

VNIVERSITAT VALÈNCIA

Facultat de Filosofia i Ciències de l'educació
Departament de Filosofia del Dret, Moral i Política
Secció departamental de Filosofia Moral
Programa de Doctorat en Ètica i Democràcia



Tesi doctoral

LA RELIGIÓ EN L'ESPAI PÚBLIC I ÈTICA DEL DISCURS

PRESENTADA PER:

Roberto Alberro Hernández

DIRIGIDA PER:

Dra. Na Adela Cortina Orts

València 2015

Índex

Agraïments.....	7
INTRODUCCIÓ . Un deure de civilitat.....	9
PRIMERA PART. La religió entre el poder i l'ostracisme.....	21
<i>Àmbits de contradicció.....</i>	23
<i>Religió, estat i democràcia. Una realitat diversa.....</i>	24
<i>Confessionalitat de l'estat.....</i>	35
<i>Convivència i conflicte en l'espai públic.....</i>	82
<i>Conclusions de la primera part.....</i>	105
SEGONA PART. Espai públic, publicitat i opinió pública.....	117
<i>Uns conceptes escorredissos.....</i>	119
<i>Espai públic i espai polític.....</i>	128
<i>L'espai públic . Tensions entre allò públic i allò privat.</i>	174
<i>Conclusió de la segona part. Al voltant de l'espai públic.....</i>	213
TERCERA PART. Religió i construcció social.....	221
<i>La religió en un món en constant reconstrucció.....</i>	223
<i>Relacions en les societats multiculturals i plurireligioses.....</i>	230
<i>Identitat, Cosmopolitisme o Mundialització.....</i>	259
<i>La construcció de societats supraestats.....</i>	277
<i>El diàleg interreligiós.....</i>	318
<i>Conclusions tercera part.....</i>	339
QUARTA PART. Religió, ètica i democràcia.....	349
<i>Presència de la religió en les societats liberals.....</i>	351
<i>Religió i Ètica del discurs.....</i>	407
<i>Acords i desacords amb el context filosòfic - religiós.....</i>	440

<i>Conclusions de la quarta part</i>	452
Conclusions i propostes.....	465
<i>Justificació del treball realitzat</i>	465
<i>Primera conclusió: contra una secularització “descarrilada” una neutralitat conscient</i>	470
<i>Segona conclusió: L'espai públic, entre l'oportunitat i la necessitat</i>	473
<i>Tercera conclusió: una religió proactiva i no reactiva</i>	478
<i>Quarta conclusió: democràcia ecumènica i ètica del discurs dos camins en paral·lel per aconseguir l'enteniment i la pacificació ideològica i religiosa de les societats</i>	485
<i>Conclusió final</i>	491
Bibliografia.....	493

LA RELIGIÓ EN L'ESPAI PÚBLIC I ÈTICA DEL DISCURS

الله الرحمن الرحيم

שמעתי ישראל ה' אלוהינו ה' אחד

Ad maiorem Dei gloriam

Agraïments

Fer una tesi doctoral em semblava ser el moment culminant d'una trajectòria que començà en la meua infantesa quan els meus pares em portaren a escola de les mongetes recent complits els dos anys, des d'aleshores saber més coses ha sigut per a mi una necessitat vital. Una actitud que com deia ma mare em feia ser aprenent de tot i oficial de res. Jo pensava que una vegada acabat aquest treball ja podria dir que se alguna cosa. Res més lluny de la realitat, conforme avançava en l'estudi més incògnites s'obrien al meu pas. No obstant això, he descobert tres coses per les quals a pagat la pena els esforços realitzats: he augmentat el meu nivell d'autoconsciència aprofundint en la meua fe, he gaudit de l'aventura del pensament humà a través descobriment de persones excepcionalment intel·ligents i he redescobert la dificultat de l'aprenentatge tant per a l'estudiant com per a la seua família.

Aquests beneficis no hagueren segut possible sense l'ajud de moltes persones, en primer lloc els meus mestres, professors i capellans que al llarg de la vida han sabut despertar en mi l'interès per saber. Vull agrair, per la seua proximitat, al personal (PAS) de la Universitat de València i al professorat que he tingut tant en la llicenciatura d'Humanitats com després en els cursos de doctorat, personalitzant aquest agraïment i admiració en la persona de la meua directora de tesi, na Adela Cortina, per les seues orientacions, ànim i suport al llarg d'aquests anys.

En segon lloc vull agrair als meus companys tant els d'estudi, perquè m'han ajudat a créixer en el coneixement, com als companys de treballs que també han aportat els seus coneixements i ànims, de manera especial vull agrair la impagable col·laboració de Joan Gregori en la correcció del text en valencià.

Per últim agrair a la meua família l'acompanyament, la renúncia al temps que podria dedicar-los i d'una manera especial a Pilar, la meua esposa, que ha sigut la primera impulsora, col·laboradora i crítica del meu treball, sense ella segurament no m'haguera atrevit ni a començar aquests estudis.

INTRODUCCIÓ

Un deure de civilitat

En la reunió prèvia del tribunal que organitzava les proves d'accés a la universitat per a majors de vint-i-cinc anys el president va informar que dos dels estudiants matriculats havien sol·licitat l'ajornament de la prova a un altre dia de la setmana que no fora el dissabte; cal dir que la universitat feia les proves en dos dissabtes consecutius amb la finalitat de facilitar la presentació a un col·lectiu ampli de persones que per les seues característiques se suposava que tenien obligacions socials i cíviques, obligacions laborals, familiars... que eren més fàcils d'eludir en dissabte. El motiu que al·legaven aquestes persones era que la seua religió els prohibia la realització de treballs en dissabte, en efecte aquests candidats aportaven un informe del pastor de la seua comunitat, una comunitat religiosa de filiació cristiana protestant implantada sobretot a Amèrica amb un seguiment bastant literal de la Bíblia, en el qual es confirmava que aquestes persones si es presentaven en dissabte cometrien una falta molt greu per a la seua religió i demanava al tribunal que tingueren present aquest aspecte atès que en cas contrari estarien discriminant de manera negativa dos ciutadans per raons religioses.

El president va plantejar la situació al tribunal per veure, si així es considerava, la manera de realitzar-los la prova un altre dia. Obert el procés de deliberació aparegueren diferents postures:

Un primer grup de professors es mostraren des de l'inici molt contraris a l'ajornament de les proves, sense voler atendre cap raó aliena a la interpretació literal de la convocatòria al·legant alhora que no s'havia de fer cas de raons religioses en una convocatòria d'una universitat pública, expressions com ara "faltaria més", "ja en tenim prou amb les ingerències de l'Església catòlica com per a fer cas d'uns fonamentalistes" i d'altres semblants acompanyaven el seu discurs. Evidentment aquest grup que reaccionà de manera immediata sembla que ho feia des d'una postura emocional, poc reflexiva, atenant a postures preconcebudes que ratllaven en la intolerància, una postura que podria ser comprensible que es donara en un públic menys cultivat però poc adequada per a un públic culte com ara el d'uns professors d'universitat.

Un altre grup més reflexiu rebutjava l'ajornament al·legant qüestions d'ordre com ara la dificultat d'elaborar altres proves, buscar lloc per a realitzar-les un altre dia... Aquest grup no entrava al fons de la qüestió solament posava dificultats per a la realització d'aqueix examen proposant que es contestara negativament la sol·licitud en base a les dificultats de poder canviar la dinàmica d'unes proves que havien sigut convocades amb temps i forma suficient com per a que els aspirants buscaren altres maneres d'accedir a la universitat.

Un altre grup al·legava raons de justícia, en efecte, en aqueix tipus de prova com en altres proves oficials, com ara l'obtenció de la certificació d'idiomes o la participació en una convocatòria pública, oposicions..., si l'aspirant no es presentava per la raó que fora, malaltia o accident sobrevingut a ell o a algun familiar no tenia dret a realitzar-la un altre dia.

Al final la proposta del president, que va ser la més recolzada, era la de realitzar les proves el dilluns següent al final dels exàmens per a la qual cosa es proposava que els professors que havien posat els exàmens de les matèries de les quals havien d'examinar-se els dos aspirants elaboraren uns exercicis de semblant dificultat. El president i un parell de professors passarien aqueixes proves, donant el temps escaient i una vegada acabats els exàmens, serien enviats al professorat corresponent per a la correcció; d'aqueixa manera podria realitzar-se el procés sense modificació de dates.

L'argument que va convèncer era que si les proves es realitzaven en dissabte, i costaven un esforç extraordinari a la universitat, en personal, recursos, espais... era per tal de facilitar la presentació de tot aquell que volguera presentar-se i no ho poguera fer per qüestions d'agenda. Però si alguns ciutadans no ho podien fer de cap manera per altres motius, com ara els religiosos, aleshores no s'estava aconseguint aqueix objectiu. D'altra banda, també es varen adduir altres arguments de caràcter més utilitari, com ara que s'evitaria alçar polèmica pública o evitar un procés judicial que ningú no volia.

Com diu la meua directora de tesi, de vegades un relat pot ser més aclaridor que una elaborada teoria. Per a mi aquest cas planteja una de les situacions més clares d'irrupció de la religió en l'espai públic atès que la reclamació dels ciutadans davant l'administració pública, representada en aquest cas pel tribunal de les proves d'accés, es fonamenta quasi directament sobre un decret religiós. Dic que quasi hi ha una relació directa perquè

l'adscripció religiosa dels reclamants adopta una postura hermenèutica de lectura directa de la Bíblia, és a dir, la seua postura es no interpretar si no complir l'escrit segons està escrit, per tant, seguint els manaments del decàleg replegat en el llibre de l'Èxode i del Deuteronomi, el tercer manament prohibeix qualsevol treball en dissabte. No obstant això, sempre caldria l'objecció que aqueix manament no diu res de presentar-se a exàmens, per tant, ja hi ha una interpretació del text sagrat. Sense entrar en aqueixes disquisicions si que es veu clarament que hi ha una relació molt directa entre manament i resposta del creient.

Generalment quan es parla de la presència pública de la religió se sol recórrer als exemples del vel musulmà, de l'avortament, de l'eutanàsia, del matrimoni homosexual i d'altres semblants però tots aquestos casos no responen directament a manaments directes de Déu sinó a concrecions ètiques, estètiques i morals que poden tindre una base religiosa encara que també es podrien fer des d'altres perspectives ètiques. En efecte, en el cas del vel l'Alcorà no especifica la classe de vel i es veuen clarament deferències entre el burca i el hijab, no totes les dones musulmanes porten la mateixa classe de vel. El vel a més és una peça de roba que respon a necessitats higièniques, ètiques i estètiques que està present en diferents cultures i que és utilitzat amb diferent simbolisme; en tenim diversos exemples diferents de l'ús del vel, des d'aspectes higiènics, com ara el seu ús en zones desèrtiques, fins a significacions religioses com ara el vel del Cèsar exercint de *pontifex maximus*. Podem trobar al llarg de la història i de la geografia multitud d'exemples d'ús del vel o de peces succedànies com ara els turbants i les diademes.

Altres exemples de posicionaments ètics atribuïts a la religió són postures que poden defensar-se des de posicions polítiques no religioses, només cal veure molt dels discursos polítics en les campanyes electorals dels Estats Units on els republicans poden defensar la pena de mort i acte seguit arremetre contra l'avortament o l'eutanàsia amb motivacions no necessàriament religioses de la mateixa manera que els demòcrates poden fer concessions a col·lectius feministes i homosexuals per tal d'atraure'ls a la seua causa però sense rebutjar per això les religions per tal de no fer-se enemics.

Tornant al cas exposat al principi, podem veure una clara interferència entre un procés públic i un manament religiós, hi ha més casos, com ara el turbant sikh que obligà a canviar l'uniforme de les tropes colonials angleses, menjar porc o barrejar llet i carn que obliga els fabricants d'aliments a certificar el menjar cosher o halal. Però realment no són

tantes com els enemics de la religió i de la seua presència pública pretenen. Què és, per tant, el que realment està al rerefons de les reclamacions dels distints ciutadans que estan adscrits a una confessió religiosa? El que qualsevol ciutadà vol aconseguir en una democràcia, “no ser invisible”, frase que trac d'una conferència d'Eduardo Galeano en la qual referia la resposta que un habitant de Veneçuela li va respondre al preguntar-li per què no volia que desapareguera Hugo Chaves. En efecte, quan un ciutadà assumeix la consciència sobre els seus drets democràtics, el primer que no vol és ser invisible, de tal manera que ser llançat a un espai on la seua veu no compta per a res i on la seua realitat siga més la d'un súbdit que la d'un ciutadà allunya les possibilitats de consens raonat, per tant, és un deure de civilitat d'aquell que deté la potestat política atendre les demandes de les doctrines comprensives del bé amb voluntat de fer una possible traducció al llenguatge de la raó pública dels requeriments dels ciutadans.

El deure de civilitat és considerat per Rawls en *Liberalisme polític* com una de les virtuts que han d'adornar els ciutadans i que amb la tolerància, el respecte mutu i el sentit de l'equitat són necessaris per a conformar una societat justa. No obstant això, Rawls, sol parlar de l'obtenció de grans consensos polítics, en especial aquells que influeixen en el pacte constitucional, però al marge d'aqueix pacte el dia a dia de la convivència planteja la necessitat d'arribar a pactes de convivència que puguen ser compartits per una majoria qualificada de ciutadans. Això comporta un deure de civilitat a una escala quotidiana que ha de guarnir els administradors públics, per descomptat a aquells que tenen la responsabilitat d'administrar justícia però també per aquells que administren altres situacions en un àmbit públic. En efecte, seguint Habermas hi ha dos nivells d'espai públic: un que anomena informal que respon a les relacions entre els ciutadans que acaben influint en la deliberació institucional i un altre a nivell més institucional, executiu, parlament i cort de justícia, que és aquell que té el poder real de decidir. El cas que es presenta estaria a cavall dels dos nivells: per una banda el tribunal de les proves d'accés a la universitat té el poder de decidir, però per una altra banda aquest tribunal està format per ciutadans on cadascun d'ells té una manera particular de veure la realitat.

El deure de civilitat necessita aplicar-se dia a dia atenent la possibilitat de formar consensos, com sol dir Adela Cortina el deure de civilitat ha d'intentar aconseguir consensos en tot allò que puga aconseguir-se; en els casos com els que ens ocupa, on s'esgrimeix un dret basat en una característica cultural o religiosa, no es pot rebutjar

l'atenció de la qüestió sense motius i no valen aquells motius de rebuig per causes de simpatia o antipatia cap el fet religiós, el deure de civilitat obliga els ciutadans a explicar el sentit del seu vot en termes que tots puguen raonablement entendre, a més i el més important, el deure de civilitat obliga a tot ciutadà a estar en disposició d'escoltar i prendre en consideració les exigències de justícia dels altres i fins i tot intentar adoptar la seua perspectiva; de no actuar així i limitar-nos a atendre raons polítiques cegues a la diferència podem deixar un sector de la població amb una sensació d'injustícia que deslegitimaria als seus ulls les actuacions públiques.

Des de l'Ètica del discurs caldria afegir que tots els implicats haurien de ser convidats a participar en el debat; en el cas que exposàvem a l'inici, pot semblar a primera vista que caldria haver consultat amb tots aquells que es presentaven si es podria admetre la solució adoptada, sobretot perquè el resultat de les proves permet crear un ordre per a l'accés a determinades carreres, les quals tenen un "*numeros clausus*" que no permet l'accés de tots aquells que aproven. Ací es veu també una de les dificultats de l'Ètica del discurs per a resoldre problemes quotidians quan afecten grans col·lectius, atès que és evident que les característiques del procediment ho impedién. Els membres del tribunal tingueren la responsabilitat d'atendre les distintes sensibilitats presents en el problema per arribar a un acord que no deixara fora del discurs cap dels interessats i si observem els grups de discussió hi hagué qui va plantejar objeccions relacionades amb la justícia.

Moltes vegades observem, sobretot en àmbits judicials, que casos semblants tenen resolucions diferents i apareixen acusacions als jutges de ser parcials per influència de les seues pròpies adscripcions polítiques o ideològiques. Aquest tipus de resolucions contradictòries són més habituals del que sembla sobretot en altres àmbits, com ara, l'escola, la sanitat, els serveis socials, l'administració pública en general...

Aquest cas em serveix d'introducció per a plantejar la introducció d'allò que vull que siga l'objecte de la meua investigació, al voltant de com plantejar les qüestions que afecten les condicions de convivència dels ciutadans en un estat democràtic plural, multicultural i plurireligiós..

Aquesta és una tasca d'una magnitud tan extensa que supera amb molt les meues possibilitats, però també les possibilitats d'una tesi. De fet, en els últims anys ha sigut abordada la qüestió de la religió en la vida pública des de diferents punts de vista donant

visions també diferents. En la fase preparatòria he pogut observar la multiplicitat d'aspectes que apareixen a partir de les categories religió, espai públic i ètica del discurs. Aspectes que són abordats des de diferents disciplines: antropologia, sociologia, filosofia, teologia... ciències humanes i socials que en molts casos podríem englobar en allò que Habermas anomena ciències reconstructives. Per tant, la meua perspectiva, que ha de ser coherent amb el doctorat en ètica i democràcia que estic cursant en la Universitat de València, però també amb les meues possibilitats i els meus estudis previs com a arquitecte tècnic i com a llicenciat en humanitats, hauria d'orientar-se dins del camp de l'Ètica aplicada a l'àmbit pràctic i interdisciplinari.

També sóc conscient de les dificultats que açò pot comportar sobretot per obrir un camp de treball molt ampli, en els aspectes epistèmics, que requerirà vigilar constantment el marc d'estudi i sobretot els criteris d'elecció dels autors a estudiar. Una primera acotació de l'àmbit d'aquest estudi ve donada pel títol, de tal manera que al referir la qüestió a la relació amb l'ètica del discurs ja estic seleccionant una sèrie d'autors que han de pesar més que altres, encara que no de manera excloent, alhora de plantejar les meues investigacions. En segon lloc, el fet de voler realitzar aquesta tesi en valencià no és objecte d'un caprici momentani, hi ha un compromís personal des de fa temps amb el valencià. També sóc conscient que la producció filosòfica en català està en clar desavantatge respecte de la producció literària catalana en altres àmbits, com si la facultat de pensar en matèria filosòfica en general i ètica en particular estiguera vedada per als catalanoparlants i en tercer lloc perquè encara que aquest treball pretén estudiar i fer propostes d'àmbit global, també jo organitze el meu pensament des d'un àmbit local, d'una cultura i una societat que amb les seues virtuts i defectes és la meua.

Per altra banda, al parlar d'ètica del discurs, immediatament vénen al cap dos autors, Karl Otto Apel i Jürgen Habermas, els quals han publicat majoritàriament en Alemany, la qual cosa encara dificulta més la meua tasca atesa la ignorància que tinc d'aquesta llengua. No obstant això, sembla que sempre els autors estrangers han tingut una autoritat superior als nostres propis autors, com si la filosofia espanyola, que ha donat tants i tan bons pensadors, haguera de conformar-se en ser una divulgadora d'altres pensaments. Vull fer menció ací, dels professors i participants en allò que Adela Cortina anomena de manera simpàtica "Escola de València", per analogia amb l'Escola de Frankfurt. Un grup on es treballa des de fa molt temps l'anomenada Ètica del discurs dirigit per la doctora

Cortina, la qual està considerada, en l'àmbit hispà, una de les màximes autoritats en aquesta classe d'Ètica.

També utilitzaré els textos de Habermas per ser un autor amb clara voluntat d'interdisciplinarietat, manifestada de manera reiterada en moltes de les seues entrevistes en els mitjans de comunicació. Un autor preocupat des de sempre pels processos comunicatius que es donen en la construcció de l'espai públic i que en els últims deu anys ha anat redescobrint el món de la religió, un món per al qual ha confessat moltes vegades que no tenia oïda, i que a hores d'ara se li presenta com un lloc carregat de continguts semàntics que no haurien de perdre's en la construcció de societats modernes, postseculars i postmetafísiques. Però també, atesa la interdisciplinarietat que pretenc donar al meu treball usaré de manera més puntual autors diversos, preferint aquells més pròxims al nostre entorn cultural.

El tema que pretenc abordar, "La religió en l'espai públic i ètica del discurs", presenta tres conceptes que si se'ls mirem bé estan lligats des de l'origen de la història de les societats humanes. En efecte, la idea del tòtem al voltant del qual es prenen les decisions vitals per a la bona marxa de la comunitat i on se segellen amb pactes rituals, posant com a garant alguna autoritat superior a la qual se li encomana que exigisca el compliment dels acords, és en el nostre imaginari col·lectiu, però també ve ratificada per les ciències humanes.

