiendo todos el sacramento con las manos: «No hagáis algo necesario de lo que es libre, como habéis hecho, no sea que tengáis que responder por aquellos a los que habéis desorientado por el ejercicio de esa vuestra irrespetuosa libertad. Pues si habéis empujado y obligado a alguien a que coma carne los viernes y resulta que éste, a la hora de la muerte, se ve arrastrado por el diablo a la desesperación pensando: “Ay de mí, pues he comido carne los viernes y no sé qué responder ante el Altísimo, si me lo echa en cara”, os aseguro que tendréis que responder ante Dios por haber impuesto al prójimo algo de lo que no es capaz de responsabilizarse, que en la soledad de la muerte y del Juicio Dios os echará en cara como culpa de la que habréis de responderle esa desesperación de vuestro prójimo».

Y si el ejercicio de la propia libertad tanto en lo necesario como seguramente también en lo libre, exige mucha paciencia y muchas explicaciones ante la posible incompreensión del prójimo, la afirmación de esa libertad exige no menos firmeza cuando se trata de la fe o de asuntos que estructuran toda una vida de la que uno ha de responder ante Dios, o simplemente cuando el otro me quiere imponer como necesario aquello que es libre pero que él considera necesario (como cuando el obispo, en razón del voto de castidad, trata de impedir que se casen los monjes o monjas que se han dejado el convento). En estos casos sí he de hacer valer que lo único necesario es la fe, la cual se busca signos, aunque sin ligarse en definitiva a nada externo, y a la que, por tanto, nadie me puede obligar por la fuerza.

Es decir, a aquello que define lo mío necesario, nadie tiene en definitiva acceso, aunque cualquiera pueda y deba ejercer respecto a ello todo el poder de convicción de la Palabra. Y respecto a aquello que no es necesario, pese a toda la comprensión que debo ejercer especialmente en tal caso, ni nadie puede en definitiva impedírmelo, ni yo puedo impedirlo al prójimo, bien porque éste puede muy bien considerarlo necesario, bien porque juzgue totalmente necesario afirmar su libertad (aunque también por su lado debo suponer un deber de comprensión y buen sentido, pues entiendo que también para él vale que «la fe sin amor no basta, no es fe»).

Y esta fe, que queda en el centro y de la que depende todo, es decir, la seguridad de este «espíritu incommoviblemente seguro de sí mismo» (Hegel) que de ahora en adelante se convierte en base, se sabe don de Dios, que Éste podría no haber otorgado. Se comporta, por tanto, respecto a sí misma y respecto a su objeto «con temor y temblor». «Pues Dios sólo quiere habitar en tales corazones llenos de terror y temblor, como dice el profeta Isaías [...] Sólo a quienes se ven acosados por la muerte, por el demonio y por el infierno puede estarles dada esa fe, de modo que ni la muerte, ni el demonio ni el pecado pueden hacerles daño alguno».

Sobre Reforma y Revolución; la religión verdadera como base de la laicidad del orden liberal

Laicidad y religión verdadera

En el parágrafo 552 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* Hegel mira el Estado liberal moderno, el Estado burgués, como la organización jurídico-política de un contexto de vida que se ha visto rearticulado y se ve permeado por la conciencia protestante. El Estado *moderno*, dice Hegel, se ve entonces sostenido por la mentalidad conforme a la que quienes integran ese contexto de existencia se mueven en él como en su casa, es decir, por la correspondiente mentalidad ética. Y esta mentalidad *ética* descansa en la mentalidad *religiosa*.

La comunidad jurídica soberana, que es como tiene que entenderse esa organización externa, ni puede pretender alcanzar allí donde está la fe, ni tampoco puede, por tanto, estar al servicio de ninguna concepción de «lo necesario» en el sentido que Lutero da a esta expresión. Con «temor y temblor», sin arrogancias, ni hostilidades, ni excesos, a causa de la misma fe sobre la que se asienta, el Estado sabe que tiene que ser laico, es decir, que tiene que ser neutral tanto respecto a la fe, como respecto a las concepciones de «lo necesario» en general, como respecto a los muy distintos contenidos materiales por los que pueda optarse en la configuración de muy distintas formas de existencia.

Retroalimentándose de su fe en la fuerza de la *Palabra* (que el Estado liberal escribe con minúscula), el Estado habrá de limitarse a la defensa de la igual libertad formal y a los procedimientos de obtención de consenso y compromisos entre iguales acerca de la compatibilización de lo necesario, todo lo cual se alimenta desde luego del mismo contexto de vida sostenido por la mentalidad religiosa, que el Estado organiza, pero sobre el que naturalmente no dispone.

Y este conjunto articulado de elementos formales, que organizan una forma de vida y se nutren de ella, son el único contenido absoluto de la comunidad jurídica estatal moderna, es decir, del Estado liberal democrático moderno. Esos elementos formales, como digo, habiendo de entenderse como *neutrales* frente a la religión, y siendo efectivamente neutrales frente a la religión, no provienen sino de ella, y no pueden brotar sino de ella, y no se sostienen sino en ella. Y si no se los quiere llamar *neutrales* (A. McIntyre, por ejemplo, se niega a ello arguyendo que la *neutralidad* del Estado liberal es una fábula), da igual, sabemos de qué estamos hablando.

Hegel y el informe Stasi Aunque no lo parezca, o incluso quizá nos lo ocultemos, nos gustaría pensar como lo hace Hegel, pero no pensamos por lo general como Hegel, si bien, al final, o desde el principio, acabamos o empezamos afirmando una posición, que no es sostenible sino sobre la base que le da Hegel.

Pues, naturalmente, y como no podría ser de otra manera, en el informe Stasi se dice, o se insinúa, o se propone que Francia deje bien claro que la estricta igualdad del derecho de opción religiosa o espiritual, la libertad de conciencia, y la neutralidad del Estado respecto a las interpretaciones de lo «necesario» o de lo «último y necesario», son un valor absoluto, que debe quedar a resguardo de las contrapuestas interpretaciones de lo último y necesario, es decir, de las religiones y de las «doctrinas comprensivas» (Rawls) en general, y que éstas no pueden pretender decidir en ningún sentido sobre ese valor absoluto.

Esas formalidades que constituyen el «principio de laicidad», o esas formalidades que son los principios del orden liberal de los que la laicidad directamente deriva, son el contenido *absoluto* de la comunidad jurídica estatal (entendida ésta en el sentido de un Estado liberal democrático), son los valores absolutos de la «nación abstracta de ciudadanos» que esa comunidad jurídica define, la cual se nutre de (a la vez que organiza) la materia histórica de la que se forma.

Pero, ¿en qué se funda el carácter absoluto de esos valores? Para Hegel es claro. Cuando decimos que una forma de existencia (en este caso la articulada por el Estado liberal moderno) se tiene ella ahí delante a sí misma en lo que son sus referencias absolutas, la pregunta que respecto a ello se suscita es la de si eso de «referencias absolutas», de ninguna manera supeditables ya a ninguna otra cosa, va en serio o no.