L'espai on està el tòtem es transforma immediatament en un espai públic on totes les persones que són considerades per la comunitat, com a qualificades per a prendre decisions estan protegides per exposar els seus arguments a l'hora de determinar què és el millor que es pot fer davant dels problemes; unes assemblees no exemptes de ritualisme per a la invocació del o dels esperits que han mantingut unida la comunitat fins el dia d'avui. Aquest esquema perviu de moltes maneres al llarg del temps, canviant la forma de les institucions, canviant la forma dels espais públics, canviant els criteris per a l'elecció de les persones que han de participar en els processos i sobretot augmentant-ne la complexitat. Però una cosa hem après de la història, mentre les societats han sabut mantindre els espais totèmics, els ritus i la representació per a l'acord al voltant de les accions a desenvolupar; aqueix espai que podem anomenar públic ha actuat com a albelló que ha absorbit gran part de la violència a la qual està sotmesa la convivència humana, gràcies als ritus que, procedint de l'àmbit religiós, han sabut resoldre els conflictes socials i apaivagar les animadversions entre les distintes faccions de la societat.

Les revolucions, enteses com al trencament del tòtem, deslliuren la violència que estava controlada fins que cal tornar a acordar l'establiment d'un altre espai totèmic. Soc conscient de la simplicitat d'aquest esquema però em serveix de punt d'arrancada per a plantejar els objectius del meu treball.

Des que Adela Cortina plantejara, fa més de vint-i-cinc anys, la proposta en favor d'una Ètica de mínims que permetera la construcció de societats plurals, de gent feliç; sembla que el camí en aquesta direcció no ha anat massa lluny i encara podem reconèixer com actuals, no sense una mica de pessimisme, les paraules d'Aranguren, que en el pròleg de la sisena edició d'*Ètica mínima*, exposava la situació d'una societat com l'espanyola que travessava una "época, (citant Javier Muguerza), de «razón sin esperanza», de «desmoralización» en el doble sentido de la palabra, a la que yo me he referido en otra ocasión; época, en fin, de una razón neoilustrada, y no sólo en tanto que pura razón, fría y desvitalizada, sino también en tanto que reduccionista, positiva y meramente procedimental"¹ Sembla que després d'aquests anys, no solament la societat espanyola, sinó tota la societat mundial, però en especial l'europea i les societats pròximes que pertanyen al món islàmic, estan en un procés de desorientació que es manifesta en conflictes múltiples, als quals la religió, encara que de diverses maneres, no és del tot aliena.

També el món, en aquests últims anys, ha experimentat uns canvis en les relacions internacionals que si no eren del tot imprevisibles, sí que han superat les previsions en escriure; així, la caiguda del mur de Berlín, el triomf de l'economia ultraliberal, ara en qüestió; els processos revolucionaris del món àrab, la transformació econòmica del règim xinès i en especial la magnitud d'aqueixa revolució tecnològica que rep el nom de globalització i que ha deixat curtes les observacions de MacLuhan en encunyar el terme 'aldea global'.

La religió que, per la seua part, intentava conservar amb dificultat el seu discurs transcendent dins d'una societat postmoderna i relativista ha evolucionat de tal manera, moltes vegades a colp de polèmica, escàndols o revolució, que en l'última dècada ha atret la mirada d'alguns intel·lectuals que, com ara Habermas, intueixen en les religions uns continguts semàntics, difícils de concretar, però que no haurien de perdre's en la construcció democràtica, i, per tant, dialògica dins d'allò que es ve anomenant Ètica del

¹ Cortina Orts, Adela, *Ètica Mínima*, pròleg a càrrec de José Luis Aranguren, Tecnos, Madrid, 1986.

discurs, d'una societat actual que es comprèn a si mateixa, al menys en teoria, com a cosmopolita, multicultural i plurireligiosa.

Després d'aquesta exposició de motius passaré a descriure l'organització del treball i les principals línies d'investigació que hi pretenc abordar. L'estructura del treball s'organitza en quatre parts: 1) La primera part, a més de ser la presentació del treball pretén ser un 'veure' de l'estat de la qüestió, observar la seua realitat polièdrica i complexa que emmarcarà els límits de la investigació; la qual ha d'estar circumscrita principalment a l'àmbit de les democràcies occidentals, per a veure com enfronten la qüestió religiosa des de les seues pròpies tradicions però sense perdre de vista la realitat global del nostre món. Així doncs, pararem atenció a les difícils relacions Església (o esglésies cristianes)-Estat, que històricament han donat una característica especial al problema i que marquen de prop, en el temps, el desenvolupament de les societats democràtiques occidentals. La construcció europea amb una feble presència religiosa pública contrasta amb la naturalitat amb què la religió és present en altres societats com ara els Estats Units però també en molts països pertanyents a l'àmbit europeu . Això ens porta necessàriament a reflexionar sobre una societat europea que encara no ha acabat de tancar del tot les ferides obertes en les guerres de religió que marcaren l'edat moderna i que es prolongaren en els enfrontaments teòrics i no tan teòrics entre el pensament i les forces liberals sortides de les grans revolucions il·lustrades (americana i francesa) contra el pensament més conservador lligat generalment a les cúpules de les jerarquies religioses (cristianes i principalment catòliques) que han marcat de manera especial la història contemporània a Europa i d'una manera més sagnant a Espanya. En aquesta primera part , com a conclusió, plantejarem de manera més concreta els objectius i els límits d'aquesta tesi.

2) En la segona part, aturarem la nostra mirada sobre el concepte d'espai públic, un concepte escorredís, polisèmic per la quantitat de lectures que se'n poden fer des de les distintes disciplines i en molts casos fins i tot, valga la ironia, polifònic, per la quantitat de sinònims que simulen en un cas ser el mateix i altres vegades són conceptes inconnexos. Així, podem escoltar *espai públic* com a sinònim d'*espai urbà*, un espai que pot ser físic , encara que els fets que més interessa esbrinar són els usos que en ell pot realitzar la gent; també, *esfera pública*, com un espai més virtual relacionat amb l'àmbit mediàtic; de vegades podem sentir parlar d'àmbit de la publicitat, lloc on allò privat passa a fer-se

públic. L'espai públic es configura de moltes maneres però per antonomàsia és el lloc de relació entre els ciutadans privats, és el lloc del contracte social i el lloc on es produeixen les lluites pel reconeixement dels drets, però també pel manteniment del poder i els privilegis. Un lloc que pot ser virtual, com ara un programa de ràdio, però en altres ocasions també pot ser físic, sobretot quan la gent es fa càrrec d'ell fins i tot a costa de la seua vida o de la seua comoditat (15 – M, plaça Tahrir, Tiananmen ...). Tractarem també en aquest punt dels usos que en l'espai públic es desenvolupen i sobretot el concepte de *ciutadà* com aquell que té el dret d'usar de l'espai comú. En aquesta part serà principalment Habermas qui ens portarà a través del concepte, sobretot de l'evolució i descomposició de la publicitat burgesa, però també altres autors que han estudiat la qüestió des de disciplines diferents, com ara la geografia, l'urbanisme, la història... i que complementen o donen altres visions sobre el concepte d'espai públic

Per últim serà important veure la relació entre espai públic i espai privat; algunes activitats com ara l'econòmica, el mercat i altres, que en les societats capitalistes i liberals han buscat sempre una permanència en l'espai privat, lluny del control i la planificació econòmica, que, no obstant això, influeixen en la presa de decisions per part dels governants de tal manera que el regiment de la cosa pública està guiat per un sector de la població anònim, o que tendeix a l'anonimat, mentre les actuacions públiques van encaminades al control policial d'altres sectors que reclamen una planificació econòmica en favor d'una societat més igualitària. La millor manera que té el poder privat, protegit per l'estat, per mantenir-se per damunt de la resta de la societat és llançar a l'espai privat, limitat per l'estat, els seus oponents. Així doncs, l'espai privat pot ser castell i plaça forta, però també pot ser presó per als sectors més desfavorits de la població i per aquelles organitzacions que aspiren a un model social i econòmic diferent. En aquest sentit les religions i en especial aquelles que tenen una perspectiva de futur i un model social més o menys definit veuen com la societat moderna vol fer emmudir el seu missatge. Caldrà pensar l'àmbit i la manera en la qual les religions es fan, o haurien de tindre la possibilitat de fer-se visibles, en un espai democràtic i laic.

3) La tercera part la dedicarem al concepte de *religió*, i la seua presència en distints aspectes de la construcció social. Analtzarem la importància que la religió ha tingut en l'evolució de les nostres societats, com a font de les conviccions, lloc d'una memòria col·lectiva no sempre desitjada però present tant entre els seus detractors com dels seus

seguidors. Després caldrà veure la presència de la religió en les nostres societats des de l'òptica de convivència multicultural. Ací intentarem respondre a les qüestions de la convivència intercultural i les dificultats per a ella.

També en un món en creixement global algunes religions poden aportar, seria convenient que aportaren, les intuïcions pròpies de la seua tradició a la construcció de la futura societat mundial. Tot i que el potencial de les religions pot jugar de manera positiva o negativa en aquest procés, convindria conèixer i comprendre les conviccions religioses, en especial aquelles que estan imbricades en la tradició occidental. Per a analitzar la importància de les religions en la construcció de societats supraestats caldrà veure les relacions amb la ciutadania cosmopolita, multicultural, globalitzada on el desenvolupament dels drets humans es faça amb el màxim consens entre tots.

En aquesta part revisarem la nostra tradició, en matèria de construcció social, des de la vessant judeocristiana replegada en la Sagrada Bíblia, passant després per la visió il·lustrada de tall kantianista replegada en el magnífic text de la *pau perpètua* i acabant de la mà d'Adela Cortina a través de la seua *Alianza y contrato*. Aquest tema ja vaig treballar-lo en la tesina dels cursos de doctorat i l'utilitzaré, fent les correccions oportunes, i atenent les suggerències dels meus professors i dels membres dels tribunals que valoraren tant el treball com el DEA.

4) Però la construcció social, en un estat cada vegada més plural, no està exempta de conflictes. Al llarg d'aquesta tesi insistiré en el fet que un dels papers primitius de les religions ha sigut l'enfortiment del lligam social i la seua conservació, per això les religions han hagut de conjurar la violència que es dona en l'estat de naturalesa a base del desenvolupament de litúrgies on els rituals absorbeixen la violència natural per a transformar-la en experiències de comunió. Les religions, per tant, són d'alguna manera contenidors de la violència per a societats concretes i tancades en les seues normes morals, moltes de les quals procedeixen de la interacció d'allò religiós i l'ètica social. En el moment que la societat s'obri i es fa més multicultural ens trobem amb un xoc religiós i cultural que pot esclatar de mil maneres si no hi posem remei. El remei haurà de ser el diàleg interreligiós, en unes condicions que tots els participants consideren que fan el que s'ha de fer, que de cap manera hagen vencedors i perdedors. Un diàleg que no pot deixar de banda altres qüestions com ara els aspectes del desenvolupament i el repartiment de la riquesa. Considere que l'ètica del discurs és el mètode més adequat per a arribar a

consensos perdurables. Per això en aquest treball tindrem un apartat especial dedicat al diàleg interreligiós, exempt de complicacions metafísiques, teològiques i dogmàtiques, que se centre en resoldre els problemes de relació. L'Ètica del discurs es configura com el mètode més adequat per aconseguir aquests consensos de tal manera que es puguin elaborar protocols de mediació religiosa en els diferents àmbits de convivència.

En aquesta part, partirem del final del meu treball d'investigació, en el qual ja plantejava la necessitat de buscar un mètode per al diàleg entre les distintes idees comprensives del bé i avançarem de la mà de Habermas principalment a partir dels treballs al voltant de la qüestió que formen part de l'obra *Entre naturalismo y religión*, i de l'obra d'Adela Cortina *Ètica de la razón cordial* i altres obres que presenten la polèmica que es dona en les democràcies occidentals de tall liberal i especialment en les europees, entre les distintes percepcions de la presència de la religió en la vida pública. A més a més, d'analitzar l'evolució del pensament religiós al voltant de la qüestió, utilitzant com a base les encíclics dels últims papes de l'Església Catòlica. Veurem així les aproximacions i les diferències entre la religió i l'Ètica del discurs per tal de trobar els punts de connexió que permeten la participació real de tots els implicats en el diàleg social i també de quina manera podem desarmar les fal·làcies que porten a la generació de patologies socials que comporten el que Habermas anomena "descarrilament de la Modernitat" que conforma societats disgregades i insolidàries.

Aquest treball naix amb voluntat d'aportar elements pràctics a la construcció de societats democràtiques, per això conclourem amb una reflexió al voltant dels principals aspectes tractats en base als quals podem orientar una convivència pacífica i felicitant entre els ciutadans de les diferents idees comprensives del bé, siguin o no religioses. Per últim, farem alguna proposta sobre les principals bases ètiques per a l'elaboració de normes o per a l'establiment de protocols en relació a la convivència i la resolució de conflictes entre una ciutadania cada vegada més plural i diversa.

PRIMERA PART

La religió entre el poder i l'ostracisme

Àmbits de contradicció

José Luis L. Aranguren, en el seu llibre *La crisis del catolicismo*² dedica el capítol primer del llibre a fer una exposició dels antecedents que porten a la situació de crisi del catolicisme, una crisi que comença a desenvolupar-se des del primer moment de la Cristiandat; un moment que inaugura una època en la qual l'església passarà de ser perseguida a perseguidora. Seguint Aranguren podem veure un camí al llarg del qual la Cristiandat permetrà l'ascens del cristianisme personalitzat en l'església fins a arribar a una situació de triunfalisme que li farà reivindicar el títol de Catòlica i que després de la reforma i del desgast de les guerres de religió farà que a poc a poc vaja enrocant-se en una postura que Aranguren, seguint Maritain, qualificarà de "antimoderna". En aqueix excurs del capítol primer del llibre, que estem comentant, podem observar que en la trajectòria de la Cristiandat van apareixent una sèrie d'agents de contradicció en el mateix si de l'església: La vida monàstica per a viure de manera més pura la fe i l'humanisme que esclata en el centre de la Cristiandat que permetrà il·luminar i dignificar la vida humana, encara que anirà generant al seu voltant, des del principi, una sèrie de contradiccions que seran causa de la seua pròpia crisi.

No obstant, Aranguren no se'n adona o al menys no ho manifesta clarament, que la marxa de la Cristiandat no és un camí solament de la religió; en efecte, la religió i l'imperi comparteixen autoritat i poder. Podem dir que la Cristiandat és un matrimoni mal avingut entre el poder de l'esperit i el poder material que copà durant més de mil anys la publicitat, en el sentit de publicitat de representació que Habermas descriu en la seua *Història crítica de la opinió pública*; de la mateixa manera que les tensions i contradiccions del sistema van a produir una dispersió de la religió cristiana en un degoteig incessant de sectes, que mútuament es desqualifiquen i es retrauen la fidelitat a la doctrina de Crist, així també el poder de l'imperi anà esmicolant-se en un altre degoteig de territoris, cada vegada més independents de l'autoritat imperial, en els quals els seus governants, les famílies nobles, pugnaven per la legitimitat de domini sobre la major quantitat d'ells, creant així el germen dels futurs estats d'Europa. Però Europa no és en exclusiva Occident, com ens recorda Sánchez-Bayón³, la crisi de la Cristiandat, en les seues dos vessants, espiritual i material,

2 López Aranguren, José Luis, *La crisis del catolicismo*, 3ª edició, Alianza editorial, Madrid, 1980.

3 Sánchez-Bayón, A. *La modernidad sin prejuicios. La religión en la vida pública estadounidense*, Delta Publicaciones, Madrid, 2008.

passarà i es desenvoluparà als territoris americans del nord i també d'una altra manera distinta als territoris americans del sud.

Les tensions i contradiccions entre l'Església i l'estat, i les distintes solucions de relació que adopten entre elles, estan a la base del desencontre crític entre Església, principalment l'església catòlica, i la societat moderna en la lluita per mantindre la visibilitat suficient en l'espai públic; i que avui en dia a molts llocs d'Europa, però en especial a Espanya, encara presenten un caire bastant irracional en el sentit més negatiu de la paraula.

La religió, com veurem al llarg d'aquest treball, es manifesta en les societats occidentals de constitució liberal com un element que no encaixa de manera convenient en els pressupostos teòrics del liberalisme, en alguns moments és presentada com alguna cosa que resta del passat en les nostres societats i que hauria d'haver desaparegut baix el pes inqüestionable de la raó il·lustrada, mentre que en altres moments apareix com una inusitada força de mobilització social.

La realitat a la qual ens enfrontem presenta múltiples facetes que la fan inabastable per a un sol treball d'investigació, de fet en els últims anys, dins del departament en el qual s'enquadra aquest treball, s'han desenvolupat diferents tesis al voltant d'aquesta mateixa qüestió, destacant en especial, per proximitat i influència, els treballs de Jesús Pérez Zafrilla i Ignacio Sepulveda. El meu treball s'orienta especialment des d'una perspectiva pràctica i multidisciplinari en l'àmbit de les humanitats, la qual cosa encara augmenta la complexitat i abast de la qüestió a la qual m'enfronte. Per això, en aquesta primera part pretenc només fer un recorregut pels límits de la qüestió i prendre la perspectiva d'allò que després serà desenvolupat en la resta d'aquesta tesi.

Religió, estat i democràcia. Una realitat diversa

Sembla que en el món hi ha més de nou mil religions repartides entre poc més de 240 realitats nacionals, la qual cosa ens diu que en un mateix territori poden haver-hi moltes religions diferents, fins hi tot dins d'una mateixa religió hi ha gran diversitat producte de les adaptacions realitzades a causa de les circumstàncies històriques, culturals i geogràfiques. La fundació ATMAN classifica les religions en huit grups: budistes, cristians, religions ètniques, religions de l'extrem orient, religions de l'Índia, Islam, Judaisme i altres creences on inclou l'ateisme científic i els no religiosos estiguen o no

agrupats. Les dades que ofereix aquesta institució no varien molt d'altres com la del *Pew forum on religion and public life*, per tant, podem dir que la diversitat religiosa en el món és, per tant, una realitat indiscutible.

Sense entrar en massa detall, podem dir que dels set mil milions aproximats d'habitants en la terra sis mil milions estan adscrits a un dels set grups religiosos primers, mentre que al voltant de mil milions entrarien en un grup de no adscrits a cap religió o és ateu o estan adscrits a religions i grups filosòfics de recent creació. Podem dir no obstant això, que no tots els grups religiosos, tenen la mateixa influència en la conformació de les distintes realitats nacionals, ni tenen els mateixos interessos de difusió universal. Tampoc la influència a nivell global ve dictada pel nombre dels seus fidels o de l'extensió geogràfica de la seua implantació, podem observar la gran influència del judaisme encara que els seus adeptes representen numèricament una minoria insignificant, a més de presentar una gran divisió entre distintes faccions en comparació amb altres religions, com ara l'Islam, són capaços d'una influència molt superior tant a nivell institucional, econòmic i militar, cas concret és el contenciós amb la causa palestina. No totes les religions pretenen la seua extensió universal de la mateixa manera, Habermas redueix a cinc grups religiosos aquells que presenten un major interès, encara que per l'extensió podem dir que el catolicisme i l'islamisme són els de major entitat tant pel nombre de creients adscrits com per la seua extensió geogràfica. Es donen zones de fricció interreligiosa important, quan no enfrontament armat, en el centre d'Àfrica; en el sud-est asiàtic, que és el lloc de major diversitat religiosa segons l'estudi del *Pew forum* i en llatinoamèrica entre sectes pentecostals en ascens i algunes confessions evangèliques per l'obtenció de l'espai que tradicionalment ha ocupat l'Església catòlica.

En Estats Units i Europa, tot i no representar més que un 15 % de la població mundial es pretén, de manera possiblement inconscient i a causa del seu etnocentrisme històric i al poder econòmic i polític, la simplificació dels problemes de relació entre religió i estat d'acord amb la seua particular perspectiva històrica de conqueridors, colonitzadors i dominadors que arranca en l'edat moderna i que cobra una especial significació després de les guerres de religió europees i el seu fals final escenificat en la pau de Westafàlia.

En el període de transició de la Cristiandat a l'estat contemporani s'han assajat múltiples maneres de relació església estat que pretenen abastar totes les possibilitats en aquest camp, però com veurem tota classificació en esta matèria és parcial i bastant discutible, la

qual cosa ens parla de l'enorme dificultat en la relació entre els conceptes de religió, església, poder, estat i societat, en un marc que es pretén democràtic.

Seguint Llamazares⁴ podem dir que les múltiples possibilitats de relació entre grups ideològics de caràcter religiós i l'estat podem agrupar-les en tres grans blocs depenent de la cosmovisió social del poder que predomine en la constitució d'aqueix estat. Així podem distingir entre monisme, dualisme i pluralisme. Al parlar de cosmovisió entenem els distints graus d'importància que es donen als conceptes espirituals o materials; en el primer cas una cosmovisió espiritual pura seria aquella en la qual tot depèn de l'esperit, la societat es guia per la necessitat d'alimentar l'esperit, la connexió amb Déu o la transcendència. En el segon cas, una cosmovisió materialista pura, no comprendria la necessitat d'invocar res que no siga la matèria, la naturalesa física de les coses, la immanència i on conceptes com Déu o Esperit no tenen cabuda, allò material es el principi i la fi de totes les coses i per tant, donar resposta als problemes de l'ara i ací és l'únic que interessa.

Es difícil que s'arriben a donar en estat pur aquestes dos postures extremes donant-se en les distintes societats tota una gradació diversa on pesa més una part o l'altra. Tenint en compte les diferents cosmovisions podem trobar distintes opcions: les opcions monistes on es valora de manera preferent, quan no de manera exclusiva, un dels dos pols rebutjant l'altre encara que en alguns casos no es rebutja activament però s'ignora, així el monisme dóna lloc a relacions església – estat exclusivistes on el poder espiritual i material coincideixen en la representació d'un dels dos pols. De les relacions monistes podem obtenir dos tipus de relació: la teocràcia, que xifra el control del poder des de la religió, rebutjant el poder temporal o sometent-lo a la voluntat de l'autoritat religiosa. Però també es pot donar el cas contrari, que Llamazares nomena com Cesaropapisme, encara que Sánchez-Bayón classifica el Cesaropapisme dins de les opcions dualistes, jo pense que en la banda oposada de la teocràcia estaríem enfront d'un règim materialista de caire totalitari on el poder polític es consideraria absolut i tot hauria d'estar-li sotmès excloent-hi qualsevol mena d'oposició, el cas més significatiu seria el règim Nazi que posava l'estat per damunt de qualsevol altra cosa i a ell calia sacrificar-li qualsevol voluntat.

El segon bloc d'opcions estaria compost per les opcions dualistes, que són aquelles que

4 Llamazares Fernández, Dionisio, "Principios, técnicas y modelos de relación entre estado y grupos idológicos religiosos (confesiones religiosas) y no religiosos", en *Revista de Estudios Políticos (nueva época)*, N° 88 abril-junio (pp. 29-61), Madrid, 1995.

reconeixen la importància de dos àmbits d'actuació, uns de procedència espiritual i altres de realitat material, ambdós sistemes mantenen un equilibri en els aspectes que els són propis no admetent-se interferències en els camps específics. La cosmovisió dualista és basa en models d'utilitat així l'autoritat espiritual i el poder polític presenten una interacció d'interès mutu no exempta de tensió en les matèries mixtes. Els models que procedeixen d'aquesta cosmovisió podem agrupar-los en estats confessionals on el pol dominant és l'autoritat espiritual la qual dóna un plus de legitimitat a l'estat, cas que és dóna en la constitució dels estats moderns d'ascendència Catòlica, encara que l'autoritat religiosa, el Papat, estigué més d'una vegada a la *fidei* dels reis dels estats catòlics i en el cas del règim franquista l'elecció dels bisbes es feia per un procediment regulat entre el Vaticà i el cap de l'estat. Davant del model de l'estat confessional apareix la Religió d'estat en la qual l'església és protegida pel poder polític o és una institució més de l'estat. Un breu incís, en aquest model Sánchez-Bayón es on veu el model Cesaropapista i jo hi estic més d'acord, perquè en aquest sistema el poder polític es reserva l'elecció dels ministres de l'església però respecta la seua autonomia en matèria religiosa, de fet en els països nòrdics els reis solien ratificar les propostes de la jerarquia eclesiàstica. Aquests models no són del tot incompatibles amb la pluralitat, no hi ha una persecució directa d'altres opcions religioses, encara que l'ambient fa que en la pràctica aqueixes opcions siguin minoritàries i estiguen en permanent estat de vigilància tant pel poder polític com per la sanció de la moral social.

En l'època contemporània, i en l'àmbit de la civilització occidental, es produeix una evolució del dualisme cap al pluralisme coincidint amb l'evolució des de l'antic règim cap a la democràcia, no perquè canvien els extrems entre espiritualitat i materialisme en les cosmovisions o entre religió i política sinó perquè en aqueixa evolució es produeix una progressiva desinstitucionalització de l'estat en favor d'una personalització del seu poder i per tant, en les societats contemporànies és dóna una diversitat tan gran com membres adults te aqueixa societat, el ciutadà s'associa amb qui vol, tan en els aspectes religiós - espirituals com en els polític - econòmics. Això provoca una situació plural d'idees comprensives del bé, en la qual, cadascuna va a intentar que l'estat actue en el seu favor o segons les seues creences, per això la situació de conflicte es multiplica, ja no és un problema entre dos institucions, sinó que es transforma en una qüestió interpersonal o si volem intersubjectiva i aquell que controle els processos de formació de l'opinió pública

te més possibilitat d'aconseguir els seus propòsits. Per altra banda els ciutadans, aquells que gaudeixen dins d'un territori d'una igualtat en la llibertat, al menys de manera nominal, es relacionen amb altres persones que no gaudeixen dels mateixos drets en primera generació però que en segona poden accedir a l'estatus de ciutadania o quedar fora de la llei depenent del seu lloc de naixement, així persones que viuen en un mateix territori no tenen els mateixos drets, però no solament l'emigració, la diferència d'estatus econòmic de naixement, la diferència de poder mediàtic, econòmic, polític..., junt a la pervivència en molts casos d'estructures socials, creences, institucions tradicionals; donen a la qüestió un caire multidimensional.

Els estats contemporanis, en l'àmbit de la cultura occidental, tot i tindre la seua base ideològica en el liberalisme il·lustrat tenen el seu origen en dos fets diferenciats, la revolució i la independència dels Estats Units i la revolució francesa. La relació religió-estat resultant és diversa en funció del procés constituent d'aqueixos; estats, tenen en comú, no obstant això, que parteixen de la concepció dualista i sense renunciar a ella, en alguns casos, tornen de *facto* a pràctiques monistes semblants a les de l'antiguitat grecoromana, on l'estat decideix que aspectes de l'àmbit espiritual, i també ideològic, poden tindre presència o rellevància pública i quins no, sotmetent així les distintes opcions ideològiques, siguen religioses o no, a la voluntat de l'estat amb l'excusa de la defensa de la igualtat en la llibertat, en aquest cas de la llibertat de consciència, usant, en el millor dels casos, la via de la "remissió material parcial i el pressupost"⁵ quan no a través de la discriminació i la violència explícita.

Tenint en compte aquesta realitat tan complexa, usaré el model d'agrupament presentat per Sánchez-Bayón⁶ que agrupa en tres tipus les relacions església - estat que es donen o s'han donat al llarg de la formació de l'estat en l'època contemporània: El jurisdiccionalisme republicà, l'oposició o expulsió de la religió de l'espai públic i la neutralitat.

En el primer cas, el jurisdiccionalisme republicà o liberal manté una relació semblant al règim de regalies existent en la monarquia absoluta, l'església i l'estat es reconeixen recíprocament la legitimitat executiva mútua en cadascú dels seus àmbits, espiritual o terrenal, encara que hi ha un reconeixement legislatiu ple de la llibertat religiosa per a

5 *Ibidem.* pàg. 60

6 Sánchez-Bayón, *op.cit* pg.148 tabla 22

altres confessions, en aquest grup estarien aquells països amb una llarga relació històric – sociològica, Itàlia amb la seua relació especial amb el Vaticà, o els estats provinents de la reforma, com ara els països nòrdics o el Regne Unit. En aquesta línia estaria el model que Llamazares anomena model Alemany⁷ on es dóna una valoració positiva de la diversitat ideològica i per tant, religiosa, però també és dóna una valoració de les activitats d'una confessió determinada per la seua activitat tradicional en l'àmbit assistencial, cultural, docent..., en aquest cas la regla general serà la del sotmetiment al dret comú però amb excepcions de sotmetiment mutu a un dret especial favorable a aqueixa confessió.

En el segon cas, l'estat tot i reconèixer l'existència de la dimensió religiosa de l'home, fa una valoració negativa i intenta de diverses maneres la neutralització de la presència pública de la religió. L'estat es presenta com a únic administrador dels béns que necessita el ciutadà i font de la moral pública, de tal manera que als efectes moral i legal són una i la mateixa cosa i no s'admet cap manifestació pública dels aspectes ideològic – religiosos que no compten amb l'expressa autorització del poder polític. En aquests casos ens trobem davant d'estats de tall feixista, totalitari o de laïcisme extrem.

En el tercer cas la neutralitat de l'estat no deu confondre's amb la indiferència, un estat neutral no nega la realitat del fet religiós solament es declara incompetent en aqueixa matèria i les relacions i interès que es puga tindre amb les distintes institucions religioses no són per mor del significat o valor intrínsec de la institució sinó per la relació que aquesta té amb els seus ciutadans. L'estat democràtic és conscient de la diversitat ideològica dels seus ciutadans i intenta actuar com a arbitre de les relacions entre ells en nivell d'igualtat en la llibertat de creences. L'estat neutral pot mantindre distints graus de relació amb les confessions religioses podent en alguns casos confondre's amb el jurisdiccionalisme per la quantitat i qualitat de les col·laboracions, en l'altre extrem l'excés de neutralitat pot en alguns casos arribar a punts d'indiferència religiosa pròxima a l'oposició. Podem presentar dos models de neutralitat diferents: Llamazares contempla com a cas de neutralitat estricta el cas de l'Estat francès mentre que Sánchez- Bayón presenta el cas dels Estats Units com altre model de neutralitat amb un caire totalment diferent.

En el model francès, no existeix una legislació especial del dret fonamental a la llibertat religiosa, les creences religioses, des de 1905, reben un tractament semblant a la

⁷ Llamazares, Op. cit. Pg 60-61

d'altres manifestacions ciutadanes amb rellevància política sotmeten-se totes al dret comú d'aquesta manera es pretén assegurar la igualtat entre ciutadans creients i no creients , però en cas de conflicte es dona un xoc d'interessos entre dos drets fonamentals la igualtat i el dret a la llibertat de religió, i en aqueix conflicte ix vencedora la igualtat, així, en cas de conflicte, l'estat posa en perill la seua neutralitat perquè fa que els ciutadans no creients tinguen un dret fonamental de la persona, el dret a la llibertat de religió , no garantit davant d'aquells que no el necessiten per no considerar la religió entre les seues opcions vitals.

Sánchez-Bayón analitza el model americà també com un model que esdevé amb el temps en un tipus de relació neutral però de diferent manera a com es fa a França, en la societat nord-americana la llibertat religiosa o llibertat al lliure examen de consciència és un element fortament arrelat, tal vegada per l'empremta dels primers colonitzadors que fugien d'un escenari europeu en plena guerra de religió, tot i que en un principi es reproduïren les tensions en les distintes colònies fundadores; a la llarga i sobretot després de la constitució, en la carta de drets dels Estats Units la primera esmena prohibeix expressament que es promulgue qualsevol llei o norma, fins i tot administrativa, sobre l'adopció d'una determinada religió o sobre la prohibició de la llibertat de culte, de premsa, d'associació, de reunió o de petició. Per la seua part, la catorzena esmena, a més d'establir el corresponent procés per a privar a qualsevol ciutadà dels seus drets, reforça de manera especial la protecció igualitària de totes les llibertats i drets dels ciutadans nord-americans. La qüestió en els Estats Units no és tant la igualtat en la llibertat sinó en la manera d'aconseguir una igualtat efectiva per a tots per això la seua preocupació està més en l'autonomia de les dos esferes la religiosa i la política, de tal manera que la constitució garanteix l'efectivitat del dret de consciència perquè es manté autònom de qualsevol expressió de poder religiós. Vol dir això que l'estat en aquest cas deixa de banda els aspectes espirituals de la societat establint així una certa indiferència religiosa? Res més lluny de la realitat, la transcendència personalitzada en la paraula "Déu", està present en moltes manifestacions oficials, Sanchez-Bayón recorda quantitat de moments importants en la vida pública americana on està present l'element espiritual, tal com recorda la dita de T. Jefferson que "els Estats Units som una nació baix Déu". Déu i els llibres sagrats estan presents en els juraments de càrrecs, en el jurament a la bandera, en l'oració d'obertura de les sessions del congres, el qual contracta un capella

interreligió independentment de la religió a la qual pertanya, fins i tot en els bitllets de dolar apareix la frase *"in God we trust & seal"*. En efecte, Déu al menys de paraula està present en la vida pública i política dels Estats Units, el sistema, no obstant això, no deixa de ser per aqueix motiu menys lliure, autònom o igualitari, les característiques del déu de referència són unes característiques il·lustrades, és un déu semblant al de la raó pràctica kantiana el qual és l'únic que pot jutjar l'esdevenir històric de la nació. Al sotmetre's al jui de Déu es consagra la nació com una mena de ens indivisible no sotmès a cap poder terrenal que no siga ell mateix, ni que vinga: de divisions o imposicions interiors, prevenció d'intencions dictatorials; ni exteriors, prevenció de tota opressió. Les al·lusions a Déu no cal entendre-les com una mena de confessionalitat, els Estats Units reconeixen que és bo lloar, agrair i pregar Déu, però deixa en mans de cada ciutadà, amb el màxim respecte, que això es fa en la manera que cadascú entenga que ho ha de fer o no fer, de manera organitzada o no, amb una llibertat de religió absoluta, d'aqueixa manera es respecta la igualtat en la llibertat de cada individu i a més es garanteix l'autonomia dels àmbits religiós i polític. Als Estats Units a més s'observa a nivell ciutadà un gran respecte per la llibertat de consciència i fins i tot per la llibertat d'elecció i modificació de la confessió religiosa en què cadascú es troba identificat, sent freqüent la relació d'amistat entre persones de diferents credos, indubtablement això millora l'amistat cívica, qualitat que per Aristòtil era molt important per a la pervivència de la polis, i com a conseqüència afavoreix el creixement d'una societat civil tan potent com ho és la nord-americana, tot i les deficiències democràtiques que puguen ser observades des de moltes institucions internacionals; com en tots els llocs entre l'ideal i l'aplicació sempre es poden observar deficiències, però no són objecte d'aquest treball .

Del cas Espanyol caldria assenyalar, de moment, que la constitució i les lleis en matèria religiosa són ambigües i molt particulars, una de les particularitats d'Espanya en aquesta qüestió està en ser l'únic país occidental d'àmbit històric – sociològic Catòlic⁸ que manté una monarquia en la més alta representació de l'estat i malgrat això la religió catòlica i monarquia són dos institucions constantment discutides, la qual cosa dóna idea de la tensió constitucional que envolta tots els intents de crear una nació unida. Per altra banda la constitució, en matèria de relació religió - estat permet interpretacions de diferent manera, per a uns és aconfessional i per altres és laica, entre el model alemany i el

⁸ Exceptuant Bèlgica en el qual el catolicisme ha sigut la raó i origen de l'Estat belga que es va separar dels països baixos en època recent principalment per les diferències religioses,

francès però amb un regust anticlerical que és fa més gran quan més ens allunyem del centre polític. Espanya per altra banda és un país ple de contradiccions polítiques amb una manca de vertebració real que no ha sigut resolta satisfactòriament des de l'intent de creació d'un estat únic pels Reis Catòlics fins els nostres dies, prova d'això és la quantitat de ciutadans que volen independitzar-se, la polarització entre esquerra i dreta, i en matèria religiosa es dona també aqueixa mateixa contradicció: polítics i medis de comunicació d'esquerra que es fan anomenar progressistes mantenen un constatat debat i qüestionament de les institucions tradicionals, amb un tarannà, moltes vegades obsessiu, que pretén esborrar de la història d'Espanya qualsevol record de la importància de la religió Catòlica en la formació de la seua cultura, deixant solament que els aspectes més obscurs de la religió queden a la vista de l'opinió pública. Aqueixa obsessió en llançar la religió a l'àmbit exclusivament privat, ignorant la realitat històrica del poble Espanyol que s'ha gestat en una lluita contra l'exterior i l'interior en defensa de la Cristiandat Catòlica, sembla ser més el fruit d'una secular revenja, de tancar una revolució mal començada i encara no acabada, que de tindre èxit no faria més que obrir una ferida profunda en la ciutadania espanyola. Es tal la contradicció que es pot arribar a donar que mentre s'abomina de la religió Catòlica es defensen els drets d'altres ciutadans membres d'altres religions, les quals mantenen, en matèria moral, social i política, posicions semblants a les de l'església tradicional, així podem veure de vegades situacions paradoxals en les quals alguns partits, o intel·lectuals, són molt crítics amb la presència de qualsevol signe catòlic en la vida pública, mentre que en altres moments poden defensar la presència de símbols d'altres religions nouvingudes com ara el cas de la xica musulmana de Girona⁹.

Per altra banda, en el mateix interior de la Conferència Episcopal Espanyola la situació no deixa de ser també curiosa, tot i la cura que posen els senyors bisbes en evitar qualsevol signe de divisió, no és difícil observar les tensions que es donen entre l'església basca, l'església catalana i les diòcesi de la resta de l'estat, així com les tensions en moltes diòcesis entre el bisbe i els seus sacerdots i també resulta paradoxal les contradiccions entre les cartes pastorals de la jerarquia eclesiàstica i la resposta real dels fidels que sense deixar de considerar-se catòlics segueixen la seua vida religiosa moltes vegades fent oïdes sordes a les orientacions pastorals, una situació que Aranguren ja va definir en

9 Conste que no estic en contra dels drets religiosos de qualsevol religió o idea comprensiva del bé sempre i quan no vagen contra la dignitat de la persona reconeguda en la DUDH i dins del marc d'una ciutadania democràtica.

el seu llibre la *crisis del catolicismo*.

Amb un caràcter provisional podem extraure les següents conclusions:

a) Els conflictes entre religió i política que considerem són un producte de la civilització occidental que ha sigut exportat de diferents maneres a altres civilitzacions a causa del període de l'imperialisme colonial.

b) De totes les religions del món, seguint Habermas en *entre naturalismo y religión*, solament cinc tenen entre els seus objectius més importants la seua extensió, d'elles, dos han demostrat al llarg de la història una especial dificultat de la convivència amb el poder polític : L'Islam que amb una concepció monista pretén sotmetre les lleis d'àmbit terrenals a la voluntat de Déu expressada en l'Alcorà i el Cristianisme, fonamentalment el catolicisme per mor de la seua visió dualista, defensa, com hem vist al llarg d'aquest punt, la necessitat de coexistència autònoma, en diferents graus, entre religió i política en la conformació de l'Estat. En efecte, tant musulmans com cristians¹⁰ entenen, encara que de diferent manera, que la religió ha de formar part necessària en la constitució¹¹, hom entén que Déu, o la dimensió espiritual de l'home que les diferents religions pretenen tenir cura, no és un aspecte cultural més que puga ser desenvolupat en l'àmbit privat, tot i que les seues pràctiques puguen ser-ho. La dificultat estarà en saber de quina manera introduir aqueixes exigències en una societat plural que per efecte de la globalització es va fent cada vegada més multicultural.

c) En l'àmbit de les democràcies occidentals, de manera tradicional, s'han produït diferents maneres de mantindre present la religió en l'àmbit públic així podem trobar casos com ara el de Gran Bretanya on la reina és el cap de l'església anglicana fins a casos contraris, com ara el de França, on l'estat des de 1905 es manifesta neutral, però en una manera de ser neutral que molts ciutadans religiosos poden tindre problemes

10 En altres religions no es manifesta de manera clara la seua presència o la seua ambició de poder, en la majoria dels casos perquè l'entitat de la presència dins de les distintes realitats nacionals és mínima, en altres perquè simplement no és planteja perquè la societat assumeix la realitat religiosa, familiar i tribal com anterior a l'estat, el qual en molts casos ha sigut un invent importat pels colonitzadors i es donen altres paradoxes com el cas del Dalai Lama, que tot i pertànyer a una religió oberta i no considerada lligada al poder terrenal, les circumstàncies obligaren l'autoritat religiosa a assumir el poder polític.