Si eso de «referencias absolutas» va en serio, entonces nos estamos refiriendo a la religión. Pues el serse la mentalidad *ética* consciente de sí misma, es decir, el tenerse ella presente ahí delante en sus referencias absolutas, eso y no otra cosa es la *religión* socialmente considerada. La religión es la conciencia expresa de lo Incondicionado.

Y si no va del todo en serio eso de «referencias absolutas», entonces esas referencias absolutas que no son en serio absolutas, quizá consistan en una cuestión de sugestión y poder, pero en nada que, a no ser contingentemente, hubiese de prevalecer sobre aquello contra lo que se afirman. Para Hegel referencias absolutas sólo pueden serlo de verdad las implicadas por la «religión verdadera».

*Laicidad y razón moderna,
o razón y religión*

Ahora bien, para fundamentar la laicidad como «piedra angular» del pacto democrático-liberal, la cual habría de quedar por encima no ya sólo de los valores defendidos por ideologías distintas que la de la estatalidad liberal, sino también de las pretensiones de ultimidad de las religiones, ¿no habríamos de dejar de hablar de religión y de cosas así y acogernos simplemente a *la razón*, precisamente contra la pretensión irracional de las religiones?

Esta posibilidad de recurso a la razón sería, por lo demás, lo que quizá se está suponiendo en el informe Stasi, por más que parece que el informe se prohíbe a sí mismo el decirlo expresamente. Pues el informe Stasi convierte el «librepensamiento» y los «humanismos racionalistas», es decir, convierte a la diosa Razón, en una interpretación más de «lo último y necesario» respecto a la que el Estado liberal debe ser asimismo neutral. Se diría que para el informe Stasi, el Absoluto es la laicidad, la cual, al ponerse ella por encima de todo otro Absoluto, prefiere callarse su propio carácter de Absoluto, a fin de no quedar ella contradictoriamente por encima de sí misma, a fin de no caer ella entre los dioses a los cuales ella pone límites.

No así Hegel. Para fundar el carácter absoluto del valor de la laicidad hay que recurrir al pensamiento. Ahí están los clásicos de la filosofía del Estado moderno y de su orden democrático-liberal, Bodino, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant. A ellos hay que atenerse en lo que respecta a la cuestión de la «política verdadera», y repensarlos. Si no cada uno de ellos en particular, sí todos esos pensadores tomados en conjunto fundan racionalmente los ingredientes del principio de laicidad, con una solvencia que nada deja que desear.

Pero entonces, ¿a qué viene la necesidad de la religión? Porque Hegel insiste en que no basta con la filosofía. En todo lo que sigue voy a tratar de entender bien este punto de la posición de Hegel.

Razón y religión en Kant La exposición que he hecho del contenido más básico de los sermones de cuaresma de Lutero en Wittenberg en 1522 podría ser tachada de tendenciosa. Se le podría objetar que bajo pretexto de hablar de Lutero, de lo que he hablado ha sido de los principales rasgos del pensamiento jurídico-político de Kant, tal como éste lo expone en la filosofía del derecho de *La metafísica de las costumbres*.

Y la verdad es que debo asentir a esa objeción. Pero a esa objeción se le puede replicar igualmente con toda honestidad que lo que pasa es que el pensamiento jurídico y político de Kant en *La metafísica de las costumbres* no es sino la versión conceptual más brillante posible del pensamiento religioso de Lutero, a la vez que el mejor comentario que hasta ahora se haya escrito sobre la «Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano» de 1789.

Ambas cosas a la vez. Pues sólo sobre el trasfondo de Lutero se vuelven para Kant compatibles la irreferencialidad última de la libertad y una pertenencia de todos a todos (la «voluntad general»), fundada en el medio de la palabra. Es decir, sólo sobre el trasfondo de Lutero se vuelven compatibles Locke y Rousseau, liberalismo y democracia, derechos del hombre y soberana «nación de ciudadanos». Es decir, sólo desde Lutero se entiende que el orden externo que es el sistema jurídico democrático-liberal, dependa por entero de la «voluntad general» como de su fuente, pero tenga por función articularse como un orden de libertad negativa sobre el que ese orden no puede disponer, que a la asamblea de ciudadanos ni se le debe ocurrir borrar, so pena de privarse de su propia base.

Pero entonces, para llevar a concepto las aspiraciones de la Declaración de 1789, Kant lo hace poniendo en danza supuestos cuyo carácter de ultimidad, cuyo carácter absoluto, venía ya confirmado por la religión.

Y así lo ve Hegel. Hablando en el mismo párrafo 552 de la *Enciclopedia* de la idea de Platón de que las cosas no pueden ir bien en política mientras no gobiernen los filósofos, Hegel viene a decir que eso ya no es menester, pues lo que dice Lutero pone a todo buen cristiano, pone a toda cabeza moderna, y, por cierto, insustituiblemente, en el lugar de ese filósofo que Platón reclama como gobernante: «A Platón no le fue dado añadir que mientras la religión verdadera no surgiese en el mundo y se convirtiese en dominante en los Estados, no se haría realidad el verdadero principio de los Estados. Pues hasta que no surgió esa religión, a nadie se le podía ocurrir ese principio, el principio de una trama de existencia que se identificase con la libertad de esa autoconciencia [luterana] que no es sino para sí. Sólo en ese principio de un espíritu que sabe lo que él es, que es en sí absolutamente libre, y que en ese su liberarse de todo tiene su más alta realidad, es en ese principio, digo, donde se da la absoluta posibilidad y necesidad de que los principios del Estado, de la religión y de la filosofía coincidan. Al suceder que esa subjetividad que es para sí se convierte en la

base sustancial y general de todo, resulta que tanto la religión como tal, como el Estado como tal, contienen por igual la verdad absoluta, contienen la verdad que ella misma se sabe ser lo absoluto, la contienen como formas en que esa verdad existe, e igualmente la filosofía no es sino otra forma más de esa existencia».

La filosofía de Kant no hace, pues, sino dar forma conceptual a verdades absolutas que ya el luterano sabía y que (aun sin el auxilio conceptual del filósofo) aspiraban a imponerse políticamente en la revolución o revoluciones que siguieron a la Reforma.

Que las democracias modernas más sólidas y estables sean la de Inglaterra y Estados Unidos, ligada la primera a la revolución puritana, y dependiente la segunda directamente de ésta, es para Hegel una obviedad, si se entiende el calvinismo como la radicalización específicamente política de la Reforma luterana. Y nosotros quizá podríamos añadir sin caer quizá por ello en demasiada exageración que sin la intervención de Inglaterra y Estados Unidos, en cuyas sociedades la mentalidad ética que sostiene a la mentalidad política viene masivamente sostenida por la mentalidad religiosa y por la presencia de la religión en el espacio público, que sin la intervención de Inglaterra y Estados Unidos, digo, la democracia liberal muy bien hubiera podido quedar borrada del continente europeo en el siglo XX (piénsese en el fascismo de los años treinta y en la presión de la Unión Soviética después de la Segunda Guerra Mundial).