11 Després del que hem explicat no crec que necessite una cita expressa, solament cal veure en el cas de l'Islam la tendència dels partits islamistes a entronitzar la Sharia, llei alcorànica, i en el millor dels casos usar-la com a font del dret. Per altra banda els estats cristians moderns han crescut en una relació estreta entre el príncep i la religió amb la tantes vegades nomenada frase "segons la religió del príncep així és la religió dels súbdits" i que podríem traduir a hores d'ara que segons siga l'opinió pública de la societat constituent d'un estat així es la seua relació amb la religió.

d'accés a alguns càrrecs o beneficis públics per mor de la seua adscripció religiosa¹². En una neutralitat que segons Llamazares es pot considerar discriminatòria per a molts ciutadans vist que “al no tindre en compte l'especificitat del dret fonamental de la llibertat religiosa en la seua regulació jurídica [...] es pot estar sacrificant la realització del dret de llibertat religiosa a la igualtat (en la llibertat entre ciutadans)¹³...” D'aquesta manera podem veure que confessionalitat i tolerància no són oposades, donada la tolerància religiosa i multicultural, al menys de manera formal, que es dóna a la Gran Bretanya; mentre que un estat no confessional o laic pot arribar a ser totalment excloent, per omissió del dret a la llibertat religiosa, d'una bona part dels seus ciutadans pel fet de la seua opció de consciència.

d) El problema de les constitucions neutrals no és solament la primacia de la igualtat en la llibertat dels ciutadans davant del al dret a la llibertat religiosa, la neutralitat de l'estat entesa com la no intervenció en matèria religiosa prima també, de manera indirecta, el dret a la llibertat d'expressió, laica, sobre el dret a la llibertat religiosa, a la llibertat d'expressió religiosa i sobre el dret de les famílies a l'educació dels fills en uns determinats valors, fins i tot, també enfront d'altres drets com el dret a l'honor, el dret a l'objecció o llibertat de consciència, o la integritat física en alguns casos; drets que al quedar buits de contingut en l'àmbit legal fan que els ciutadans religiosos queden desprotegits davant de l'insult, la burla o el menyspreu a causa de les seues creences.

e) Per últim la problemàtica espanyola es caracteritza per la seua gran indefinició, que amb una mínima referència a l'àmbit religiós pot passar per a uns per laica, per a altres com aconfessional però que manté una relació amb l'Església catòlica, emparada per un concordat preconstitucional, que ha sigut mantingut tàcitament fins ara per tots els governs de l'era democràtica hagen sigut aquests d'esquerra o de dreta. Aqueixa indefinició provoca el xoc constant entre la jerarquia eclesiàstica i els partits d'esquerra, que de tant en tant enarboren, davant l'opinió pública, el fantasma de la denúncia del tractat, cosa que ha sigut mol ben aprofitat per la dreta, la qual, mantenint una postura conservadora de les formes de religiositat popular¹⁴, no entrant en valoracions negatives

12 Per exemple sembla bastant difícil que un clergue o frare pugua ser considerat apte per exercir alguns càrrecs públics en l'administració de justícia o en la universitat. Per no recórrer a la legislació prohibitiva de l'ús del vel islàmic en algunes institucions, com ara les educatives.

13 Llamazares, Op. cit. pàg. 59

14 La dreta espanyola no pontifica ni es defineix sobre si els representants polítics han d'anar o no a les processons, si cal fer *Te Deums* en festivitats assenyalades, etc, la dreta manté les tradicions al seu favor en un acció de captació de presència pública gratuïta.

de les manifestacions dels líders religiosos¹⁵ i no entrant en conflicte amb altres qüestions relacionades en la percepció que d'Espanya té el ciutadà mig¹⁶, ha sigut capaç de generar al seu voltant una majoria d'opinió pública favorable que li permet enfrontar les eleccions amb elevades possibilitats d'èxit davant de la resta de partits de l'arc polític. Per últim cal fer menció de la falta de postura de la Unió Europea davant del fet religiós però això serà tractat en el següent punt.

Confessionalitat de l'estat

En 2002 escrivia Solé Tura¹⁷ un article d'opinió al voltant de la presència de la religió en la constitució europea en la qual rebatia l'exigència dels partits europeus de dreta i centre dreta per la qual la religió hauria de formar part com un element decisiu en la construcció de la futura societat supraestatal. En aqueix article, escrit en un estil que caldria qualificar de moderat, atès que no planteja el rebuig de la religió, al menys d'una manera ferma, el senador esgrimeix arguments contraris a la referència explícita de la religió cristiana, lamentant-se de la referència que la Constitució Espanyola fa, en el seu article 16, apartat 3¹⁸, a les relacions de cooperació amb l'Església Catòlica adduint que “existirà una religió que passarà per damunt de totes les altres perquè formarà part directa de la Constitució, i les altres, no. Com és natural, ni solament els partits polítics i les diverses entitats socials tenen el privilegi de ser anomenats amb els seus propis noms”. Després de llegir l'article en qüestió podem veure com el que li molesta és la preexistència en la formació de la constitució d'un estat, en aquesta cas de l'Estat espanyol no és que “els poders públics tinguen en compte les creences religioses de la societat espanyola”, sinó que la religió catòlica quede anomenada en la constitució, com si a Espanya es poguera parlar, en

15 Cal recordar ací que algunes lleis de partits de dretes han rebut algunes sancions negatives per part de la jerarquia, com ara la llei del divorci de UCD o el manteniment, encara que anunciant constantment la seua modificació, per part del PP de la legislació aprovada pel PSOE en matèria de l'avortament, el matrimoni homosexual, l'aplicació de l'IVA a algunes de les activitats de l'església...

16 El foment i participació pública en festes tradicionals, manteniment dels Bous, ús i abús dels símbols de l'estat en el seu favor... fan que la dreta es presente davant de la gent com a garant de les essències i de la unitat d'Espanya davant d'una oposició dividida que ix al carrer amb ensenyes no constitucionals, o que es presenta amb un model d'Espanya fraccionat per federalisme o independències, tot això ha jugat sociològicament en favor d'una base electoral molt fidel i en una desmobilització de gent que podria votar a altres partits però que opten per l'abstenció davant del clima de confusió de la política efectiva que els partits de l'oposició proposen

17 Solé Tura, Jordi, “La constitución europea y la religión”, en *El País*, (Tribuna), 30/11/2002. Aleshores Solé era senador socialista de l'Entesa Catalana

18 Constitució espanyola Art. 16, 3 diu “Cap confesió tindrà caràcter estatal. Els poders públics tindran en compte les creences religioses de la societat espanyola i mantindran les conseqüents relacions de cooperació amb l'Església Catòlica i les altres confessions”

aquell moment, d'una altra religió que poguera rivalitzar ni de lluny, com a creença religiosa de la societat espanyola, amb el catolicisme. La molèstia que expressava Solé estava basada en "les confrontacions del segle XIX fins als durs anys de la dictadura franquista." Recordant a continuació amb detall tota la legislació fonamental del moviment en matèria religiosa. D'aquest lament del senador socialista cal entendre dos coses que la religió catòlica no hauria d'estar nomenada en la constitució per l'ús que d'ella havia fet el franquisme, i per les confrontacions de l'església amb el liberalisme del segle XIX; poc importava les causes d'aqueix ús o d'aquelles confrontacions, com si hagueren sigut gratuïtes sense contar la intervenció contra els ciutadans religiosos, que n'eren la majoria, per part dels poders polítics, o és que cal esperar que un procés constitucional pugui prosperar o fins i tot pugui tindre legitimitat legislant contra la majoria sociològica de la població? Encara que un grup de partits haja aconseguit el recolzament dels ciutadans per a canviar un règim polític, com va passar en la majoria de pronunciaments liberals i republicans a Espanya, no vol dir que el poble estiga donant carta blanca per canviar aspectes de les seues vides, com ara creences molt arrelades, per la via del despotisme intel·lectual de "tot per al poble però sense el poble". I és el cas que, al meu parer, si alguna cosa ha constituït a Espanya un lligam present de manera majoritària en la sociologia hispana des d'abans dels Reis Catòlics ha sigut la lluita interior i exterior en la defensa del catolicisme, es a dir a poc que revisem la història d'una Espanya unida veurem que en la nostra memòria col·lectiva la religió catòlica ha suposat, per a bé o per a mal, el nexa comú, mes clar, de tots els espanyols durant els últims cinc segles. Això no vol dir que tota Espanya siga catòlica, el que vull dir és que en la població ha calat un substrat de moral catòlica i costums cristianitzades barrejat amb un altre substrat de desconfiança davant la jerarquia eclesiàstica; es a dir el poble Espanyol ha demostrat ser més anticlerical que antireligiós, crec que açò és bastant evident i ha sigut tractat de distintes maneres per molts filòsofs hispanos, com ara Unamuno, Ortega i Aranguren entre altres. No és objecte d'aquesta tesi aprofundir més en aquesta qüestió sinó que caldria esbrinar si en la constitució d'un estat, existeixen elements de la tradició que han de tindre un tractament especial o dit d'una altra manera si pot haver alguna mena de fonaments prepolítics, un escenari previ que haja de ser tingut en compte si és que volem que la constitució de l'estat tinga un reforç de legitimitat, una legitimitat que pugui superar el pas del present més immediat i dote de l'estabilitat necessària la vida política. En el cas

d'haver alguna mena d'escenari previ caldria veure si la religió ocupa algun paper o hauria d'ocupar un lloc amb alguna rellevància.

Per a tractar de donar resposta, inicialment tractarem tres qüestions que emmarquen la situació en la societat occidental i europea. Ara que Europa es debat entre continuar, limitar o dissoldre la Unió Europea com a àmbit de convivència pacífica i cosmopolita, considere oportú veure les qüestions, de caràcter ètic, que poden afavorir o entrebancar el desenvolupament d'un projecte que ha permès, durant més de seixanta anys, una qualitat de vida estable i pacífica per a una comunitat de països que en els últims 500 anys ha presenciats els avanços científics i tecnològics més increïbles; ha arribat a les cotes més elevades de civilització alhora que ha protagonitzat les escenes de major violència i opressió de la humanitat. En aqueix camí de llums i tenebres, la religió, en aquest cas la religió cristiana, ha tingut un paper central i extens; per això i perquè en el debat a tres bandes entre religió, política i ètica s'ha basat el desenvolupament de la cultura occidental, considere necessari llançar una mirada a tres aspectes conflictius sobre el substrat religiós d'Europa i sobre la presència i les desconfiances que aquesta realitat suscita entre els principals promotors de la construcció europea. El món cada vegada és més menut i alhora més agressiu contra aquell que està sol, per això la interdependència entre les persones, les comunitats o els estats és una necessitat de supervivència; "es urgent (com diu Adela Cortina) fomentar les unions transnacionals, sempre que es realitzen en condicions de justícia"¹⁹ En la mateixa pàgina, un poc més endavant, Cortina ens recorda que la necessitat d'establir vincles es pot fer de dos maneres: o començant de zero, és a dir sense un vincle previ o ja existeixen vincles que "*ob-ligan*". A Europa, al menys en l'Europa on s'origina la UE, l'existència de vincles previs, relacions culturals i fins i tot el substrat religiós, encara que hi haja una gran diversitat, és més que evident, però aqueixa evidència històrica també ens parla d'una convivència no exempta de desconfiança mútua, violència i rebuig; aquelles que en un moment han pogut ser nacions germanes en altre moment han esdevingut enemigues irreconciliables. No obstant els països europeus, avui més que mai, es necessiten i necessiten fonamentar una unitat política que supere les desavinences del passat i que assegure un futur en pau i justícia. Cal buscar els vincles previs, allò que ens pot obligar a una convivència més solidària, en l'àmbit d'aquesta tesi cal analitzar si podem i devem buscar algun lligam dins de l'àmbit

¹⁹ Cortina A. , *Ètica de la raz3n c3dial*, 2^a edici3n, ediciones Nobel, Oviedo, setembre de 2007. Pg. 42

religiós; si malgrat reticències laïcistes d'alguns estats hi ha alguna mena de referència moral comuna, procedent de les tradicions religioses, que pugui ser un punt de partida per a dialogar en un idioma moral que pot tindre molts elements en comú. En aquest apartat vaig a analitzar per tant : Les dificultats per fer públic en els documents constituents de la Unió Europea la relació de la política i l'economia amb les creences dels ciutadans, els seus símbols comuns, les referències a un passat cultural tal vegada remot però encara present de manera més o menys conscient en molts ciutadans europeus (a). Per altra banda, cal reflexionar sobre el fonament i la legitimitat, cal veure si en la construcció democràtica d'un estat de caràcter occidental, com ara l'Europeu, poden aparèixer alguna mena d'elements morals previs, prepolítics, que suposen un plus de legitimitat (b). I en tercer lloc cal veure els perills que per l'amistat cívica es donen entre ciutadans laïcistes i religiosos, analitzaré *la difícil laïcitat* en paraules de Gonzàlez Faus i la difícil terminologia entre ciutadans creients i no creients, que usa Habermas per a referir-se a ciutadans adscrits a una religió concreta establida i aquells que no, i que pot portar a no poques suspicàcies i prejudicis que entrebanquen la construcció d'un estat que uns i altres diuen voler laic (c)

La força dels símbols

El set de desembre de l'any 2000, a Niza, es proclamava solemnement la “ CARTA DE DRETS FONAMENTALS DE LA UNIÓ EUROPEA”, el nou mil·lenni s'obria amb un gran optimisme per a la Unió Europea, la idea de construir una entitat supraestatal que avançara en la construcció política d'Europa semblava que estava a punt d'aconseguir-se, mentre la Unió anava creixent i creixia el nombre d'estats perifèrics interessats en afegir-se; en paral·lel, anava elaborant-se un projecte de constitució on estats i ciutadans formaven part del procés constituent. En 2004, el 29 d'octubre, els estats signaren el tractat per a la constitució europea i començava el procés de ratificació per cadascú dels estats, sotmetent-se en cada cas al mètode previst en les constitucions particulars de cada estat, en alguns casos sotmetent-se a referèndum, un procés que recordava les orientacions Kantianes sobre la pau perpètua revisades per Habermas i en les quals entrarem en un altre apartat d'aquesta tesi. Començava l'any 2005 amb bones expectatives, al menys aqueixa era la visió que els polítics dels països que primerament ratificaren la constitució, amplificats per un gran aparell mediàtic interessat en l'aprovació,

volien donar a entendre. Però l'alegria no va durar massa, el rebuig de la constitució en sengles referèndums a França i Holanda, en 29 de maig i 1 de juny del mateix any, llançaven un gerro d'aigua freda sobre tan optimistes expectatives, semblava que era el primer moment que la construcció europea trobava un entrebanc insalvable, el fracàs de França i Holanda posava de manifest la ruptura que es donava entre els ciutadans i els seus estats. A partir d'aqueix moment comencen a aparèixer amb més força els 'euroescèptics' qüestionant la legitimitat de les institucions europees alhora que s'obria un debat en molts llocs sobre la legitimitat dels polítics del propi estat alhora d'elaborar pactes; la qüestió que anava obrint-se pas era a qui obeïen els polítics, quin poder i quins interessos legitimaven una constitució on els polítics elegits pel poble signaven un tractat que després era rebutjat pels ciutadans del seu país?

El fracàs d'Holanda, un dels primers països en començar el camí per una Unió Europea que superara els conflictes anteriors, principalment econòmics, que havien arruïnat Europa, pot ser paradigmàtic del que estava passant. En un assaig presentat en una universitat holandesa²⁰ es para atenció a una serie de dades que classifica i analitza en les tres primeres parts d'aqueix treball, la primera part és un descripció teòrica del desenvolupament de la UE, en la segona part es centra en el procés d'aprovació de la constitució i el fracàs de França i Holanda on destaquen, des del meu parer, dos qüestions significatives: la desconexió de les classes polítiques respecte dels seus representats i el rebuig de les gents respecte d'una constitució que redueix en la pràctica el control polític de la ciutadania. El model de constitució on estats i poble adquirixen igualtat alhora de l'aprovació de lleis era vist en la pràctica com una perduda efectiva de la sobirania del poble a causa que en la negociació política pot produir-se un retall dels drets dels ciutadans. Seguint amb l'estudi presentat, en la tercera part, podem també veure que el rebuig venia liderat principalment, per distints motius, pels partits més extremistes del panorama polític, però la seua propaganda va ser capaç de captar el vot d'altres ciutadans que habitualment no els votarien. Els partits de dreta o extrema dreta

²⁰ Holling, Christian, *The end of the European Constitution? An analysis of the Dutch and French referendum*, University of Twente Student Theses, 2007. M'ha semblat interessant aquest treball fet per un estudiant universitari, Christian Holling, més que anar als distints anàlisis dels medis de comunicació o per professorat més qualificat pel fet que aquest estudiant, al qual no conec, presenta les característiques del model d'estudiant promocionat per la Unió Europea, un estudiant que fa el seu títol de Bachelor of public administration en la universitat holandesa de Twente, que té per adreça una ciutat alemanya i que el seu correu electrònic presenta el domini UK. , per tant, és un observador més que qualificat per analitzar d'es d'una expectativa de futur.

presentaven la bandera del nacionalisme i el partits d'esquerra esgrimien la perduda de drets socials i el deteriorament de l'estat de benestar, a Espanya Esquerra Unida estava en aqueixa línia, demanat el 'no' com a rebuig d'una Europa sotmesa a les lleis del mercat on l'economia manara sobre la política²¹ També algun partit de tendència religiosa, com ara la Unió Cristiana d'Holanda, es manifestava en contra de la constitució, i també les confessions cristianes europees, entre elles la confessió catòlica, que pel seu pes polític i la personalitat del papa Joan Pau II, mantenien un cert lideratge en les negociacions per aconseguir una major representació de la religió en la futura constitució i en el reconeixement històric del cristianisme com a una característica de la construcció europea; però sobretot, les confessions cristianes, també mantenien les seues reserves cap a un model de constitució que no tenia en compte aspectes de la persona "única, completa i indivisible, com a subjecte i artífex de si mateix [...] en el conjunt integral de la seua subjectivitat espiritual i material"²². En l'estudi també es comentava que el fracàs podria haver sigut major però alguns països solament necessitaven l'aprovació parlamentària per acceptar la constitució, moltes veus de polítics indicaven que el recurs al referèndum havia estat la causa del fracàs i que les aprovacions solament haurien d'haver sigut fetes pels parlaments nacionals. Un pensament que feia pales la deriva que els estats europeus prenien cap a un sistema que al final més que democràtic es transformaria en partitocràtic, així la ratificació per part dels parlaments assegurava l'èxit constitucional encara que fora a costa de reduir l'empenta democràtica.

Darrere de les reclamacions nacionals, polítiques o espirituals; allò que els ciutadans que votaren en contra de la constitució estaven reclamant de manera més o menys conscient eren tres característiques de la idiosincràsia Europea: La dignitat de la persona manifestada en els drets humans, en especial els drets econòmics i socials o de segona generació, i aconseguides durant segles de lluites pel reconeixement; el dret a l'autonomia legislativa, d'arrel kantiana, entesa com la capacitat dels ciutadans europeus per a donar-se i exigir-se les lleis sense intermediaris, als quals ells no han elegit. En efecte, en l'àmbit

21 Trujillo, Ramón, "Constitución Europea Antisocial", en la campaña de Izquierda Unida, *Vota jjno!! a esta Constitución Europea*, Izquierda Unida, recuperado el 24/01/2005 de www.bivipsil.org/bvs/documentos/instructivo_citas.pdf Es significatiu en aquest sentit la propaganda de Izquierda Unida de Canarias, on Ramón Trujillo, aleshores coordinador insular, presenta l'article citat en el qual es feia un repàs de tots els aspectes negatius per als drets socials, sense fer una referència explícita als problemes afegits a la particularitat de la insularitat i la situació geogràfica de les Canaries que podrien quedar encara més perjudicades.