Hegel y el tradicionalismo católico; de cómo la mentalidad que sostiene al Estado liberal no es sin filosofía, pero de cómo precisamente para el filósofo Hegel la filosofía aquí no basta

Pero aun así, cabría insistir en que, pese a todo, y pese a todos los ejemplos a los que quiera recurriese, está claro que el Estado liberal no necesita para sostenerse sino su propia autoconciencia conceptual o filosófica, que, por supuesto, no tiene por qué apelar a la religión.

No se necesita una doble mentalidad coincidente, la religiosa y la filosófica. Pues limiándonos a Kant con el fin de simplificar las cosas, todo sucede como si la filosofía jurídica de Kant, tras extraer el contenido racional la religión de Lutero, dejase tras de sí esa religión como una vaina que no tuviese más interés.

La religión es algo que, pese a la extraña tesis de Hegel, quedaría ahí como un residuo irracional, que acabaría extinguiéndose, pues tampoco parece poder contar ya con el apoyo afirmativo de la razón. O a lo sumo quedaría ahí como un «mientras tanto» que, estando esencialmente por debajo del concepto, seguiría si acaso ahí hasta que los conceptos logren configurarse de forma plena y quizá hasta que los conceptos logren darse plena realidad. Ese «mientras-tanto» podrá suponerse todo lo largo que se quiera, pero no fundaría ninguna necesidad conceptual de la religión.

Y otra versión de exactamente lo mismo podría ser ésta: todo sucede como si la filosofía de Kant, al darse materia que pensar desde la religión y dar a lo político concepto con lo que justificarse, elevase a su propia altura, a la altura de los conceptos, aquello que en la religión, cuando está, no puede estarlo sino de forma irracional.

Digo: cuando lo está, porque, por lo general, además no lo está. Una cosa es el calvinismo y otra cosa el catolicismo contrarreformista que acabó trocándose en tradicionalismo antimodernista. Y si se tiene en cuenta que en el tradicionalismo católico no se contiene ni lejanamente tal cosa (es decir, no se contiene lo que Kant articula a partir de Lutero como comentario de la Declaración revolucionaria de 1789), lo único que puede hacer una mentalidad liberal es oponer al tradicionalismo católico un «laicismo de combate» (Stasi) para

expulsarlo de la vida pública. Pues es claro que el tradicionalismo católico no ha dado lugar a ninguna revolución que un Kant hubiera tenido que pensar en una *La metafísica de las costumbres* inspirada en la religión de Lutero y de Calvino.

Lo que ese tradicionalismo católico habría generado habría sido una sistemática hostilidad contra la idea abstracta de una democrática y liberal «nación laica de ciudadanos» como centro de la identidad del colectivo político y jurídico. Y por más que no sea «correcto» recordarlo, de esa misma fuente antimodernista beben por igual figuras como Juan Donoso Cortés, Sabino Arana o Josep Torras i Bages, que son todas ellas buenos indicadores hasta hoy de la debilidad de la idea de nación laica de ciudadanos en el contexto de nuestra organización política. El tradicionalismo antimodernista (fácilmente convertible en un izquierdismo igualmente antiliberal) como mentalidad *ética* sostenida en lo más hondo por la mentalidad *religiosa* de la Contrarreforma, se habría convertido, pues, para nuestro colectivo en una fatalidad.

En este caso estaría claro que no sólo habría de ser suficiente con la filosofía, sino que la religión es un estorbo que, ya que no se lo puede erradicar, pues queda protegido (qué le vamos a hacer) por las libertades subjetivas, por lo menos hay que mantenerlo lo más lejos posible de la vida pública.

Y así también podría ser razonable sostener que, en definitiva, aun en casos como Inglaterra o Estados Unidos, la religión, en tanto que elemento subjetivo irracional, perteneciente a la conciencia de los individuos privados, sólo ofrecería a la conciencia pública del Estado liberal a lo sumo un apoyo, que, aunque desde luego bienvenido sea, con el tiempo se hace cada vez más vago, y más leve y sin valor, y que acabará extinguiéndose.

Por tanto, si la democracia liberal es posible, y conceptualmente no se ve por qué no habría de serlo, consistiría en una «empresa racional» (Toulmin), en una empresa de la razón práctica, independiente conceptualmente de la religión, por más que haya podido depender de ella en su origen, como en definitiva son independientes de la religión la química, o la tecnología nuclear, o la tecnología empresarial (nacida también del espíritu del calvinismo), que cualquiera, proveniente de cualquier sitio, puede aprender por duro que pueda ser el aprendizaje.

Pues bien, lo desafiante de la posición de Hegel es que está diciendo que la mentalidad laica inherente al Estado liberal, no solamente tiene en la religión a lo sumo un leve apoyo, que, por deseable que sea, en definitiva se acabará extinguiendo. Lo que Hegel está diciendo es que la laicidad como valor absoluto, o se hace derivar de la religión o no se puede sostener. Es decir, que sin verdadera religión no hay mentalidad liberal, y, por tanto, no hay Estado liberal. Repito de nuevo que de lo que se trata en lo que sigue es de entender esta intrigante posición, que Hegel nos va a dejar totalmente clara al hablar precisamente del tradicionalismo católico.

Hegel sobre el tradicionalismo católico; de nuevo, acerca de que sin verdadera religión no hay verdadera política y de cómo la filosofía no basta

La crítica que en el mencionado párrafo 552 de la *Enciclopedia* hace Hegel del tradicionalismo católico, basada en los sermones de Lutero, es de las más terminantes, contundentes y breves que he leído.

El catolicismo es la verdad absoluta en la falsa forma de exterioridad, es la verdad absoluta que no se toma en serio la interioridad que ella afirma, es decir, que no se toma en serio en todo su alcance la idea del hombre-Dios: «En la religión católica, Dios como espíritu queda contrapuesto al espíritu autoconsciente. En la hostia Dios es presentado a la ado-

ración como un objeto externo, a diferencia de lo que sucede en el protestantismo en que la hostia es consagrada y convertida en real presencia (en presencia de Dios-hombre) sólo en la fe, sólo en el espíritu a la vez libre y seguro de sí. Y de esta exterioridad se sigue todo lo demás, no la autorresponsabilidad, sino la sumisión obediente a instancias externas, etc.». Y de ahí también el recurso al poder del Estado para que éste imponga una determinada concepción de «lo necesario», de ahí también que el estamento laico quede sometido al poder del estamento sacerdotal en lugar de serse él para sí mismo estamento sacerdotal, y que el estamento sacerdotal y el poder estatal busquen constituir un mismo contexto de sumisión, etc., etc. He ahí la base de la ausencia de la laicidad.