22 Rodríguez Aisa, M.L. "Proyecto de constitución europea y patrimonio común cristiano", en *UNISCI/ discussion papers*, nº 4, Universidad Complutense, Madrid, gener 2004, pp. 1-7.

de la negociació col·lectiva determinats interessos d'una potència, les pressions dels lobis econòmics fan que en la pràctica molts ciutadans desconfien de la bondat dels acords i més encara si aquests adquirixen el rang de llei; i per últim el valor simbòlic, símbols que molts ciutadans europeus tenen en alta estima per ser els depositaris físics de la seua identitat nacional o religiosa, banderes, escuts, festes i altres tipus d'esdeveniments necessiten d'un gran respecte per a que ningú quede menyspreat; com diu Adela Cortina “ Trobar aqueixos valors que poden compartir cultures diverses, en un diàleg iniciat des d'elles, es un desafiament per a una ètica cívica, i difícil tindrà respondre a ell amb enteresa si no és *ethica cordis*²³” I és que la construcció europea com una entitat d'àmbit polític supraestatal o supranacional, més enllà de les convinences del mercat, necessita d'una autèntica ciutadania europea enquadrada en una xarxa solidària que supere l'àmbit dels estats i que done suport a una societat civil que siga el germen d'una comunitat política; “la societat civil, per la seua banda, tira ma de la noció de ciutadania com *una arma carregada de futur*, com un potent motor de revolució social en les seues distintes dimensions (política, social, econòmica, civil, intercultural, complexa, cosmopolita)”²⁴ i per què no també, afegiria jo, una ciutadania interreligiosa, les religions poden ser font de divisions, com altres aspectes de la societat, però també són un lloc privilegiat per al creixement i la pràctica de la solidaritat.

Mentre la Unió Europea ha sigut una mena de club econòmic preocupat en que tots els estats membres i les seues societats es desenvoluparen de manera harmònica, moltes vegades a costa que els països rics pagaren el desenvolupament dels pobres a canvi de mantenir un espai de mercat privilegiat, la Unió, aleshores Comunitat, era vista com un mercat amb oportunitats per a tots o al menys per a una majoria de la ciutadania. Donar el pas cap a la unió política necessitava d'alguna cosa més, el pes del mercat sobre la política es veia massa evident, per això la construcció Europea com una entitat política de caràcter supranacional ha de necessitar al menys d'un contracte social fet entre ciutadans i ciutadanes en peu d'igualtat, cal construir una “ciutadania econòmica[perquè] Ser el propi senyor en allò polític quan s'és vassall en les qüestions econòmiques, és, en realitat impossible”²⁵. Abundant en la qüestió, el fracàs de la constitució europea, sembla evident que una unió muntada entre estats i ciutadans no deixava de ser preocupant per la manca

23 Cortina, A. *Ética de la razón cordial*, ediciones Nobel, Oviedo, 2007, pàg. 27. (La traducció del castellà, com d'altres textos al llarg d'aquest treball, és responsabilitat meua)

24 *Ibidem*. Pg 28

25 *Ibidem*. 29

d'asimetria; en efecte, mentre els ciutadans podrien entendre's o veure's com iguals, no passa de la mateixa manera amb els estats, on hi ha estats poderosos amb capacitat d'imposar les seues normes als altres més febles, com estem veient en aquests temps; per tant, en moments de crisi es fàcil que els ciutadans d'uns països queden indefensos davant les exigències d'uns altres, minvant així les exigències de justícia; i és que, seguint el raonament d'Adela Cortina "... qualsevol teoria que entenga la justícia i l'obligació moral com instruments al servei d'interessos premorals [el manteniment de la vida i la propietat o com en el cas de la construcció europea que començà amb l'interès d'evitar més guerres mundials que solament produeixen l'empobriment de tots i altres raonaments semblants ...] resultarà molt difícil [en temps de crisi] convèncer els poderosos que eixiran guanyant en la cooperació, si no al curt, si al mig i al llarg termini [i atès què les democràcies occidentals estan sotmeses al curt termini d'unes eleccions cada poc temps] Resultarà molt difícil persuadir a aquells que es creuen autosuficients que els interessa comptar amb els altres²⁶" Podem pensar que la constitució ja naixia fracassada per això els països que pogueren optaren per la seua aprovació en seu parlamentària per tal d'evitar l'evident fracàs de la representació personalitzada en la classe política.

Podem dir que en els aspectes de fracàs relacionats amb la igualtat i l'autonomia dels ciutadans molts observadors qualificats anaven advertint mancances democràtiques en el procés, però en els aspectes simbòlics, la unió havia anat sent bastant prudent, en l'elecció dels seus símbols i en buscar una narració comuna que dotara la ciutadania europea d'un patrimoni comú que tot i reconèixer les seues divergències i problemàtiques històriques també posava l'accent en tot allò que ens unia. En aqueix sentit la Unió ja portava molt temps promocionant l'encontre d'estudiants, empresaris, sindicats... per tal de fer visible que podíem ser alguna cosa més que un club econòmic, es tractava de generar una amistat cívica entre els ciutadans europeus. En en aqueix relat comunitari, pense que ha sigut un èxit l'elecció de l'himne, l'himne de l'alegria a sigut acceptat com a música europea des del principi i amb molta facilitat, l'himne ha sigut utilitzat en versions diferents i per distints autors i en diferents àmbits²⁷. També l'elecció de la bandera ha tingut bastant èxit de tal manera que en la majoria de països membres forma part obligatòria del protocol simbòlic, encara que la bandera presenta trets marcadament

26 *Ibíd.* 67

27 Basta recordar a Espanya la versions de Miguel Rios, però altres compositors han usat aqueix himne de moltes maneres, fins i tot ha sigut usat per grups juvenils, en els seus cançons, en celebracions religioses ...

religiosos²⁸ i presenta certa semblança amb la bandera del moviment paneuropeu²⁹, un moviment que es situa en l'origen de la construcció europea i que els seus principis principals junt al pro-europeisme són el liberalisme, l'estat de dret, la responsabilitat i la justícia social i el cristianisme tot i reconèixer les aportacions jueves i musulmanes a la cultura europea³⁰ Un programari, el de la Unió paneuropea, que elabora un relat ideològic més directe per a la formació d'un patriotisme europeu perquè replega clarament els valors del pensament europeu de manera integral, així justícia social, cultura, religió i drets humans són marques identitàries que una ampla majoria de ciutadans europeus poden sentir com a pròpies, fins i tot alguns ateu, com ara Compte Sponville que defensa en algunes de les seues obres una necessitat d'educar l'àmbit espiritual de la persona, defensa la fidelitat al passat històric i religiós, “com això que queda quan s'acaba la fe” i fins i tot reconeix la creu com “un símbol genuí de la cultura occidental³¹”.

La creació d'una ciutadania democràtica amb un vincle amb suficient força, necessita de relats inclusius de la realitat, relats que sense amagar les diferències opten per magnificar aquelles coses que poden millorar la unitat dels ciutadans, com tractarem més endavant, el vincle, tal i com replega Adela Cortina en *Alianza y contrato*, pot ser de dues maneres o el contracte Hobbesià o l'aliança fruit del reconeixement inclusiu i per aconseguir això han de treballar conjuntament la política, l'ètica i la religió. Sense entrar, de moment, en el fort debat i oposició d'alguns països, o millor dit els polítics representants de França i Bèlgica en la comissió encarregada de la redacció de la constitució, a fer referència explícita, no ja al cristianisme, si no fins i tot al nomenament de la innegable herència religiosa de Europa³² deixaven la narració simbòlica i sensible que apareixia en el projecte de constitució europea sense força davant de les narracions disgregadores dels

28 La bandera de la unió europea fons blau amb 12 estrelles en el centre té distintes simbologies que conscient o inconscientment la aproximen al judaisme, pel nombre d'estrelles, però també al cristianisme en general perquè en l'apocalipsi de sant Joan descriu així “ Llavors aparegué al cel un gran senyal prodigiós: una dona que tenia ,el sol per vestit, amb la lluna sota els peus, i duia al cap una **corona de dotze estrelles** “ **ap. 12,1.** una bandera blava, color simbòlic del cel, i una corona de 12 estrelles evidentment són la bandera europea que li dóna un caire totalment cristià, si a més la dona de l'apocalipsi la reconeixem com la Mare de Déu, la referència catòlica és innegable.

29 La bandera d'aquest moviment originalment era una bandera blava en el seu centre un cercle groc amb una creu, posteriorment afegiren les dotze estrelles

30 “*Christianity is the soul of Europe. Our mission is characterized by the Christian image of man and the rule of law. By calling on European community values, the Pan-Europa Union opposes all tendencies which erode the intellectual and moral force of Europe. It respects the contribution of Judaism and Islam for our mental and cultural development, something in which they inseparably share*” fragment del programa de l'unió paneuropea <http://www.paneuropa.org/> .

31 Compte-Sponville, Andre, *La feliz desesperanza*, Paidós, Barcelona, 2008.

32 Rodriguez Aisa, M.L. Op. cit.

euroescèptics i a més reforçaven, per contrast, la idea de l'Europa dels mercaders que tant de rebuig generava en gran part de la societat civil.

“La història humana pot llegir-se com una gradual ampliació d'un *nosaltres* d'un conjunt de gentes que es reconeixen entre si com autèntiques interlocutores”³³ Occident contempla en el seu ideari la concepció del ser humà com a individu, persona, depositari de la dignitat humana que necessita del procés de socialització, hi ha un deute de l'individu amb la resta de la comunitat a la qual necessita des del seu naixement per al seu desenvolupament vital. Es en el procés de reconeixement mutu on es va ampliant la possibilitat de cooperació per a la creació d'estructures socials que donen lloc a les institucions polítiques; de les quals, l'estat és aquella que fins ara manté la màxima expressió de la sobirania que una comunitat exercís sobre un territori, i que a més regulen la convivència entre els membres d'aqueixa comunitat. Per arribar a una comunitat política, de caire democràtic, on tots els membres reben el nom de ciutadans i es reconeixen iguals, al menys davant de la llei, no s'aplega directament des de l'estat de naturalesa, sinó que es dona un procés basat en la creació d'obligacions “*ob-ligatio*” dels individus, entre ells i cap a la comunitat, que són fruit de les lluites pel reconeixement entre aquells personatges, visibles, que detenen el poder davant de la resta del poble que viu a la seua “*fide*” com a súbdits invisibles. Arribar a un estat que pugui garantir la visibilitat de tots els ciutadans en peu d'igualtat i que pugui mantenir la seua comuna sobirania, necessita d'un procés de verbalització de les normes que regulen la convivència, un procés comunicatiu que gaudisca del màxim consens entre els ciutadans i al qual podem anomenar procés polític. La qüestió és si aqueix procés es pot donar de manera espontània o pel contrari necessita d'anar fixant fonaments per a la convivència; és a dir, abans de la constitució d'un estat cal reconèixer alguna mena de fonaments previs que puguin garantir, facilitar o preservar el consens necessari per al desenvolupament polític futur d'aqueix estat?

Fonaments prepolítics de l'estat

Són antigues les discussions sobre el fonament de les comunitats polítiques, allò que és font de legitimitat per a que els habitants d'un determinat espai físic s'obliguen a acceptar les normes, les lleis, elaborades per tots d'acord amb unes determinades regles de

33 Cortina, A.. *Ética de la razón cordial*. Op.cit. pàg. 168

formació i control, si a més parlem que aqueix fonament pot estar en un estadi anterior a la relació política els desacords al voltant de la qüestió són molt significatius.

En la tradició occidental hi ha des d'antic un especial interès en la legitimitat del poder, quan, i en nom de qui, algú pot exercir el poder sobre altres i més concretament quan una col·lectivitat està legitimada per a sotmetre a unes lleis als individus que la componen. En el camí de la recerca de la legitimitat la religió i la raó han disputat entre si, i moltes vegades de manera antagonista i violenta, la seua exclusivitat en el control del poder i en la capacitat d'obligar els individus d'un estat al sotmetiment a la llei. La Pau de Westfàlia que semblava posar fi a les guerres de religió, només va ser un tancament en fals que personalitzava el poder de l'estat en un individu, recolzat en una sèrie de drets dinàstics i per un grup de privilegiats, el qual decidia, segons la seua raó o creença, la norma, la llei i l'àmbit d'allò que era privat o públic. Les societats quedaven així fortament tancades dins de les fronteres d'un estat on l'expressió atribuïda a Lluís XIV "l'estat soc jo" manifesta clarament el sentit de les classes dirigents que mantenien tota la nació en condicions de vassallatge, on els súbdits no tenien més remei que pensar i actuar segons manara el rei arribant en la pràctica a una situació de monisme materialista on els aspectes espirituals quedaven en mans de la voluntat reial. No obstant, i encara que el papat es veia com el gran perdedor de Westfàlia, la idea del dualisme, defensat sempre per l'església Catòlica, no moria en la ment dels europeus, així la frase atribuïda a Pedro Crespo, l'alcalde de Zalamea, per Calderón de la Barca "al rey vida y hacienda hay que dar pero el honor solo es de Dios" replega el dualisme inserit en l'Esperit europeu, i en aquell moment occidental, pel qual sempre s'ha buscat una distribució de la legitimitat entre allò que és del "Cesar", o l'aspecte material de les relacions socials; i allò que és de "Déu", entès com l'aspecte espiritual capaç de lligar, o com diu Adela Cortina "Ob-ligar," a les gents a viure pacíficament en comunitat.

Sobre el fonament de l'estat democràtic de dret, producte d'un procés de secularització del poder, han hagut distintes aportacions i des de distintes disciplines, però als efectes d'aquest treball cal parar atenció a un debat, de caire eminentment intel·lectual, no obert al gran públic, però amb una suficient repercussió mediàtica, que es va mantindre en gener de 2004 entre J.Habermas i J. Ratzinger en l'Acadèmia Catòlica de Baviera³⁴. Un debat al voltant dels fonaments prepolítics de l'estat que ambdós intervinents situaven en

34 Habermas J. ; Ratzinger J. *Dialéctica de la secularización*, Encuentro, Madrid, 2006.

les possibilitats de l'estat democràtic secularitzat per a mantindre el poder legítim necessari per si mateix o si havien qüestions prèvies que fonamentaven de manera fefaent l'ús d'eixe poder. Donada les característiques intel·lectuals i personals dels participants, un filòsof de gran prestigi i un teòleg, aleshores responsable de la cura de l'ortodòxia catòlica, ambdós alemanys i en uns límits d'edat no gaire diferents, el debat portava un cert paral·lelisme acabant al final en les relacions entre ciutadans creients i no creients o el gran problema filosòfic del cristianisme de la relació entre raó i fe. Aquest debat l'analitzarem en diverses parts d'aquest treball, perquè conforma una referència obligada en la problemàtica que es desenvolupa al voltant de la religió en l'espai públic.

Habermas pren la paraula, el primer, presentant un dubte ¿fonaments prepolítics de l'estat democràtic? aqueixa serà la primera qüestió que cal plantejar és a dir, si l'estat liberal i secularitzat es nodreix de supòsits normatius que ell mateix no és capaç de garantir? Qüestió d'Ernst- Wolfgang Böckenförde de la qual Habermas en fa ús per començar el seu debat amb J. Ratzinger i que permet acotar la discussió al voltant d'un model d'estat que es pretén modern i universal, no obstant això, caldria veure la validesa d'aqueixa pretensió, caldria veure si l'única opció de construcció d'un estat democràtic pot vindre de la seua construcció com estat liberal i secularitzat o això es pot aconseguir sense aqueixes premisses; de la resposta dependria la possible universalització de la qüestió o caldria deixar-la en un àmbit geogràfic limitat.

En principi donarem per vàlid que els estats europeus que intenten construir un model d'unió supranacional pertanyen al grup d'estats liberals i democràtics, a partir d'ací caldrà respondre la qüestió de si aquest model d'estat es deutor de concepcions prèvies, de caràcter ètic o religiós o si amb els seus propis pressupòsits es capaç de garantir l'evolució normativa autònoma neutral amb les diferents concepcions del món. Aqueixa qüestió no preocupa des d'altres perspectives com la de Rawls atès que ell parteix d'una situació fàctica de pluralisme. Com hem vist en punts anteriors, sembla que en el món del pensament occidental hi han diferències subtils en el plantejament dels fonaments i origen de l'estat depenent de la concepció Nord-americana o la concepció continental europea, és normal que per a un filòsof americà el punt de partida siga una societat que es va constituir des de la pluralitat, davant d'una altra que ho fa des d'una presumpta ruptura amb el passat.

El problema que es planteja és el de la legitimació de l'estat en l'ús de les seues

prerrogatives com legislador per a una comunitat amb una pluralitat sobrevinguda i creixent, en efecte, l'estat modern europeu a diferència del Nord-americà es construeix a partir de tradicions antigues i barrejades que han donat lloc a una idiosincràsia secular que a partir de la il·lustració i més encara a partir de la revolució francesa ha anat diversificant-se interiorment, moltes vegades a colp de revolució, també per influències de l'època colonial o imperial i més modernament per la inserció en un món globalitzat. La qüestió que ací ens preocupa és: si una col·lectivitat amb aquestes característiques té algun deute amb el passat, això que Habermas anomena "tradicions ètiques vinculants"³⁵, i que comporten una mena d'obligacions col·lectives amb els ciutadans que abans de nosaltres participaren i se sacrificaren d'una banda o altra en la creació de la realitat nacional que dóna suport a l'estat? Per altra banda caldria preguntar-se si, és suficient el contracte social, un contracte sotmès a un compliment de mètodes i procediments, per assegurar l'estabilitat normativa, és a dir, per mantindre l'estabilitat constitucional necessària per al manteniment de la cohesió social? Si de cas la crida a una suposada solidaritat nacional com a base del consens, allò que en el trilema liberal estaria en el camp de la fraternitat, és garantia suficient per al compliment del pacte per part de tota la societat, nousvinguts inclosos?³⁶ Habermas es manifesta escèptic enfront de qualsevol crida metafísica en la qual basar l'estabilitat normativa, vist que qualsevol pressupòsit d'aquesta mena és factible que caiga en el procés de secularització de la societat, és a dir, d'un procés al final del qual no és pot atendre cap pressupòsit com a fonament normatiu, o dit d'una altra manera, no és pot validar en cap cas una norma per mor d'un consens fàctic, d'un consens anterior. Podríem entendre que la validesa d'una norma en una societat postsecular o postmetafísica la dóna el consens basat en el millor argument esgrimit per qualsevol dels afectats en el moment de la seua aplicació.

Més endavant ampliarem aquest concepte de l'ètica discursiva, per ara direm que és evident la dificultat d'un consens elaborat universalment per tots els afectats. Els ciutadans acudeixen al discurs amb el seu propi bagatge intel·lectual construït moltes vegades dins d'una comunitat i amb una idea comprensiva del bé prèviament definida,

35 *Dialéctica de la secularización*, Op. cit. 25

36 Al parlar de nousvinguts no em referisc solament als immigrants o a aquells ciutadans d'estats aliats que vinguen a conivir amb nosaltres, ni solament als propis nacionals que per efecte de la passada colonització imperialista han vingut de procedència cultural i religiosa diferent; al parlar de nousvinguts també cal entendre a les noves generacions que poden no sentir-se implicades, quan no rebutjar clarament el llegat de les anteriors generacions.

sigués aquesta religiosa o secular, d'ací la qüestió de Habermas: Quines disposicions col·lectives i quines expectatives normatives deu exigir l'estat liberal als ciutadans creients i no creients en les seues relacions mútues? Aquesta pregunta és pot fer d'una altra manera, què pot esperar un ciutadà, quins són els límits que ha de respectar, al presentar-se en l'espai públic del discurs per a que el seu argument pugui ser considerat?