Pues bien, aunque esa fuera la imagen que, sin introducir más diferenciaciones, una mentalidad liberal tuviera que hacerse de la religión o de una determinada religión, ni siquiera así –piensa Hegel– puede ese orden pensar en prescindir precisamente de esa religión.

Y si la religión es efectivamente ésa, y sí, por otro lado, por las razones que sean (que de algún modo habrán tenido que ver también con la religión), esa sociedad aspira a darse o a conservar un orden liberal, entonces esa no coincidencia de conciencia política, conciencia ética y conciencia religiosa es uno de los problemas más hondos que esa sociedad tiene. Y Hegel duda de que quienes contra la religión no verdadera afirman ser los portadores de la verdadera política, la estén practicando de verdad. Al no venir sostenida la mentalidad ética por la mentalidad religiosa, la política verdadera ni es creída de verdad por uno de los partidos, ni en definitiva es creída tampoco por el otro. Se tratará en suma de una política esencial y radicalmente echada a perder por la corrupción.

Pues no hay tal cosa como una autoconciencia intelectual y filosófica del orden democrático-liberal, que se bastase a sí misma, de modo que pudiera pensarse en arrinconar esa religión no concordante. En realidad dicha religión no concordante se ha apoderado ya de antemano de todos, aunque sea en la forma de «la canallesca conciencia que se genera de no haber tenido durante siglos otro horizonte último que un conjunto de ideas no creídas» (Ortega).

Y Hegel da por fin la razón de ello: es una tontería de nuestro tiempo pensar que puede tenerse un orden liberal estable sin contar con la religión, «es una tontería de nuestro tiempo pensar que puede hacerse una Revolución, sin tener antes una Reforma [...] Los principios de la libertad jurídica sólo serán abstractos y superficiales y las instituciones estatales derivados de ellos serán insostenibles si la verdad de tales principios desconoce hasta tal punto a la religión, como para no saber que los principios de la razón de la realidad tienen que tener su confirmación última y suprema en la conciencia religiosa, esos principios tienen que obtener su confirmación última por la vía de su quedar subsumidos en una figuración religiosa que los pone ahí delante de todos en su carácter absoluto, en su tener que ver con Dios».

La conclusión de Hegel es, por tanto, que «si un contexto racional de vida, sólo puede ser consecuencia de la religión, entonces, si se quiere un contexto racional de vida, habrá que tener antes una religión racional».

Y de religión verdadera, como hemos oído a Lutero, ese contexto de vida no puede disponer sin más, sino que «con temor y temblor» hay que esperarla como un don de lo alto, que sólo suele personarse en existencias profundamente acometidas por la muerte, el infierno, la culpa, y la desesperación, por existencias profundamente conmovidas en sus fundamentos. Donde se persona lo santo (y puede ser en lo más simple), tiembla la tierra y se abre el abismo y correspondientemente se hace patente el abismo que el corazón del hombre es, sugiere Lutero. En presencia de lo santo se funden también para el hombre muchas de sus figuraciones de lo santo, que pueden también cambiar, y sufrir profundas transformaciones.

Religión y religiones; la condición humana moderna

Pues para Hegel, no hay religiones, sino religión, es decir, las religiones son formas (se quieren formas, se entienden ellas como formas) de una religión una, a la que pueden ser llevadas y a las que ellas solas pueden muy bien ir, pues cada una se entiende como esa religión una y verdadera.

Y Hegel riza muy sencillamente el rizo: la situación en la que cada vez se ve más sumido el hombre moderno, en la que éste se ve en la necesidad (gracia que le viene concedida) de responsabilizarse él mismo ante Dios (ante su propia ultimidad, ante su propio carácter absoluto) de la figuración religiosa (de la figuración de esa ultimidad) que él escoge, he ahí el principio de la «sola fe» o al menos la sugerencia del principio de la «pura fe» trascendiendo a la pegadiza subjetividad a la vez que traspareciendo en ella.

Si bien se mira, ese principio que la «condición humana moderna» parece sugerir a todos, tiene exactamente el mismo lugar en el cristianismo católico y protestante, en el judaísmo y en el islam, en el sentido de que a las referencias últimas que trasparecen en esa condición humana moderna puede accederse desde las tres religiones presentes en nuestro entorno cultural.

Ninguna relación con lo absoluto está exenta del riesgo del fanatismo. Pero cuando en nuestros medios se liga el islam esencialmente al fanatismo, se está incurriendo en un mayúsculo disparate. No es ya sólo que la fe musulmana corriente haya sido en nuestro entorno cultural la que tradicionalmente más lejos ha estado de la idea de ejercer coerción sobre el no creyente. Sino que también ocurre que cuando, aparte de Hegel, uno busca un nombre que desde la filosofía y en el sentido de esa sugerencia de la pura fe, haya enfocado la religión con la misma contundencia, clarividencia y ausencia de compromisos, sólo se encuentra en las tradiciones occidentales un nombre a la altura de Hegel: el de Averroes. Éste presenta las revelaciones de las religiones positivas como resultando todas ellas en una razón *una*, capaz de fundar solidaridad entre todos, y las entiende así por la vía de suponer que cada una se atiene a su propia pretensión de verdad absoluta. Pero dejemos esto por el momento.

De otra forma de entender la laicidad del informe Stasi de manera enteramente ajena a Hegel; pero de cómo al final resulta que Hegel nos estaba esperando con la verdad de su tesis

La ausencia de fundamentos de las bases morales del Estado liberal; neutralidad y no-verdad del liberalismo, o de cómo resulta que el Absoluto carente de fundamento es simplemente el Absoluto

Rawls y Stasi. El informe Stasi afirma el carácter incondicionado de los ingredientes del principio de laicidad, o lo da por supuesto, al menos mientras Francia sea lo que es, a saber: universal ejemplo político que todos miran, una nación laica de ciudadanos por encima de todo particularismo religioso, ideológico o étnico, que funda su identidad como colectivo precisamente en ese carácter abstracto de nación laica y única de ciudadanos y en la hazaña de haberlo

hecho históricamente valer por encima de religiones, pertenencias étnicas, e ideológicas.

El informe Stasi, como he dicho, se mantiene en la indecisión acerca de cuál sea la base en que se fundan los ingredientes del principio de la laicidad. Querría sólo hacerse eco de lo que es el supuesto ideológico más básico de la Francia republicana.

Y, sin embargo, en el informe hay suficientes guiños, incluso giros terminológicos, con los que los autores del informe están diciendo al lector que quiera entender: estamos repitiendo a Rawls, al segundo Rawls, cuya posición es ineludible, aunque no nos atrevamos a decirlo.

Rawls, cuando se enfrenta en serio a la cuestión de en qué se fundan en definitiva los principios del orden democrático liberal, idealizadamente descrito en *Una teoría de la justicia* (1972), tiene que acabar diciendo: los principios del orden democrático liberal que he descrito no se basan en nada.

El orden liberal, por más que puede llegar a resultar ineludible, no se basa en ninguna verdad, sino que los principios liberales son los principios de orden que no han tenido más remedio que inventar quienes han hecho la experiencia histórica de que no pueden recurrir a ninguna verdad última común para asentar su convivencia. Es la «condición humana moderna». O es simplemente la «condición humana» que al hombre moderno se le ha convertido en particularmente dramática y en dato ineludible que él ya no puede neutralizar.

El Estado liberal es la salida a las guerras de religión. Y si la ideología liberal se entendiera como una verdad, no sería sino un contendiente más en una guerra, cuya única salida volvería a ser un orden liberal que se entendiera no fundado en verdad última ninguna, tampoco en el liberalismo como verdad.

En el contexto de la «condición humana moderna» que se trasluce en las guerras de religión, toda supuesta verdad política última se ve sujeta a la «paradoja de la teoría política» que se ve muy bien prestando atención a la estructura del artículo 10 de la «Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano» de 1789. Éste dice: «Nadie puede ser molestado por sus convicciones, ni incluso religiosas, con tal de que no perturben el orden público establecido por la ley». Si ello es así, nadie podría ser perturbado por sus opiniones, ni incluso por sus opiniones contrarias a los principios de esta Declaración, con tal de que no perturben el orden público establecido con base en esta declaración.

Pero si eso va en serio, ello quiere decir que esa Declaración no pretende contener verdades sino sólo una fórmula de convivencia entre quienes han hecho la experiencia de no poder asentar su convivencia sobre ninguna verdad última.

La teoría política moderna, cuando se entiende bien a sí misma, no pretende contener verdades, sino, si acaso, sólo comentarios y glosas a esta fórmula de convivencia entre verdades.

Esta idea de la justicia como «virtud artificial» fue enunciada por Hume en el contexto de la Ilustración inglesa. La repitió en el siglo XX el positivismo lógico. Y en ese contexto, Kelsen la reformuló a lo grande en su libro *Defensa y valor de la democracia* de 1929 (segunda edición). Y John Rawls recurre a ella en los años ochenta del siglo XX en el contexto de discusiones concernientes a las bases de su famoso libro *Una teoría de la justicia*, que, como es bien sabido, puede entenderse («Interpretación kantiana de la posición original») como el gran recurso a Kant en el pensamiento político contemporáneo. Los autores del informe Stasi beben de esas ideas de Rawls.

Rawls y Hegel: la sinrazón última de lo absoluto. Y a mí, lo que acabo de contar me parece tan bien dicho, que lo vengo repitiendo como cosa mía en la Universidad de Valencia por lo menos desde el artículo de Rawls «El constructivismo kantiano en teoría moral» de 1980. Pese a que he pasado muchas horas con Habermas en seminarios y grupos de discusión, y también traduciendo a Habermas, nunca me ha convencido del todo la idea de éste de que los principios del orden democrático liberal eran la obvia versión política de principios morales más generales que podían hacerse derivar de los supuestos mismos del habla racional (de la Palabra), de supuestos que estamos haciendo en cuanto abrimos la boca para entendernos con el prójimo. Quizá porque Habermas nunca hizo esa derivación ni yo supe hacerla.

Pero precisamente por eso, porque los principios del orden liberal no tenían en definitiva que basarse en nada, ni podían en definitiva basarse en nada, he empezado a pensar si no sería verdad eso de que «Hegel, cuando más razón tiene, es cuando no tiene ninguna» (Adorno). Es como si el viejo Hegel me hubiera estado esperando precisamente en este punto, y me dijera con sorna:

Habla usted de principios absolutos e incondicionados, que incluso habrían de ser los únicos por los que alguien habría de estar quizá dispuesto a morir; que en ese su carácter de incondicionados no se fundamentan en nada, pues la razón no alcanza a fundamentarlos positivamente, ni puede pretenderlo; pero que son los únicos que contienen una promesa de convivencia racional, de convivencia con dignidad, frente a lo que no sería sino un contexto de «muerte, culpa, demonio e infierno» y que representan la salida a tal contexto; con lo cual observe usted que cuando al final acaba usted haciendo esa especie de patética justificación pragmática, apela usted retóricamente a una idea de *dignidad* que incluiría la fundamentación positiva que usted dice no poder dar.

Pues mire usted, si usted está hablando de algo, de lo que está hablando usted es de un Absoluto conceptual, al que el concepto, sin embargo, no acaba de llegar, y que ahí ha de estar presente en la conciencia de todos, en su carácter de Absoluto, precisamente cuando, según usted, el concepto no llega ello. Mire usted, ese quedar ahí delante lo absoluto, es la religión; lea usted mis libros. De modo que usted lo que está haciendo es hacer suya mi tesis sobre las relaciones entre política, razón y religión. A usted lo que le pasa, es que, en cuanto se habla del Ser absoluto de las religiones universales, a usted le asusta ese venerable nombre; pero eso no tiene más importancia: también en el judaísmo y en el islam están excluidas las imágenes, y en el judaísmo además ni siquiera es lícito pronunciar el nombre de Dios.

*De qué se trata en la discusión
Habermas-Ratzinger*

Habermas y Ratzinger en los años sesenta. Habermas, como es de sobra sabido, es hoy uno de los principales representantes de la izquierda intelectual europea, que en lo que se refiere a ideario político se ha movido entre la social-democracia, la democracia radical y el anarquismo moderado, dentro siempre de las estructuras institucionales del orden democrático-liberal.

Y si una cierta izquierda española y una cierta derecha española no se quieren equivocar acerca de Ratzinger, éste es el típico profesor alemán de los años sesenta y setenta quisquillosamente atenido a los principios de la democracia liberal, tras el *shock* del nazismo, que él, lo mismo que Habermas, vive en su adolescencia y en su primera juventud.

Es decir, a mí me parece que, a fin de no eludir sumariamente algunas cuestiones, debería quizá subrayarse que Ratzinger es un defensor del principio de laicidad mucho antes de que muchos españoles de derechas se hicieran demócrata-liberales y mucho antes de que a muchos españoles de izquierdas se les hubiera ocurrido siquiera convertirse en «defensores de toda la vida» de la democracia burguesa y de su principio de laicidad respecto a visiones «comprehensivas» y últimas de las cosas.

En los años sesenta Habermas y Ratzinger reaccionan más o menos igual ante el gesto de la revolución estudiantil de ponerse por encima de las estructuras del mundo burgués y de tirarlas por la borda. Por ingenuo que aquel gesto fuera, a la generación que venía de la dictadura y de la guerra la conmovió; no podía menos de traerle a la memoria los fantasmas de su adolescencia y primera juventud.

En su artículo de entonces «La pseudorrevolución y sus muchachos», Habermas deja claro a los estudiantes que ese gesto le recuerda directamente el fascismo de su adolescencia.