Tornant a la qüestió de la legitimació, Habermas aposta per un estat liberal fonamentat en la tradició del republicanisme Kantià, del qual caldria ressaltar tres qüestions: en primer lloc aquest model d'estat diu no justificar els fonaments normatius de la seua constitució democràtica en raons de caràcter metafísic o religiós; en segon lloc aquest model d'estat té una visió neutra de la concepció del món i en tercer lloc, encara que no ho diga expressament en aquest text, el republicanisme Kantià es caracteritza per l'autonomia de les gents que el componen per a ser legisladors de si mateix baix la sola llum de la raó, es a dir aquest model d'estat és autònom de qualsevol altre poder en la seua tasca legislativa, la ciutadania democràtica és una mena de poble d'autolegisladors, en definitiva el model d'estat que defensa Habermas té tres característiques imprescindibles: l'autonomia , una cosmovisió neutra a qualsevol cosmovisió i consegüentment la seua legitimitat és de caràcter postmetafísic³⁷, totes tres estan fonamentades en la filosofia profana dels segles XVII i XVIII. És a dir l'estat modern que ací es defensa procedeix de la il·lustració i es consolida en el temps com a conseqüència d'un procés revolucionari de destrucció de l'antic règim, que és desenvolupa al llarg dels segles XIX i XX coincidint amb un procés de secularització que desemboca en una societat moderna totalment postsecular. Encara que Habermas condescendeix que en la tradició cristiana, concretament en l'escolàstica catòlica també es dona un procés de secularització a partir de la "*lumen naturale*" que permet una fonamentació autònoma de la moral i el dret, o al menys no hi cap obstacle per a que així siga.³⁸

Per últim contextualitza la seua hipòtesi en una ètica formal postkantiana que tindria punts en comú amb l'ètica material dels valors, una velada referència, des del meu punt de vista, a Max Scheler, i en un àmbit sociològic pragmàtic capaç d'elaborar normes racionals per a les situacions viscudes. Dins d'aquest context les qüestions que Habermas entén que cal explicar com a tasca central del seu discurs són :

37 *Dialéctica de la secularización*, 27

38 *Ibidem*. 28

La legitimitat del procés democràtic com a procediment per a establir un dret legítim, és a dir, d'es d'una perspectiva formal: de quina manera la democràcia permet la formació inclusiva i discursiva de l'opinió i la voluntat, entenc jo que pública, amb garanties de racionalitat? I des d'una perspectiva material, com el concepte de democràcia i els Drets Humans són els garants d'una elaboració legítima del dret constitucional? Podem esbrinar d'aquestes dos qüestions que Democràcia i Drets Humans constitueixen un a priori en la fonamentació de l'estat.

En l'evolució de l'estat modern ha sigut important el concepte de sobirania: del príncep, de la nació, del poble, de la pàtria..., de tal manera que ella era el valor del qual emanava la garantia de legitimitat de la constitució de l'estat; en efecte, des d'una perspectiva positivista de l'orde constitucional, segons Habermas, aquest necessita d'una fonamentació prèvia en els valors d'una comunitat preexistent. No obstant si entenem la constitució com una elaboració a partir d'un procediment democràtic no cal cap "substància ètica prèvia", tornant així a una concepció formal de l'ètica en la fonamentació de l'estat, "la formació procedimental inspirada en Kant reposa en una fonamentació autònoma, racionalment acceptable en les seues pretensions per a tots els ciutadans, a partir de principis constitucionals"³⁹ La constitució democràtica, per tant, no necessitaria, en principi de legitimació externa a si mateix.

Dels ciutadans religiosos o amb idees comprensives del bé cal esperar que entenguin el límit de les seues llibertats i deures i per tant, que han d'estar sotmesos a la llei. No obstant cal veure si l'elaboració de la llei és realment fruit d'un procés democràtic que atén a un autèntic procés d'autonomia dels ciutadans perquè en el procés de dissolució psicològica de la publicitat i en la formació d'identitats en una societat postmoderna, tendent al relativisme, es dona la sospita de falta d'autonomia dels ciutadans agrupats cada vegada més en grups d'interès que no es plategen la necessitat de la seua racionalització, el que pot produir el fenomen de "desencarrilament" que adverteix Habermas com un dels perills de la societat democràtica. Per tal d'evitar aqueixa situació és important que els ciutadans adopten una actitud proactiva en favor " dels seus drets de comunicació i participació" i en la pràctica de les virtuts polítiques mínimes pel manteniment de la democràcia; la qual cosa exigeix una ciutadania de qualitat inserida "en una societat civil que viu de fonts espontànies o si es vol prepolítiques" (entre les quals

39 Ibidem. 30

no es pot descartar fonts religioses)

Les amenaces a la societat democràtica també poden vindre des de l'exterior de l'Estat des d'una "dinàmica política no controlada de l'economia globalitzada i de la societat globalitzada" a més d'una economia de mercat que escapa en molts casos de les normes de l'estat o les condiciona o les estableix inclús contra els drets dels ciutadans, la qual cosa provoca un replegament de la societat a l'àmbit privat, una despolitització de la ciutadania i una gran decepció que recorda l'afirmació d'Ortega quan deia que la societat espanyola i europea estava desmoralitzada, paraules que recorden una societat d'entreguerres. S'aprecia en el discurs de Habermas una ombra de pessimisme com la d'aquell que sap el que cal fer per a la construcció d'una societat democràtica i a quina forma deu atendre per aconseguir estabilitat i cohesió social i veu com va adoptant una deriva cada vegada més allunyada dels ideals democràtics, liberals i il·lustrats.

Advertida per Habermas la possible dificultat de participació en peu d'igualtat i autonomia en l'elaboració de les lleis per part dels ciutadans amb unes determinades idees comprensives del bé i en especial d'aquells ciutadans per als quals la fe és font de raons, caldrà analitzar les relacions entre raó i fe.

Des d'una perspectiva postmoderna les crisis de la democràcia no són causa de l'esgotament de les "potencialitats de la raó" sinó el "resultat lògic d'un programa de racionalització espiritual i social destructiu en si mateix"⁴⁰ i és que des de finals del segle XIX i al llarg del segle XX no han sigut pocs autors els que han fet veure que la raó per si mateix pot tornar-se un entrebanc per a aquells ciutadans poc avesats al seu ús, i que han anat donant més importància a les emocions com a element rector de les vides de molts d'ells, així Goleman ens parlarà d'una mena d'intel·ligència de les emocions que ha tingut gran predicament en les teories educatives dels últims temps. L'enfrontament raó – emoció ha anat decantant-se en les societats postmodernes en favor d'allò emocionant i no és difícil veure justificar conductes poc raonables en polítics del propi abast ideològic i mostrar-se alhora totalment intransigent amb els mateixos comportaments en polítics de postures ideològiques contraries. Habermas reconeix, de manera indirecta, el paper que les tradicions cristianes, concretament la Catòlica, tenen en el procés de racionalització de les emocions, no obstant això, fa veure la dificultat que ha tingut al llarg dels últims

40 Ibídem. 37

segles amb el pensament de l'humanisme, la il·lustració i el liberalisme polític⁴¹; malgrat tot, les religions, en general, han permès la canalització de moltes emocions llunyanes a la raó, per això hi ha una tendència a considerar “ l'orientació religiosa cap a una referència transcendent...” com una possibilitat de traure d'aquest punt mort al desenvolupament racional de les societats modernes a partir d'una teologia filosòfica d'arrel Hegeliana.

No obstant Habermas és més partidari d'una raó conscient dels seus límits, la seua fal·libilitat i la seua fragilitat dins “del marc diferenciat d'una societat moderna”⁴² com a mètode de delimitació entre el discurs públic de caràcter secular, “que és pretén universal”, i el discurs religiós que depèn de veritats revelades que solament poden ser comprensibles per aquells que comparteixen la mateixa fe o han crescut en un entorn sociocultural fortament marcat per aqueixa fe. Però la raó així expressada no pretén fer de jutge de la veritat o la falsedat en els “continguts de les tradicions religioses” entès que això atemptaria contra el respecte i “l'atenció que es deu a les persones i a les formes d'existència que visiblement extrauen la seua integritat i la seua autenticitat de conviccions religioses”. Afirmació que recorda el paper que sant Tomàs atribuïa a la filosofia respecte de la teologia, i que en un món plural, la filosofia, hauria de servir d'instrument d'aprenentatge i traducció dels continguts semàntics de les religions a un llenguatge secular i del qual Habermas dóna bon compte de gran quantitat de conceptes normatius de gran rellevància en el món occidental, com ara: “Responsabilitat – autonomia – justificació, Història i memòria, reinici – innovació – retorn, emancipació i èxit i d'altres”, per no nomenar el paradigma de la fonamentació del contingut màxim de la dignitat humana en l'àmbit occidental que extrau de la concepció de l'home com imago Dei; la filosofia va transformar aqueixos conceptes, els va secularitzar però no va esgotar el seu significat original.

Habermas va diagnosticar tres medis per a la integració social en societats postseculars: El mercat, el poder de l'administració pública i la solidaritat social producte de la vida de la societat civil, però es veu com els dos primers, sobretot des de la disminució de l'estat de benestar a Europa, van expulsant el tercer i en conseqüència “expulsen una coordinació de l'acció que passa per valors, normes i un llenguatge orientat cap a

41 Ibidem. 37

42 Ibidem 40

l'enteniment mutu⁴³ podem entendre que el mercat i l'administració han adquirit un poder que supera les possibilitats de control dels estats creant al si de la ciutadania un desconcert i recel que va en contra de la necessària cohesió social que permeta el desenvolupament harmònic de l'estat democràtic. És interès, per tant, de l'Estat adoptar un comportament de protecció de totes les fonts de cultura “que alimenten la consciència de les normes i la solidaritat dels ciutadans”. Vull aportar en aquest punt, com en els “descarrilaments” de les societats comunistes han sigut les esglésies en alguns casos , la Catòlica en el cas de Polònia i l'Ortodoxa a Rússia, les institucions visibles que han permès suportar a la població les penúries d'una societat en procés de corrupció i han donat estabilitat suficient als estats per a poder fer un traspàs cap a models constitucionals més estables; mentre que en molts estats postcoloniais, i d'altres de l'àmbit socialista com ara les comunitats balcàniques, sense tradició religiosa suficientment assentada o amb una diversitat no resolta, els atacs contra la població civil de manera indiscriminada per part d'uns grups de poder, que reproduïen moltes vegades les diferències tribals tradicionals, han provocat en les últimes dècades escenes que han ferit la sensibilitat del món occidental retrotraient la consciència europea a temps no molt llunyans en què el nostre continent estigué capficat en les pitjors conteses què la humanitat guarda en la seua memòria.

La realitat de la societat occidentals és que la religió, malgrat la pressió laïcista que s'amaga darrere dels processos de secularització, continua sent una font per a la construcció de la identitat i un referent ètic per a molts ciutadans, de tal manera que per ara “la societat conta amb la perpetuació de les comunitats religioses”⁴⁴ No obstant una societat postsecular ha de comportar-se neutral davant de ciutadans creients i no creients , no deu reconeixement públic a cap cosmovisió comprensiva del bé, siga de procedència religiosa o no, aquest tipus de societat atén de manera fonamental l'estructura formal de les relacions entre ciutadans facilitant la construcció, “de forma reflexiva”, d'una consciència pública en evolució mitjançant l'aplicació d'un mètode comunicatiu que permeta a poc a poc transformar en aqueix procés les mentalitats “tant religioses com profanes”⁴⁵ Un procés que, com diu Habermas, supose un “aprenentatge complementari” on les parts es prenguen “en serios mútuament, per motius cognoscitius,

43 Ibidem.42

44 Ibidem. 43

45 Ibidem. 43

les distintes aportacions als temes controvertits de l'actualitat". D'açò podem entreveure que una societat postsecular a l'estil habermasià només ha de preocupar-se de dotar de forma democràtica a les relacions entre els distints grups de ciutadans, creant-se el fons a partir de les aportacions cognitives en un procés de comunicació que encara que no ho diga expressament hauria d'estar orientat per una ètica discursiva que buscara consensos de contingut, estables, que anaren més enllà d'una tolerància basada en un simple *modus vivendi*.

Per últim caldria veure com hauria de procurar-se la relació entre ciutadans creients i no creients i com hauria de procurar-se la participació política de les distintes confessions religioses o dels ciutadans religiosos agrupats en esglésies, federacions o associacions; la qual cosa no deixa de ser bastant complicada i possiblement la terminologia usada per Habermas per a la seua classificació no siga del tot adequada. En efecte, la classificació dels ciutadans en funció de la seua fe pot resultar equívoca perquè podria semblar com que els creients no son capaços de l'ús de la raó o que aquesta dóna un estatus, com a ciutadà, diferent als no creients, per altra banda podria semblar també que els ciutadans no creients només usen la raó per al discerniment de les seues decisions vitals, la qual cosa no pot estar més lluny de la realitat, al parlar de no creients caldria especificar en quina cosa no creuen i si aqueix no creure no és més que una creença negativa, per això caldria parlar més de les relacions entre la fe dels ciutadans i el seu saber secular, es a dir un ciutadà pot tindre unes creences definides i alhora pot fer perfectament ús de la raó pel seu discerniment vital, fins i tot l'escolàstica cristiana està tradicionalment capficada en el discerniment racional de les veritats revelades, tal i com Habermas dóna per cert que "l'escepticisme radical de la raó és aliè per naturalesa a la tradició Catòlica"⁴⁶. El discurs occidental eixit d'un debat, quan no enfrontament virulent, entre la religió cristiana i la filosofia que ix de la Il·lustració es capaç, en alguns moments, de reconèixer l'ús de la raó en les religions de l'àmbit judeocristià, però pot tindre dificultats per comprendre el desenvolupament racional en altres religions, les filosofies de les quals queden allunyades de la nostra tradició humanística i filosòfica; la qual cosa no qualifica a la racionalitat occidental per a negar l'estatus de racional a altres ciutadans que s'identifiquen amb idees comprensives procedents d'altres tradicions. En aqueix sentit els ciutadans per naturalesa construeixen la seua identitat, qüestió que tractarem més endavant, a partir de

46 Ibidem. 37

la racionalització de les seues creences i és tasca de les societats democràtiques facilitar llocs d'encontre on la raó servisca d'instrument de comunicació i traducció de les distintes doctrines comprensives, un paper que hauria d'adjudicar-se a la filosofia com a "*ancilla theologiae*" d'una mena de teologia pluri-religiosa.

Per l'època del debat, Habermas, havia estat treballant de manera profunda el tema de la religió i les relacions entre raó i religió en la seua obra *entre naturalisme i religió* intentant un discerniment entre les relacions de les religions, en especial les més dogmàtiques, i les imatges naturalistes que anaven poblant el pensament occidental com una de les conseqüències del procés de secularització una qüestió que abordarem en un altre moment. La relació entre ciutadans "creients i no creients" i la presència de la religió en la vida pública, no obstant això, continuarà ocupant en els últims anys un lloc especial en el pensament de Habermas, així en 2009 publicarà una reflexió i obrirà un debat sobre la qüestió en *Carta al Papa* i participarà en altres debats amb diferents intel·lectuals sobre la presència de la religió en l'espai públic, com per exemple el replegat per Eduardo Mendieta i Jonathan Vanantwerpen al 2011 en el seu treball *El poder de la religión en la esfera pública*; un encontre amb intel·lectuals de la talla de Taylor, Butler i West on es "reexaminen, reelaboren i replantegen" les categories d'allò secular i allò religiós. Tot i que considere, com he manifestat abans, que la distinció entre ciutadans creients i no creients no és gaire adequada, sembla que cada vegada més, en el debat públic es busca aqueixa distinció en funció del motor de l'acció pública d'alguns ciutadans als quals se'ls anomena creients per extraure els valors per al creixement personal i per a l'acció a partir d'una fe concreta i transcendent enfront d'altres ciutadans que participen, de manera inconscient moltes vegades, de creences difoses de caràcter indefinit, en la majoria de vegades, entre la transcendència o la metafísica i la immanència⁴⁷ existint un nombre que es defineix clarament ateu, la qual cosa no deixa de ser una mena de creença de tipus negatiu, l'ateu

⁴⁷ "Global religious and Diversity", en *Pew Reserch Center*, recuperat el 4/4/2014 de <http://www.pewforum.org/2014/04/04/global-religious-diversity/>
Fundación Atman, *Las religiones en el mundo*, recuperado en 25/10/2005 de recursos.cnice.mec.es/religione/cas/index_alumno.htm

Les estadístiques de la fundació Atman i la fundació Pew forum coincideixen, amb poques diferències, que en l'àmbit occidental hi ha un 15% de persones que no es reconeixen com a pertanyents a cap religió mentre que el nombre que es declara ateu a penes supera el 5%. Si comparem amb altres estadístiques com ara en el baròmetre de la Unió Europea de 2002 podem veure que en l'àmbit de la Unió hi ha gran diversitat al respecte de les creences, però de les dades obtingudes podem deduir una fàcil regla per a aquest estudi: el 50 % del ciutadans europeus tenen una creença definida de majoria clarament cristiana, el 25% tenen una creença difosa i el 25% restant no creuen ni solament s'ho plantegen o són manifestament ateus en un percentatge del 8%, donant-se una tendència segons la qual sembla que va disminuint el nombre de creients definits i augmenta la indefinició.

“no creu” en Déu i nega de manera quasi militant la seua creença. El problema d'aquesta classificació es troba, al meu parer, en associar el grup de creients religiosos com antagonista de l'altre grup que se sol adjudicar el nom de laic, de tal manera que al reclamar el títol de laic per a l'estat democràtic s'esta expulsant, nominalment al menys, a aquells que tenen una consciència creient, generant-se una confusió de termes entre laic, laïcista i laïcitat que complica la convivència entre uns i altres.

La dificultat de la laïcitat, com a terme i definició, la tractarem més endavant però ara seguirem al voltant dels fonaments morals i prepolítics de l'estat democràtic des de la visió de Ratzinger, abans de ser anomenat Papa de l'Església catòlica, que és l'encarregat de donar la rèplica a l'exposició de Habermas.

La seua intervenció la realitza al voltant “d'allò que cohesiona el món. Les bases morals i prepolítiques de l'estat”. El futur papa Benet XVI planteja la seua intervenció a partir de tres qüestions:

- a) La interrelació entre els “espais viscuts”⁴⁸ dins d'un món globalitzat
- b) El poder desenvolupat per l'home capaç de la seua autodestrucció
- c) El desgast que es produeix en les certes ètiques de les distintes cultures en l'encontre multicultural.

D'açò es deriva una dificultat en descobrir el “Bé”, dificultat que la ciència i el mètode científic, tot i aportar elements innegables en la destrucció de les imatges del món, no pot per si mateix resoldre. D'ací la responsabilitat de la ciència i la filosofia per separar allò que és científic del que no ho és i apareix moltes vegades lligat, una referència de Ratzinger que sembla apuntar a l'ús de la ciència i la interpretació dels seus resultats en funció d'interessos que superen l'àmbit d'allò estrictament científic o dit d'una altra manera d'un “és” no es deriva un “deure” immediat; una crítica clara a la pretensió d'una ètica universal, basada en la ciència, demanada per alguns autors des de perspectives positivistes, o en la fusió de religions o ideologies demanada per altres autors i activistes religiosos com ara H.Kung.

Una primera aproximació al Bé, com allò que pot donar legitimitat a un sistema polític que vulga regir la vida d'un estat i que, per tant, ha d'estar com objectiu de qualsevol sistema

48 *La dialéctica de la secularización* Op. Cit pp. 51 i 52

que pretenga ser democràtic, seria el control de la força pel dret. No pot haver autèntica llibertat si hi ha la mínima possibilitat de coacció d'uns ciutadans sobre altres que no estiga adequada a dret. Per això sembla que l'estat de dret és la base perquè pugui desenvolupar-se una societat d'hòmens i dones lliures. Però això obri una primera qüestió al voltant del "naixement del dret i quina deu ser la seua naturalesa"⁴⁹ Ratzinger respon amb tres característiques:

a) El Dret ha de ser expressió de la justícia i no d'interessos particulars, sobretot dels interessos "d'aquells que posseeixen la capacitat d'establir-lo"⁵⁰ i jo afegiria d'aquells que tenen l'obligació de defensar-lo i el poder per aplicar-lo, per tant, la justícia ha d'anar lligada a la igualtat dels ciutadans i per tant, ha d'estar allunyada de qualsevol mena de privilegis. Una justícia que a més ha d'anar lligada "al servei de tots"⁵¹ com a col·lectiu però també de cadascú

b) El dret ha de ser fruit d'una elaboració comuna perquè "la garantia de la contribució comuna a l'elaboració del dret i la justa administració de la força són la raó essencial que parla en favor de la democràcia com a forma d'orde polític més apropiada"⁵² així la democràcia no es legitima per se sinó pel servei a una societat justa sotmesa a un dret acceptat per tots, o com podríem dir des de l'ètica del discurs amb audiència de tots els interessats buscant seriosament (*en serio*) la millor solució, la qual estarà darrere del millor argument.

c) La regla de les majories no és una garantia suficient per l'establiment del dret perquè "junt al principi majoritari, subsisteix sempre la qüestió dels fonaments ètics del dret"⁵³

Ratzinger no obstant això, manifesta una observació al voltant de la feblesa de la formació de la voluntat democràtica atès que solament compta amb la delegació i la decisió de la majoria, per això cal reforçar la legitimitat en l'ètica; encara que no es manifesta clarament la forma d'aqueixa ètica podem veure també el paral·lelisme, com abans, amb l'ètica discursiva la qual advoca en favor del millor argument alhora de prendre les decisions. També fa una velada crida d'atenció cap al jusnaturalisme al parlar dels drets de l'home com a una construcció que parteix de l'essència d'allò humà però que

49 Ibídem. 53 i 54

50 Ibídem. 54 i 55

51 Ibídem. 54 i 55

52 Ibídem. 54

53 Ibídem. 54 i 55

compta amb crítiques des d'altres cultures com ara l'Islam, que compta amb els seus propis drets humans, i Xina que malgrat partir de premisses occidentals, com ara el marxisme, no deixa de qualificar els drets humans com un invent occidental.