Y Ratzinger, que era un cura «progre», sale de los años sesenta convertido en un conservador. Varias fuentes coinciden en relatar una misma escena, que parece que fue más o menos la siguiente, y que me parece que lo retrata bien. Los estudiantes invaden el aula llena de público en la que, entre otros, está actuando el joven y famoso profesor Ratzinger, exigiendo de los profesores presentes un autorredentor gesto de anuencia al gesto estudiantil de quema de las estructuras del mundo burgués; autorredentor, porque, tratándose de profesores de teología, ello era la única forma de sacudirse la sospecha de no ser sino unos despreciables «carcamales».

Ratzinger, que tenía sobre la mesa su habitual despliegue de libros y papeles, no se inmutó. Recogió ordenadamente sus libros. Recogió ordenadamente sus papeles. Todo ello como si nada de lo que estaba pasando allí, le concerniese. Metió los libros ordenadamente en su cartera. Metió los papeles ordenadamente en su carrera. Se levantó. Y se fue.

Después sus acerbas críticas contra el totalitarismo de izquierdas y de derechas dejan chica la diatriba de Habermas contra el «fascismo de izquierdas» y se acercan bastante a cosas que escribieron e hicieron por aquellos días Horkheimer y Adorno, víctimas de similar exagerada conmoción.

Habermas: la razón comunicativa dejando por detrás la religión, aunque brotando de ella.

Habermas, en el sentido en que he sugerido más arriba al hablar de Kant, ve las estructuras del orden liberal ilustrado (a las que se agarra quisquillosamente, cada vez más) las ve, digo, como naciendo de la Reforma, es la Reforma traída a concepto.

Pero una vez llevada a concepto, la religión, la forma religiosa, queda ya detrás como una cáscara vacía, irracional, si no simplemente reaccionaria. En *Teoría de la acción comunicativa* las formas de religión quedan siempre por detrás de las correspondientes etapas evolutivas de la razón y respecto a éstas resultan ser ya siempre algo «suprimido y superado».

Frente a la conciencia religiosa, el pensamiento crítico e ilustrado muestra toda su simpatía con lo que son los contenidos semánticos de esa conciencia que ese pensamiento tiene que recuperar. Pero el pensamiento crítico habría quizá de cobrar la forma de un decidido «laicismo de combate» (Stasi) en lo que respecta a toda pretensión de la religión de tener actualidad y de ser el elemento orientador general de las estructuras de conciencia; por este lado Habermas sólo asiente a aquellas formas de religión que se reducen a un mensaje ético que la profanidad puede asumir y que en definitiva se funden coincidentemente con él. De nuevo, la forma religiosa como pura vaina vacía.

En ese libro de Habermas, la emergencia de las estructuras de la razón tiende a cobrar la forma de un «proceso de lingüistización de lo sacro» que presta a la verdad (que presta a la razón) su genuino traje, el traje del concepto. «La verdad en traje de mentira» eso es la religión. Y ese traje no se debe pasar por alto, sino que hay que estar combativamente al tanto de él.

Claro está, hay un «mientras tanto». La religión como figuración humana de cosas que el hombre aún no ha llegado a conceptuar, debe seguir ahí hasta que el pensamiento ilustrado llegue a hacerse concepto de lo que el hombre ha querido decirse figuradamente en las religiones.

Pero a Habermas, aparte de su particular afición desde siempre a la cábala judía, le ha sucedido que (sin cambiar él de posición) ese «mientras-tanto» no sólo se le ha hecho cada vez teóricamente más largo, hasta hacerse coexistente con toda la historia de la razón y con

todo lo que a la razón le quede de historia. Sino que ello le ha sucedido de forma que la religión, desde la posición de una cáscara reaccionaria, ha tendido a auparse a ese lugar de lo santo de donde brotan las estructuras de la razón lingüística, de la razón comunicativa. No es que antes la religión no estuviera allí, estaba en los dos sitios. Sólo que, como en la evolución el origen quedaba muy detrás, parecía que ese «detrás» y ese «retraso» pusiesen al origen en lugar sistemáticamente reaccionario. Ahora para Habermas ese origen es principalmente sostén y fuente, cosa que también siempre conceptualmente fue.

Ratzinger: el cristianismo, salvamento del logos griego y de la ratio romana. Y si se me permite esta simplificación, Ratzinger, que es un católico que, por culto e ilustrado, es más luterano de lo que parece (lo digo a efectos de la diatriba de Hegel), ve las estructuras de la razón ilustrada moderna desde los libros tercero y cuarto de *La ciudad de Dios* de San Agustín, sobre los que escribió su tesis doctoral (o su habilitación).

Distingue allí San Agustín entre tres clases de religión. La primera es la de los múltiples dioses del politeísmo. La segunda es la de la ciudad, que encerrando a todos los dioses en un panteón los disuelve en la luminosa sustancia del dios uno, de Zeus, de Júpiter. Es el estoicismo romano como ideología animadora de la gran creación que fue el derecho romano, y es también el neoplatonismo, que constituyen el ambiente intelectual del elegante, brillante y atormentado maestro de retórica milanés procedente de Tagaste. La tercera es la religión del espíritu, la religión de la interioridad; la de una subjetividad que, replegada sobre sí, y traspareciendo en ella lo absoluto, y no pudiendo tener ninguna referencia absoluta sino en ella misma, ya no puede hallarla en ningún dios de ninguna ciudad, tampoco la tiene por ella misma, sino que entiende recibirla como un don.

Es esta religión de la interioridad la que ya en los *Stromata* de Clemente de Alejandría apela a la razón griega frente al paganismo. Es esta religión la que, no teniendo ya sus puntos de referencia absolutos en la ciudad, salva la razón de la ciudad (salva la razón absoluta que asiste a la ciudad) y acaba incluyendo en esa razón griega y romana (a la que salva) a los pueblos no romanizados que, apareciendo en el ámbito de Roma, habían hecho venirse abajo las estructuras de la ciudad y amenazaban también con enterrar sus principios.

El joven Ratzinger sabe, pues, muy bien (sabe tendenciosamente bien) qué está diciendo en su tesis sobre San Agustín, y, por supuesto, sabe muy bien del error del que Lutero (agustino y agustiniano) saca al cristianismo, el de convertir al Dios de la interioridad en obligatorio ídolo de la ciudad. Pero como buen católico-romano, Ratzinger sabe mucho mejor que Lutero que ese cristianismo sólo es lo que es como salvamento del logos griego y de la *ratio* romana, cosa que Hegel creía saber tan bien como Ratzinger y Ratzinger tan bien como Hegel.

A alguien que con esta claridad y solvencia hace su tesis doctoral sobre el concepto de espíritu, tal como queda perfilado en San Agustín manteniendo a la vista el moderno significado político de ese concepto, nada le cuesta hacer suyo lo que he dicho sobre Lutero y Hegel. Para el joven profesor Ratzinger el carácter absoluto de los ingredientes de lo que el informe Stasi llama principio de laicidad dimana de la religión de la interioridad.

Y sólo ese asentarse en tal interioridad absoluta puede resguardar la neutralidad y exterioridad del Estado de sucumbir al ataque de ideologías totales (de «doctrinas comprensivas»), sean religiosas, nacionalistas, o «racionales», que buscan ponerse en el lugar del Dios de la pura fe, que sólo puede habitar, no en el centro de la ciudad, sino en un más allá de la propia interioridad de uno, pero hacia dentro de ésta, en un más allá sobre el que tampoco ésta dispone.

Éste es más o menos Habermas y éste es más o menos Ratzinger de la discusión Habermas-Ratzinger. Y creo que, a efectos de entender de qué se trata en esa discusión, uno se equivoca si se imagina estar en posición de «dar clases» a Ratzinger acerca del sentido y fundamentación del principio de laicidad. La cuestión es otra.

La razón de un inesperado acuerdo que puede que no lo sea ¿En qué se basa el acuerdo que se produce en la discusión Habermas-Ratzinger aparte de en ese «mientras-tanto» de Habermas, y si acaso, en las oscilaciones de Habermas acerca de él y acerca del doble lugar de la religión, aunque todo ello sea muy conceptual y vago?

Puede que en realidad entre Habermas y Ratzinger no haya propiamente acuerdo, sino quizá solo un encuentro no eludido, si no buscado. Pero en todo caso un encuentro abiertamente aceptado.

Ese encuentro lo entendemos bien si damos la razón a Rawls y decimos: los principios del orden liberal no son susceptibles de fundamentación ninguna. Son la fórmula de convivencia que han tenido que proyectar quienes han hecho la experiencia histórica de que no pueden esperar asentar su convivencia sobre ninguna verdad última compartida. Mucha muerte e infierno, mucha culpa y desesperación se encierran en esa experiencia.

Pero si recordamos lo que hemos oído a Lutero y a Hegel, es precisamente en esta casi banal caracterización de Rawls de la «condición humana moderna» donde vemos trasparecer la pura subjetividad moderna, postulando sin darle conceptualmente alcance un carácter absoluto en el que lo que le va a ella es su ultimidad (puro más allá de cualquier positividad, sin poderse dar ya conceptualmente alcance, puro postulado quizá), una subjetividad convertida enigmáticamente para sí (con «temor y temblor») en punto de referencia absoluto que ella no es, ocupando y velando ella el lugar del absoluto conceptualmente no comparable, a fin de no hacer ella dejación de sí, y encontrándose convertida hoy en eso como puro regalo de la historia (algo análogo a la «pura fe»).

Pues propiamente la afirmación que acabo de hacer de que «los principios del orden liberal, y, por tanto, los principios de la laicidad, no son ninguna verdad sino una fórmula de convivencia a la que tienen que recurrir quienes han hecho la experiencia de que quizá no puedan fundar su convivencia en ninguna verdad última compartida», esta afirmación, digo, propiamente no viene sostenida por ninguna verdad científica. Más aún, es una afirmación que corre el riesgo de quedar, si no aplastada, sí enterrada o ridiculizada por un cúmulo de verdades científicas y desenvolvimientos tecnológicos de distinto tipo.

Se trata de una afirmación racional (de la afirmación de una estructura última de racionalidad práctica), pero no científica, sino más bien filosófica; se trata de una afirmación dimanante de los grandes textos de filosofía política ilustrada que configuran la mentalidad liberal, pero que, una vez que la hacemos, tenemos que decir que no se la puede fundamentar positivamente, por más que resulte irrenunciable.

Ésa es nuestra situación intelectual. Y, sin embargo, desde la primera página del informe Stasi, como he dicho varias veces, se deja claro que esos principios (que a efectos de nuestro tema podemos reducir al de laicidad) constituyen el punto de referencia absoluto de la racionalidad ético-política, que un Estado moderno, ilustrado, que una humanidad que se quiera ejemplar, que no quiera quedar demasiado por debajo de su irrenunciable idea de convivencia digna, debe hacer valer intransigentemente como referencias absolutas.

La razón práctica y política se hace, pues, un encargo, con carácter de encargo incon-

dicional y absoluto, al que conceptualmente ella apenas llega (o llega, pero no llega), y que corre además el riesgo de quedar ridiculizado o sepultado por el prestigio de la razón objetivante, de la razón científica y de la razón tecnológica, a la vez que desafiado y horadado por formas de religión y por formas de «comunitarización» coercitiva de tipo tanto estrictamente religioso como cultural y étnico, que han hecho acto de presencia en el seno y en el espacio público de las sociedades avanzadas.

Cobra nueva actualidad la idea de Hegel de que los conceptos políticos de lo absoluto e incondicionado pueden evaporarse en pura abstracción y niebla, en algo que la ciencia y la tecnología convierten en irrelevante y aun ridículo, y que las religiones acosan, si no se tienen ahí delante en figuración religiosa, si no se dejan releer en las religiones, si no se muestran proviniendo de éstas, y de que, por tanto, tampoco puede existir la «verdadera política» si la religión no es la «religión verdadera», de que una cosa no es posible sin la otra y la otra no es posible sin la una.

Habermas (digámoslo así) se atiene a la idea de Kant (y Ratzinger la acepta igualmente) de una «religión dentro de los límites de la pura razón», pero esos límites se han vuelto dobles. Pues en Habermas el cambio (que no es tal cambio) respecto a posiciones anteriores, consiste en que esa razón que, para no desistir de sí tiene que exigir a las religiones acomodarse a la pura razón, ese misma razón, digo, si quiere estar a su propia altura, y no perderse en niebla y desprestigio, tiene que dejarse «recordar» ella a sí misma por la religión que ella reduce a los límites de la pura razón, tiene que dejar que sean las religiones las que recuerden a la razón todo su alcance, lo cual es entonces a la vez exhibirle también sus límites. Pues sin dicha anámnesis, es decir, sin religión, es decir, sin recuerdo figurado de su carácter absoluto, la razón, olvidándose de ese su carácter absoluto, se habría olvidado también de sí (en el informe Stasi se niega terminantemente a practicar tal olvido sobre sí). En suma, la razón, que puede mostrarse a sí misma como proviniendo de la religión (es lo que ocurre en el mencionado libro de Habermas), necesita de la religión para convencerse y no olvidarse del carácter absoluto e incondicionado que esa razón no puede menos de suponerse, precisamente proviniendo de la religión y en pelea con ella.

Y esto no es un juego conceptual, sino los términos en que se plantea una específica crisis, bien real, de la Ilustración occidental globalizada, que directamente repercute hoy sobre las propias sociedades occidentales.

En esta idea de laicidad me parece que están de acuerdo la comisión Stasi, Habermas y Ratzinger. Por más que «la Francia», la intelectualidad alemana de izquierdas, y el Papa tiendan cada cual a llevar el agua a su molino, como es lógico.