Els drets de l'home com a construcció occidental és contestada des de diferents fronts i la superació, al menys en aparença, del terror que es desenvolupà en tot l'Occident en els temps anteriors a la seua declaració universal sembla que no ha sigut suficient per a resoldre les situacions conflictives en la resta del món, és més, les intervencions dels països occidentals en alguna regió del món en favor de l'aplicació dels drets humans ha sigut vista com una agressió dels poderosos pobles occidentals, d'arrel cristiana, contra els pobles més febles als quals no els queda més recurs que el d'acollir-se a la seua fe per clamar a Déu contra els opressors, en aqueix discurs apareixen grups humans moderats però també extremistes que expressen la urgència en l'obtenció de justícia d'una manera violenta, així el terrorisme ha quallat en molts pobles amb un discurs que el justifica moralment. Ratzinger planteja la qüestió com un enfrontament cultural amb una profunda arrel religiosa. El terrorisme internacional d'arrel Islàmica es legitima com "la resposta dels pobles impotents i oprimits davant la supèrbia dels poderosos, barbàrie que ofèn Déu"⁵⁴ argument convincent per a moltes persones, i en especials per aquells que no veuen un futur col·lectiu i personal suficientment clar i estable, per a la pressa de decisions que afecten el transcórrer de les pròpies vides.

No obstant jo voldria ací fer una reflexió al voltant del fenomen violent que apareix contra l'opressió dels poderosos, Occident ha arribat al gran pacte dels drets humans com a mesura necessària per a prevenir l'aparició dels grans trencaments socials que es varen produir en la primera meitat del segle XX, però em fa la sensació que no hi ha hagut realment una coherència en la seua aplicació a nivell interior dels estats occidentals, des de moltes organitzacions humanitàries com ara Amnistia Internacional no ha faltat, des de la seua fundació, la denuncia i la sospita constant de l'incompliment del drets humans, fins i tot en els estats promotors de la declaració. En l'actuació d'aqueixos estats en la intervenció en estats tercers més dèbils, ja siga de manera directa, a través de l'ocupació militar, l'establiment de deutes abusius o de manera indirecta a través de la pressió que les multinacionals exerceixen sobre els pobles més febles, el cúmul d'infraccions als drets humans és innombrable i la literatura, el cinema i les organitzacions no governamentals

54 Ibidem. 57

de caràcter social, entre altres, no han deixat de manifestar com la pressió, fonamentalment econòmica, contra els estats més febles s'ha transformat en una brutal opressió contra els més pobres de la terra.

El desastrós procés de descolonització que començà a partir del segle XIX amb la independència dels estats llatinoamericans i que continuà en el segle XX amb la independència dels estats africans i asiàtics, després de sengles processos de conquesta i colonització de més que dubtosa moralitat, ha deixat en el món una seqüela d'impunitat per als països més poderosos, les seues empreses i les classes dominants locals, que ha posat el dret en contra de la justícia deixant moltes vegades la D.U.D.H. com una pantomima i una burla a la dignitat de la persona. Així caldria considerar que el recurs a Déu, no és un recurs gratuït, la idea d'un Déu just i amant de la justícia, també és una idea occidental compartida tant per les religions del llibre com pels moviments que parteixen d'elles o contra elles, com ara la il·lustració o fins i tot l'ateisme que sense creure en Déu creu en la dignitat del ser humà com un principi previ a qualsevol relació humana. Per això el recurs a la justificació transcendent de la lluita, no violenta o violenta, per la justícia; no és l'origen del terrorisme sinó la seua conseqüència lògica; així la filosofia i la teologia de l'alliberament feren d'altaveu als crits de justícia dels oprimits d'Amèrica llatina i produïren moviments de lluita no violents, però també moviments violents que atragueren no poca gent de fe, en aquest cas catòlics, a la implicació armada contra l'opressió, i atragueren, i continuen atraient, moltes simpaties en tot l'Occident.

Es cert com diu Ratzinger que el "terrorisme es nodreix del fanatisme religiós"⁵⁵ però no és menys cert que també és nodreix d'una situació de menyspreu de la dignitat humana, al menys d'aquella que quedà entronitzada en la D.U.D.H.; però el recurs a Déu, com a personificació d'allò que és transcendent, com allò que resulta de l'autoconsciència que l'ésser humà a anat elaborant al llarg dels segles de la seua existència i que ha fet entendre que paga la pena sacrificar-li la vida; està suficientment justificat, perquè en Ell és personifiquen totes les virtuts i d'Ell trauen, els ciutadans religiosos, els elements últims de valoració. El recurs a Déu en aqueix sentit és bastant més antic i d'això podem obtindre testimonis de les tradicions orals que es reflecteixen en la Bíblia⁵⁶. En definitiva

55 *Ibidem*. 57

56 La Bíblia replega múltiples tradicions orals i exemplars sobre el sacrifici a Déu de tot el que u és o té abans de deixar les seues sendes, en aqueix sentit els llibres dels Macabeus, al voltant de les guerres

les lluites pel reconeixement, violentes o no, adquireixen un sentit especial i són capaces de moure l'opinió compromesa de gran quantitat de públic quan s'aixeca una bandera, el progrés, la llibertat, la història i per suposat Déu; grans ideals que han sigut, alhora, causa de l'evolució moral, econòmica i científica de la humanitat però també en el seu nom s'han produït els majors desastres humanitaris i les més grans injustícies. Per això Ratzinger ens mena a col·locar la religió baix la tutela de la raó, però això obri distintes qüestions que cal esbrinar, “qui pot fer açò? Com fer-ho? Però l'interrogant més general continua sent: ha de considerar-se la supressió progressiva de la religió, la seua superació, com un avanç necessari de la humanitat, perquè aquesta transite pel camí de la llibertat i la tolerància universal?⁵⁷” Una qüestió aquesta última que s'enfronta clarament al primer pensament de Habermas al voltant d'un món futur post-secular i per tant, allunyat de qualsevol necessitat de la religió, encara que avui, el mateix autor, accepte com una evidència, com un fet, del moment evolutiu, l'existència de ciutadans que anomena religiosos.

Per a respondre aquesta qüestió, Ratzinger, trau de nou a col·lació els efectes perniciosos que es poden derivar d'un mal ús de la ciència. El poder de la ciència “enfocada al bé i digna de tota aprovació”⁵⁸ pot ser subvertida per una utilització que faça del ser humà una mercaderia i un objecte d'estudi per a benefici d'aquell que deté la potestat de control sobre la ciència i els seus avanços, així la possibilitat, avui real, de l'autoreproducció de l'home, el transforma en un producte en mans d'altres hòmens i per tant, augmenta el risc de manipulació física d'uns hòmens per altres on la igual dignitat de tots els éssers humans ja no siga un referent teòric en l'establiment d'una convivència realment humana. Açò ens porta a complementar el dubte anterior sobre la supressió de la religió amb el dubte sobre la fiabilitat de la raó com a única rectora de les decisions que afecten la vida i la integritat de l'home, així raó i religió poden tindre un paper fonamental en el control mutu, “deixar-se remetre mútuament als seus dominis respectius i permetre's complir el seu paper positiu”⁵⁹

En aquest punt apareix una nova qüestió que té a veure significativament amb els objectius d'aquesta tesi, i és que en una “societat globalitzada [...] de quina manera podria

jueves, que també van ser narrades per Flavio Josefo, són un exemple de sacrifici en favor de una justícia que s'ensuma com a superior i divina perquè no hi ha de igual a la terra.

57 *Dialéctica de la secularización*, Op.cit. 58

58 *Ibidem*. 58

59 *Ibidem*. 59

trobar-se una evidència ètica eficaç, una evidència amb la força suficient per a donar motivacions e imposar-se a fi de respondre a les exigències mencionades i ajudar-les a subsistir?⁶⁰

A partir d'ací Ratzinger transitarà pels camins tradicionals de la filosofia jusnaturalista, tan afí a l'evolució de l'escolàstica cristiana, i fa un resum del procés de racionalització que ve d'es d'antic, una reflexió que va en paral·lel a la desenvolupada per Habermas quan parla del procés de secularització, així es passa revista a allò que es considera com una Il·lustració en la cultura grega i que a partir d'Aristòtil en un primer moment, seguit pels estoics i continuant per tota la tradició de la filosofia cristiana en la qual reclama la pervivència del dret natural “El dret natural va romandre, especialment en l'Església Catòlica, com l'estructura d'argumentació que li permet apel·lar a la raó comú en els seus diàlegs amb la societat secular i amb altres comunitats religioses, i també li permet buscar els fonaments d'un enteniment sobre els principis ètics del dret, en una societat secular i pluralista⁶¹” Amb aquesta referència el futur Papa vol posar per davant la llarga tradició de l'Església en la recerca racional d'un enteniment amb els no cristians a partir del convenciment que hi ha un dret que és anterior a qualsevol construcció positiva i que és superior com a font de dret i font dels drets de tots els éssers humans. Encara que també es reconeix que aquest mètode d'argumentació es debilita a partir del “triomf de la teoria de l'evolució que [... malgrat haver comportaments racionals en la natura...] avui pareix impossible de contradir⁶²” No obstant si ens concentrem en l'aspecte natural de la raó alguna cosa queda com a element previ, els drets de l'home parteixen d'una natura raonable i afecta a la naturalesa de l'home; sembla que ser de “ l'espècie humana” comporta per aqueix mateix fet l'assumpció d'uns drets d'acord amb la dignitat reconeguda al ser humà. Per altra banda Ratzinger adverteix d'una manca en la declaració dels drets, i és que si uns drets no comporten el deure del seu compliment aleshores no deixen de ser bones paraules que no comprometen a res, per això “ Tal vegada hui caldria completar la doctrina dels Drets de l'Home amb una doctrina dels deures i els límits de l'home, quelcom que podria, a pesar de tot, ajudar a renovar la qüestió de saber si podria existir una raó de la naturalesa i, per tant, un dret raonable per a l'home i la seua presència en el món ⁶³” Aplicat a les religions, aqueix dret esta

60 Ibídem 59

61 Ibídem. 61

62 Ibídem. 61, 62

63 Ibídem. 63

relacionats amb “la creació i el creador” la qual cosa pot tindre paral·lelismes amb el concepte del “Dharma” Hindú o “ els ordes celestes” en la tradició Xinesa i jo particularment em sembla bé relacionar-lo també amb la tercera generació dels drets humans la qual fa referència a l'ús dels avanços de les ciències i la tecnologia; la solució dels problemes alimentaris, demogràfics, educatius i ecològics; el medi ambient; el patrimoni comú de la humanitat i el desenvolupament que permeta una vida digna. Uns drets, aquestos de tercera generació, que no han tingut encara la solemne proclamació i acceptació dels anteriors i possiblement es dega a que posen el dit en la nafra de la vida econòmica actual a nivell mundial. Els problemes mediambientals, el patrimoni de la humanitat o el desenvolupament sostenible són drets per a una humanitat futura o llunyana dels centres de poder que es transformen de manera evident en deures per als actuals habitants de la humanitat, la qual cosa no deixa de ser, moltes vegades, contradictòria amb els drets de no intervenció proclamats en la declaració de 1948. Es, per tant, molt oportuna la reclamació per part de Ratzinger de la recerca d'una raó de la naturalesa que supere la immanència de les societats actuals i pense en un futur a llarg termini per a la globalitat de la humanitat.

Per últim Ratzinger llança una mirada sobre el nostre món globalitzat i adverteix, amb certesa, que en el debat o enfrontament, que ja esdevé en tradicional, entre la Il·lustració i la religió, fruit del qual han hagut avanços importants en la autocomprensió de la humanitat i en la definició del drets del ser humà, no es poden ignorar per més temps les veus que procedeixen d'altres cultures, moltes d'elles presents avui en dia en mig de les societats occidentals. La bel·ligerància o competència intercultural, tot i que el nombre de cultures en el món sembla ser molt nombrós, alhora de la veritat no és tan nombrós ni tan dramàtic com podria semblar, però la irrupció en les distintes cultures del fenomen d'una rigorosa racionalitat que prové d'Occident, tal com ha descrit Habermas, ha obert en l'interior de les “àrees culturals” profundes tensions dins de les pròpies tradicions. L'enfrontament que des de fa més de tres cents anys és dóna en Occident entre raó i fe, va calant en altres àrees, reproduint en certa manera les tensions que es donen dins de la civilització occidental. Així al si de l'àrea cultural islàmica podem veure postures de màxim fanatisme destructor alhora que apareixen “actituds obertes a una racionalitat tolerant” i coses semblants es donen “encara que amb menys dramatisme” en les cultures Hindú, Xinesa, sense oblidar les cultures indígenes africanes i americanes ” dignificades per

algunes teologies cristianes”. La multiculturalitat posa en qüestió “la racionalitat occidental, però també[...] la pretensió d'universalitat present en la revelació cristiana ⁶⁴”. Fins i tot la universalitat de la fe cristiana i de la raó il·lustrada, tot i la importància que històricament han tingut en la conformació de la cultura dominant, no deixa de ser una pretensió amb poc fonament.

Conclou Ratzinger amb dos propostes:

- 1) A partir dels horrors del passat hi ha la necessitat d'una vigilància mútua entre la religió i l'ús de la raó per tal d'evitar els aspectes nocius que resulten d'un desenvolupament individual i sense control. Una proposta que està emmarcada en el dualisme cristià des dels seus orígens i que es manifesta en tots els ordes de la vida, la raó i la religió; podríem dir, fent una metàfora, són com l'aigua que, controlada i degudament “encarrilada”, és benèfica per a l'home, per al progrés de la humanitat, però fora de control provoca catàstrofes, el desencarilament de les societats, grans desastres humanitaris que cal evitar. Raó i religió es necessiten per a la construcció d'un món més just i més habitable.
- 2) Però parlar avui de raó i fe, en un món multicultural, tot i que no es pot negar l'evidència del protagonisme de la raó il·lustrada i la fe cristiana en la conformació de la cultura dominant, necessita d'una obertura d'ambdues a les altres cultures. “És important donar-les veu en l'intent d'una autèntica correlació polifònica en la qual s'òbriguen a l'essencial relació complementària de raó i fe ⁶⁵”

Acaba al final Ratzinger amb una al·locució de caire universalista que pense no està molt lluny de l'ètica del discurs d'arrel habermasiana; proposant com a conclusió i objectiu del seu discurs la creació d'un procés universal de diàleg entre raó i fe dins de totes les cultures perquè “al final puguen resplendir de nou els valors i les normes que en certa manera tots els hòmens coneixen o intueixen, i així es puga adquirir nova força efectiva entre els hòmens la qual cosa manté cohesionat el món⁶⁶”. Una proposta que pocs anys després rebrà una resposta més concretada i matisada en el treball d'Adela Cortina *Ética de la razón cordial*, encara que possiblement no haja sigut l'objectiu de l'autora seguir la proposta de Ratzinger, una resposta on la força “efectiva” de nous valors i normes, que

64 *Ibidem.* 65

65 *Ibidem.* 68

66 *Ibidem.* 68

apuntava el futur Papa, serà a més completada per la força “afectiva” de “l'Ètica *cordis*” la qual permet, a més, millorar la rigidesa procedimental de la l'Ètica del discurs.

Aquest encontre, entre Habermas i Ratzinger, tot i no haver sigut massa publicitat, si va tindre un significatiu seguiment mediàtic atesa la presència dels medis de comunicació convidats. Sembla que després hi hagué un debat del qual no es va fer una translació especialment autoritzada, no obstant això, el debat hi ha estat recollit de distinta manera tant pels seguidors de Habermas i l'ètica del discurs, com pels seus crítics i també per intel·lectuals de caire catòlic. Fent una ullada als comentaris que apareixen en Internet, tot i no ser un estudi exhaustiu ni es pretén als nostres efectes, podem extraure tres postures de les quals no és difícil veure la seua procedència: Un grup d'opinions parteixen d'una concepció democràtica “cega a la diferència” i que critiquen la deriva de Habermas cap a una contemplació dels ciutadans com a creients o no creients, qüestió que és considerada com insignificant alhora de la construcció de l'Estat, per a ells la neutralitat de l'estat democràtic, envers les concepcions de vida bona o les idees comprensives del bé dels seus ciutadans, ha de ser absoluta. Un altre grup s'estranya de Habermas que havent reconegut moltes vegades que “ no te una bona oïda per a la religió” haja entrat en aqueix debat i sobretot amb la contraposició d'un teòleg catòlic de caire tan significatiu com Ratzinger. Per últim hi ha qui entén que aqueix encontre, entre dos personalitats de dos disciplines i dos aproximacions diferents al fet ètic – religiós, havia obert un camí positiu en l'enteniment del món del pensament i el món de la fe. No obstat alguna valoració indicava que Habermas havia estat massa condescendent amb el futur Papa i que aquest últim havia aprofitat l'ocasió per assentar-se més sobre les seues propostes de caire més escolàstic.

Al meu parer, tot i estar més pròxim al pensament d'aquells per als quals el debat és positiu per obrir camins d'encontre, considere que cap d'aqueixos grups d'opinió encerta en la crítica, i és que el que realment passa entre els dos intel·lectuals és que parlen d'una mateixa cosa des de premisses diferents. En efecte, Ratzinger presenta la seua intervenció des de l'òptica d'una ètica formal, és a dir posa l'accent en la forma de la relació entre fe i raó entesos aquests dos conceptes com a objectes que poden estar relacionats entre si de manera abstracta, o dit d'una altra manera com si existira un objecte fe i un altre raó que mouen els éssers humans al seu voltant en una controvèrsia entre els qui es mouen impulsats per una fe objectivable i els qui es mouen impulsats

exclusivament per una raó també autònoma i objectual en si. Per l'altra banda Habermas fa una excel·lent aplicació pràctica, des del meu punt de vista, del que és la seua proposta ètica, l'Ètica del discurs, perquè tot i no tindre, segons ell, bona oïda per a la religió, aplica el seu raonament a la recerca d'un bon argument en favor del desenvolupament d'un estat democràtic que ha de fer de mitjancer entre ciutadans que es manifesten conscientment com a creients i aquells que no són conscients de les seues creences, incidix a més en els aspectes procedimentals; així davant de l'ètica més formal i objectiva de Ratzinger, Habermas presenta una ètica procedimental en la qual el procediment per arribar a un acord entre les parts és el que garanteix la bondat del resultat i en aquest cas el procediment discursiu serà el més adequat per a una construcció intersubjectiva de les normes de l'estat confiant que aqueixes normes així establertes reben, o millor dit han de rebre, la legitimitat suficient a fi que tots els participants en el diàleg les acaten i les complisquen.

Vistes les diferències metodològiques d'aproximació a la qüestió, sobre si l'estat democràtic necessita d'alguna instància superior de la qual extraure la seua legitimitat, les dos postures, aparentment antagòniques, no deixen de ser per a mi complementàries i vaig a intentar fer una síntesi de les dues exposicions als efectes d'esbrinar si es pot parlar d'alguna mena de fonament prepolític i de les condicions necessàries per a una bona relació entre la diversitat dels ciutadans que convenen en la constitució d'un estat democràtic, en especial i per a aquest treball, de manera més concreta, caldrà veure les condicions per a la convivència de les diverses cosmovisions, siguen aquestes religioses o no ho siguen.