O si no están de acuerdo, esa idea de laicidad constituye un punto de encuentro, no sólo no eludido, sino (en el caso de Habermas y Ratzinger) abiertamente aceptado. Un encuentro es bastante más que encuentro y quizá un punto menos que acuerdo conceptual.

El ataque de Ratzinger al relativismo y al postmodernismo tiene que ver con la continua pelea (que dura ya decenios) de Habermas con el positivismo, el relativismo y el postmodernismo y tiene igualmente que ver con la afirmación del valor absoluto de la laicidad en el informe Stasi, tiene que ver con la idea de que la política (el orden liberal democrático) necesita de referencias que ante la conciencia de todos puedan hacerse valer como racionales e incondicionadas, de que esa incondicionalidad tiene que ser algo que les sea sabido y querido a todos los implicados por igual. Pues aunque el sistema jurídico es un sistema de garantías coercitivas, la coerción no puede llegar allí donde esa convicción anida, y el sistema jurídico no puede sostenerse sin esa convicción.

El mencionado punto de encuentro y la enseñanza de la religión en las escuelas

Si la postsecularidad, es decir, el no sólo tener que contar con la presencia de la religión y el no poder eludir la tensión con ella, sino el necesitar también a la religión, es el destino de las sociedades avanzadas, la forma-

ción escolar debería incluir la enseñanza de la religión o del hecho religioso, en la forma de materias evaluables igual que las demás materias humanísticas. Es decir, debería quedar claro a los alumnos que la sociedad da a esas materias la misma importancia que a cualquier otra.

A Habermas le he oído hablar varias veces de esta necesidad de la enseñanza de la religión, sea en términos confesionales, sea en términos culturales. La educación escolar en una de las grandes religiones universales sólo podría ser sustituible por voluntad de los padres por una asignatura que versase sobre el hecho religioso en el sentido de las grandes religiones universales presentes en nuestro espacio público cultural. Pero sea en términos culturales, sea en términos confesionales, la enseñanza de la religión sería una pieza imprescindible del *curriculum* educativo.

La propuesta del informe Stasi es mucho más compleja y liada, pues sus miembros no están en la posición de Habermas, sino que están opinando sobre la compleja realidad administrativa que tienen delante.

Primero: la comisión Stasi (4.1.1.1) opina (cosa que expresamente se le ha preguntado) que el estatuto (creo que concordatario) de los tres departamentos de Alsacia-Mosela en los que la enseñanza de la religión es obligatoria, no contraviene al principio de laicidad de la República. «Sí deben tomarse toda clase medidas que permitan afirmar la igualdad de los creyentes, de los ateos y de los agnósticos». Así, frente a la práctica actual de solicitud expresa de dispensa de la clase de religión «basta que se remita a los padres un formulario a principios del año escolar a fin de que respondan positiva o negativamente a esta oferta de cursos. Igualmente, la comisión estima que debe proponerse a los alumnos la enseñanza de la religión musulmana en términos de igualdad con la de las demás religiones».

Segundo: para la enseñanza pública en la que la laicidad se plasmaba hasta ahora en la no enseñanza de la religión, el informe Stasi (4.3.1) no hace propuesta de modificación. Sí hace la propuesta de revisión de los programas para introducir en las escuelas una información seria y crítica sobre el hecho religioso. La comisión dice que no piensa tanto en una asignatura distinta, sino en que ciertas partes de los programas actuales de historia y de literatura se concentren de forma coordinada y sistemática en el hecho religioso. Además la comisión Stasi (4.1.1.2) «se felicita por la creación en las Escuelas de Magisterio de dos módulos de enseñanza, uno sobre la filosofía de la laicidad y los valores de la República, y otro sobre el hecho religioso y la deontología laica. Estos módulos deberían generalizarse». Y finalmente, la comisión (4.1.1.2) hace suya la propuesta de «hacer firmar una carta de laicidad a todos los docentes, bien cuando entren en la Escuela de Magisterio, bien al tomar posesión de su plaza».

Estoy de acuerdo con este segundo bloque de propuestas del informe Stasi. Ahora bien, como en España se parte de la situación del primer bloque, es decir, de una situación concordataria, creo que la forma más racional y legítima de regular la situación conforme al sentido de ambos bloques sería la del formulario que se propone en el primer bloque, convirtiendo entonces la enseñanza sobre el hecho religioso en una asignatura que, en lo que se refiere a enseñanza de la religión, debería ser la de referencia en la escuela pública. Lo cual quiere decir que, si nos atenemos al modelo francés (o a esta propuesta francesa), también los docentes de religión confesional deberían firmar la mencionada

«carta de laicidad» en lo que se refiere al respeto expreso a los tres ingredientes del principio de la laicidad que hemos empezado mencionando al principio de este artículo.

A mi juicio, pues, la obligatoriedad de la enseñanza sobre el hecho religioso o de la enseñanza de la religión en las escuelas en el sentido dicho es ingrediente de la idea misma de laicidad, de la educación para lo que en una sociedad postsecular significan sus principios. La función del Estado consistiría en velar (intransigentemente) por el igual respeto a todas las opciones y en velar (intransigentemente) por el igual respeto de todas las opciones a los principios constitucionales de igualdad de derechos de opción espiritual, de libertad de conciencia y de neutralidad de las estructuras de poder que han de venir democráticamente legitimadas.

Me parece también que la enseñanza sobre el hecho religioso o la enseñanza de religión, no debería ser sustituible por la enseñanza de las materias de formación para la ciudadanía, sino que deberían ser siempre dos bloques de materias distintos. Creo que ésta es también la posición del informe Stasi, por lo que dice de los dos módulos distintos que se están introduciendo en las Escuelas de Magisterio en Francia.

Como se dice en ese informe, la escuela se convertiría así en el espacio protegido de habituación a aquello, de ensayo de aquello y de «banalización» de aquello que en el mejor de los casos esa sociedad va a ser, si es como debe ser.

Lo inadmisibles para el informe Stasi es que ya desde la escuela se estén imponiendo como banales (e impotentemente se consientan) procesos de «comunitarización» (o correlativamente, de «exfiltración») coactiva de tipo religioso, étnico o ideológico, por los que los ingredientes de la idea de «nación laica de ciudadanos» quedan progresivamente convertidos en algo sin contenido. En el frontispicio de todo nuevo establecimiento escolar de la República, y ello «debería exigirse en todas las contrataciones de construcción de esta clase de edificios» (4.1.1.2), debería quedar visible y solemnemente inscrito el tríptico republicano de «Libertad, Igualdad, Fraternidad», es decir, el lema en el que, según Hegel, la mentalidad *ética* y filosófica que sostiene a la República (a la «política verdadera») exhibe sin decirlo su base *religiosa*, o en el que la «religión verdadera», inspirando a la filosofía, calladamente se convierte en base de la mentalidad republicana.