Per a aquesta síntesi veurem en primer lloc què model o què qualitats ha de tindre un estat democràtic des de la visió dels dos ponents (a). Després veurem la coincidència en valorar com un *a priori* la defensa dels drets humans, les dificultats de la seua concreció i respecte, així com la necessària recerca d'una ètica de referència per al seu desenvolupament (b). En tercer lloc el paper de control entre raó i religió que només pot fer-se pels ciutadans carregats amb les seues fonts de valoració de vida bona siga aquesta de caire creient o no creient, transcendent o immanent (c). En conseqüència podrem parlar de la fortalesa o debilitat de la fonamentació de l'estat democràtic (d).

a) **Model d'estat democràtic.**

alhora de parlar dels fonaments prepolítics de l'estat democràtic caldria aclarir quin és l'objecte del qual estan parlant els dos contertulians i veure les seues similituds, complementarietats o contradiccions. Habermas, en la línia del seu pensament, parla d'un estat democràtic orientat segons allò que ha vingut en nomenar-se republicanisme Kantià, es a dir, de manera molt concisa, un estat producte de la relació d'una societat civil a l'estil hegeliana que constitueix un estat per a garantir la llibertat ciutadana en la seua vesant d'autonomia legislativa dels individus, o el que a mi em sembla el mateix, l'estat ha d'estar suportat per una societat d'individus auto-legisladors, tant individual com col·lectivament. Aquesta mena d'autonomia ciutadana requereix d'una cosmovisió neutra que no prime les idees comprensives del bé d'uns ciutadans sobre les dels altres i que a més atenga a la recerca del millor argument, buscat, aquest, de manera intersubjectiva i en peu d'igualtat per a l'establiment de les normes que han de regir la vida de l'estat. La legitimitat de les normes, per tant, eixirà de la pròpia acció comunicativa entre tots aquells que es vegem afectats per una determinada qüestió, per això la legitimitat tindrà un caràcter post-metafísic basat en un procediment ètic, definit dins dels paràmetres d'allò que ha sigut anomenat ètica del discurs, que done per bona la solució als problemes en funció d'un consens col·lectiu produït de manera racional com a conseqüència de l'aplicació del millor dels arguments i que, per tant obligarà a aqueix col·lectiu a actuar en conseqüència. Per la seua banda Ratzinger no defineix una forma concreta d'estat, del que podríem entendre que la forma de l'estat no és important, democràcia com diu en algun lloc Cortina es diu de moltes maneres; el que ve a dir és que l'estat ha de complir unes funcions, la principal de les quals és l'administració del poder, i en especial d'aquella forma violenta de poder que uns ciutadans poden exercir contra altres, mitjançant la submissió d'aquest al dret, entès aquest com la expressió concreta de la justícia. En aquest cas podem dir que l'estat de referència per a Ratzinger seria un estat democràtic de dret, posant l'accent principalment en el dret, tot l'estat ha d'estar sotmès al dret. Però és conscient que en les societats actuals l'estat s'ha d'enfrontar a una sèrie d'entrebancs que agrupa en tres grups: la interrelació entre els espais viscuts dins d'un món globalitzat, la capacitat d'autodestrucció de l'home deguda a un mal ús de la ciència i les incerteses morals d'una societat perplexa davant d'una multitud de valors moltes vegades indefinits o contradictoris. Aquests tres tipus d'amenaces dificulten el principal objectiu de l'estat que és l'obtenció del "Bé". Però realment són tan diferents les consideracions d'un i l'altre

sobre les característiques i fins de l'estat? Pense que no, que les propostes dels contertulians són més bé complementàries, considere que ambdós estan defensant un estat al servei dels seus integrants, la ciutadania; en els dos casos l'estat es configura com un instrument de la ciutadania per organitzar les seues relacions en peu d'igualtat i autonomia, el que és el mateix que dir en igualtat de justícia o sotmesa a dret. Un dret que per a ser just, en una societat democràtica, no pot quedar sotmès a la "*fidei*" de les majories, perquè "hi ha qüestions ètiques", segons Ratzinger, que han de defensar-se fins i tot en contra d'aqueixa majoria; es aquest punt crec que Habermas hi estaria d'acord perquè segons l'ètica discursiva cap afectat per les normes ha de quedar fora de la seua elaboració, ha d'estar present fins i tot de manera virtual, i això des del meu punt de vista no deixa de ser coincident amb la reclamació de Ratzinger d'una justícia que supera la mera matemàtica parlamentària o els acords fàctics a què la complexa vida dels estats democràtics ens tenen acostumats.

b) Els Drets Humans com a marc normatiu en les relacions entre els ciutadans d'un estat que vol ser democràtic.

Quina forma de dret pot tindre una acceptació, encara que fàctica però no per això amb menys legitimitat que si fora totalment consensuada, de caràcter universal? En aquest punt, dit de diferents maneres, considere que també es dóna una coincidència important entre els dos interlocutors; tots dos aposten per la referència als drets humans com a garantia de l'acció de la ciutadania dins d'un estat democràtic. Encara que Habermas insistirà que la legitimitat prové d'un procés democràtic discursiu que fa que tots els ciutadans hagen d'estar sotmesos a les lleis que ells s'han donat, però reconeix alguna mena de dificultat que pot fer "descarrilar" el procés democràtic. Com hauriem d'entendre aqueix descarrilament? És difícil saber quan en un procés discursiu es donen les condicions que el caracteritzen de manera ètica, en especial la participació de tots els afectats, també es difícil discriminar en l'ús de la raó, la veracitat dels participants i l'encert en el millor argument, en aquest treball recordarem més endavant les característiques de l'Ètica del discurs; tan difícil com la diferenciació entre els imperatius kantians, on solament el Déu de la raó pràctica pot jutjar entre allò que es fa per deure universal o allò que respon a estratègies comunicatives. De fet Ratzinger adverteix de la manca d'universalitat dels drets humans justificant-ho en les crítiques procedents de distintes cultures que veuen en la seua definició una aplicació dels conceptes grecs i judeocristians

que impregnen el raonament occidental, però també hem de veure la incoherència en l'aplicació que d'ells fan els mateixos estats promotors de la declaració de 1948. De tota manera entre els detractors del Drets Humans també es reconeix l'existència d'un absolut que hauria d'estar per damunt d'altres consideracions, en els extrems tenim el terrorisme o la lluita armada de grups que clamen Déu pel que ells consideren una violació de la seua autonomia, una violació de les seues creences. Però també per l'altra banda el positivisme de caire científic que entronitza la ciència i el progrés científic com a font absoluta de la moral, també està reclamant un absolut que siga la font última de la moral. Fins i tot es podria objectar, si Habermas en adjudicar al procés discursiu la font de la legitimitat democràtica, no estarà caient també en una trampa metafísica? En efecte, la realitat de les societats occidentals postmodernes que disfressen el relativisme d'una falsa tolerància; tolerància que serveix moltes vegades per a justificar l'aplicació de determinats interessos i per a ignorar les circumstàncies inhumanes d'una part molt important de la humanitat, fa pensar que un procediment democràtic, com el que ací es proposa, és un desig que està més en el món de les idees que en un món postmetafísic. El perill del descarrilament de les societats democràtiques és evident i per tant, cal conjurar-lo des d'una actitud proactiva de tots els ciutadans, la qual cosa fa necessària una educació en valors humans, descoberts de manera intersubjectiva, entre subjectes que tenen una identitat i una font de valoració que pot ser exclusivament d'àmbit material o d'àmbit espiritual o ambdues opcions. És evident, per tant, que siga la ciència, la raó, la natura, Déu, hi ha una universal creença que hi ha o ha d'haver alguna "entitat", que ha de ser font d'un dret que permeta la convivència justa de tots els éssers humans i que les societats occidentals han concretat en una declaració de drets que intenten que tinguen també un caràcter més universal.

c) Raó i religió, motors de la construcció de l'estat democràtic.

Ratzinger per superar aqueixa difícil unanimitat necessària en el reconeixement universal d'una font de legitimitat i malgrat proposar el dret natural com a lloc comú entre totes les filosofies i religions, reconeix que aquest dret no conta amb la suficient acceptació per part d'alguns sectors de la humanitat. Per això reclama una mena de procés ètic que faça de mitjancer entre raó i fe, però aqueix procés no pot fer-se més que pels ciutadans en ús de la seua raó i dels valors que procedeixen de les seues creences; uns ciutadans que Habermas classifica, com he argumentat en un punt anterior, de manera inadequada en

ciutadans creients i no creients i que jo classificaria en ciutadans en l'ús de la seua raó i ciutadans en ús de les seues emocions siguen aquestes de caire religiós o no. Es més resulta difícil pensar que en els actes derivats de la intel·ligència humana es pot determinar un moment per usar la raó sense valors i un altre per a valorar sense raons, així Conill posa en paral·lel dos pensaments bastant distints , com ara el de Kant i el de Nietzsche i veu la necessitat “d'esbossar perspectives interpretadores del món que donen sentit, fins i tot del patiment...”⁶⁷ el mateix Kant va reconèixer la necessitat de deixar un buit per a la fe com una expressió d'allò que “tenim per verdader. Cal obrir una perspectiva [dadora de sentit] per a concebre el món...”⁶⁸

Habermas, pense que és conscient d'aqueixa necessitat de sentit, per això reconeix que els ciutadans creients troben una devaluació dels seus arguments simplement pel fet de procedir de les seues creences, i també reconeix que és possible establir un procés de traducció a un àmbit secular, ajudats fins i tot pels ciutadans no creients. Una apreciació poc encertada des del meu punt de vista perquè és com considerar que els ciutadans no creients estan més qualificats o es mouen únicament per intuïcions de caràcter racional i per tant, poden “ajudar” en aqueix procés de traducció al ciutadans creients.

Atenent aquesta dualitat de raó i fe, l'estat democràtic, per a poder ser realment neutral, ha d'acceptar la presència pública d'aquells símbols, imatges, llenguatge i opinions que procedeixen des de l'àmbit creient sempre que no s'atempte contra la llei discursivament legitimada. L'estat democràtic a més ha de ser respectuós amb les emocions dels seus ciutadans, hauria de portar endavant una tasca educativa en favor d'un desenvolupament de la intel·ligència emocional controlada per la raó; això en l'àmbit de les creences religioses hauria de partir d'aquells que detenen l'autoritat o el carisma de la confessió religiosa, els quals han de poder estar sotmesos al control racional i la crítica pública d'allò que manifesten públicament. Per contra els ciutadans no creients haurien d'acceptar arguments en llenguatge religiós i acceptar a més les crítiques que des d'una concepció de vida bona organitzada en una religió es presenten també en la vida pública.

El problema augmenta el grau de complexitat, com recorda Ratzinger, amb la transformació de la societat mundial en una societat global i cosmopolita, els estats occidentals europeus han passat de ser fonamental i oficialment cristians a veure com en

67 Conill, J. , *El poder de la mentira*, Op. cit., pàg. 81-82.

68 *Ibíd.*, pàg. 82.

el seu si han crescut altres religions que fa cent anys eren alienes a la nostra cultura i que no han passat per un procés de depuració racional semblant al que s'ha produït els últims segles en l'enfrontament entre les tradicions procedents de la il·lustració i el pensament cristià de les distintes confessions i en major mesura, per la seua envergadura, amb la religió Catòlica. Per això Ratzinger proposarà l'establiment d'un diàleg religiós tamisat pel filtre de la raó. Cal no oblidar que les religions poden portar un camí de pau, però fora de control poden arrossegar les passions i produir mals de caràcter incalculable. La millor manera de convivència, dins d'un estat neutral, hauria de ser el coneixement actiu i afectiu de les diferents creences que es donen en una societat, en especial les més significatives, atenent el nombre d'adscrits i la tasca social que desenvolupen.

d) Fortaleses i debilitats de la fonamentació de l'estat democràtic.

Per últim i després de tot el que hem dit caldrà tornar a fer-nos la pregunta de Böckenförde i veure si hi ha pressupostos normatius externs a la dinàmica de l'estat o millor dit si hi ha alguna mena de fonamentació externa a l'àmbit de l'estat democràtic, però també es podria formular la qüestió a la inversa, pot mantindre avui, l'estat democràtic, la suficient sobirania per a garantir la llibertat, la igualtat i l'autonomia legislativa dels seus ciutadans? En el debat que estem tractant Ratzinger apunta les dificultats que poden provindre de la realitat d'un món globalitzat per raons de diferència de religions i Habermas no dona especialment protagonisme a la qüestió, però uns anys després escriuria "Avui, davall les condicions del capitalisme globalitzat, les possibilitats de la política per protegir la integració social s'estan reduint perillosament⁶⁹" i és que l'estat modern naix amb uns pressupostos marcats per una banda per " un sistema d'intercanvi econòmic regulat pel mercat – i que, per tant, opera amb independència de les estructures polítiques- i per altra, la necessitat d'apaivagar les cruentes guerres de religió⁷⁰" avui podríem dir, posar pau entre les distintes idees comprensives del bé o més bé entre els distintes interessos dels ciutadans; en especial, aquells que estan agrupats formant la part activa de la societat civil.

L'estat contemporani, liberal, és hereu de l'estat modern i replega un tarannà despoliitzador que naix des del moment que el mercat i la religió són relegats a l'interior

69 Habermas, J. "lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política", Mendieta, E. i Vanantwerpen, J. (eds.), *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid 2011, pàg. 23.

70 *Ibidem.* 28

d'ambits, o espais, privats com a conseqüència de la liberalització dels mercats i del “reconeixement de la llibertat religiosa i d'expressió”. Allò que pren la característica de polític, entès “com el medi simbòlic d'autorrepresentació d'una societat que conscientment influeix en els mecanismes d'integració social⁷¹” entra en un procés de dissolució davant el creixement de l'espai privat, el qual queda protegit per l'estat però fora del seu control. Encara que Habermas critique la “culpabilització” que fa Carl Schmitt dels règims liberals, com a principals causants d'aqueix procés de “despolitització”, és cert que serà en el si dels règims liberals on la dissolució política de l'estat quedarà més palesa, la frase de “menys estat” és típica de les ideologies liberals.

Per altra banda, les guerres de religió, a les quals l'estat modern intenta posar fi, han estat acusades, per part de molts estudiosos de la història i l'ètica, d'amagar, en realitat, una lluita pel poder en forma de control d'una opinió pública que els fora favorable, controlar l'opinió pública, es a dir què, quan i com es publiciten les coses, comporta un recolzament de les actuacions d'aquells que tenen el poder de decisió en aqueixos assumptes. Habermas dirà en la seua *Historia Crítica de la Opinión Pública*, de la qual parlarem en altra part d'aquest treball, que serà a partir del segle XVIII i sobretot durant el XIX i dins dels règims liberals de partits on l'opinió pública es desenvoluparà com a suport dels partits amb possibilitat de governar i alhora com a negoci, de tal manera que el poder, el quart poder en expressió atribuïda a E. Burke, dimanarà de dos subsistemes socials, com ara el mercat i la publicitat, que en principi estan nominalment llançats a l'àmbit privat però que influeixen notablement sobre l'administració burocràtica de l'estat que esdevé en un altre subsistema social amb la missió de protecció del marc privat, del mercat i la publicitat, intervenint per a això en el control de l'espai públic.

Mercat i publicitat constitueixen, per tant, un “locus” de poder protegit per l'acció i de l'acció política de l'estat i que escapa al control polític dels ciutadans. Però “els ciutadans, a l'haver aconseguit la independència econòmica, encara que al preu d'haver sigut relegats als àmbits privats, no poden ser exclosos indefinidament del gaudi dels drets civils ni de la participació política⁷²”. En efecte, el fracàs de les polítiques liberals del període d'entre guerres, que esdevingué en la II Guerra Mundial; l'amenaça, i la por, dels sistemes totalitaris, feixistes i comunistes, que tornaven a sotmetre l'economia i la

71 Ibídem. 28

72 Ibídem. 28

publicitat al control polític, així com la por a un altre debacle humanitari de conseqüències insospitades, varen obrir un període de polítiques econòmiques, que encara que de tall liberal, permetien la participació política dels ciutadans en la definició de les polítiques econòmiques, per medi de la intervenció de l'estat. Al mateix temps es reclamava el reconeixement públic dels drets civils sotmesos a la intervenció de la llei. Aquesta acció conjunta per la qual les accions de l'espai privat eren, al menys nominalment, sotmeses al control de l'acció política, dels ciutadans, va tindre com a resultats un gran desenvolupament en els estats occidentals d'allò que s'anomena primer món, un període que ha passat a anomenar-se els trenta gloriosos. Però les crisis econòmiques de principis dels anys setanta donaren pas a l'ascensió al poder dels grups neocons i posaren en marxa a finals dels setanta les polítiques neoliberals que retornaven a poc a poc, en els aspectes polítics, a les situacions abans de les guerres mundials, desmantellant així l'estat del benestar i sotmetent l'acció política a la marxa de l'economia, en especial de l'economia financera. La caiguda del mur de Berlín i la descomposició del bloc de l'est feia palès l'èxit de la política neoliberal i obrí la porta a una reforma econòmica d'abast mundial. Encara que algun historiador econòmic haja fixat el descobriment d'Amèrica com l'inici del fenomen de la globalització i que en els anys seixanta del segle XX, a causa del fort desenvolupament dels mitjos electrònics, ja es parlara de l'aldea global, es evident que el fenomen de la globalització pren una significació especial després de la caiguda del mur de Berlín, així en la dècada dels noranta, la revitalització del for de Davos, el nou impuls dels acords del GATT, la creació de l'organització mundial de comerç, el G-20 i altres organismes, tots ells semipúblics i elitistes i algun més totalment privat i quasi secret, com ara el grup Bilderberg, comencen a sonar com els grups que marquen les condicions per al funcionament econòmic del món baix un sistema de reproducció capitalista de marcat caràcter neoliberal on des de l'esfera privada es marca l'única moral "possible", la moral del màxim benefici immediat per al capital pese a qui pese. A partir d'aqueix moment molts estats, en especial els més dèbils, no tenen més remei que plegar-se a les exigències de l'economia i per tant, les constitucions comencen a ser paper mullat i els governants passen a tindre un paper més tècnic que polític i representatiu dels ciutadans. La ciutadania dels països desenvolupats, veient el deteriorament de les condicions de vida i la corrupció que a poc a poc va destapant-se, desconfia cada vegada més d'uns governants que semblen marionetes

manipulades des d'interessos privats.

L'elecció de Mario Monti com a president del govern Italià, marquen una fita significativa en l'evolució d'allò polític que ens retrotrau a temps pretèrits, però on l'economia substituiria els efectes de la religió. Habermas diu que "en els imperis antics "allò polític"⁷³ estava marcat per una tensió ambivalent entre poders religiosos i polítics⁷⁴" i també explica que tota la vida social estava penetrada d'allò polític. Podem dir que l'estat democràtic tendeix en aquests moments a una renovació d'allò polític on els espais d'autonomia i igualtat dels ciutadans queda en qüestió obrint la porta a una nova edició de les lluites del reconeixement o a un possible descarrilament. En aquest context haurà de ser la societat civil qui experimente noves formes democràtiques que puguin redreçar les desviacions d'un estat que cada vegada més va portant un tarannà que dóna la raó a les paraules de Böckenförde.

La feblesa de l'estat democràtic necessita, per a la seua pervivència, d'una fonamentació més forta de la qual parla Habermas, aquesta fonamentació passa per una ètica discursiva que tinguera en compte totes les creences dels afectats, una ètica que ha de permetre sumar i per això ha de crear una bona relació entre ciutadans creients i no creients. En segon lloc s'ha de reconèixer la supremacia moral dels drets humans, no com a drets inamovibles però sí com a drets que es construeixen en el temps per suma no per revocació i revisió. En aquest procés de suma positiva la raó haurà de ser el medi que sustente un idioma, en matèria de drets, comú a tots els ciutadans, però haurà d'escoltar, amb respecte, i acceptar fins i tot un cert control des del món de les creences i especialment de les creences religioses. La immanència no serà suficient per a l'estabilitat de l'estat caldrà aportar un plus de transcendència que supere les polítiques del curt termini i siga capaç d'orientar les voluntats cap a un bé comú descobert de manera dialògica. La manera en la qual s'ha de fer això, i les seues dificultats, tenen molt a veure en aquest treball i intentarem esbrinar les possibilitats de l'ètica del discurs per establir una convivència necessària entre ciutadans siguen aquests creients o no creients.

Laïcitat i laïcisme

Amb motiu de la boda dels prínceps d'Asturies en 2004 , Gonzalez Faus comentava ⁷⁵ el

73 Traduïsc "allò polític" per "*lo político*" que és com ha sigut traduït en la versió castellana.

74 Habermas, J. *Lo político...*, Op. pàg. 26.

75 Gonzalez Faus, J.I., *La difícil laïcitat*, (quadern nº 131) Cristianisme i Justícia, Barcelona, 2004.

cas d'una xica creient que veient la cerimònia i l'ostentació es preguntava si en aquell lloc deixarien entrar qualsevol, fins i tot el propi Jesús que tornara a baixar del cel, que pintava tot això amb la fe?

Aquest exemple, com d'altres semblants, la guàrdia d'honor al Santíssim en el Corpus de València amb aplaudiment entusiasta per part dels observadors, que gairebé no se sap a què aplaudixen, a la Custòdia, als soldats o als polítics, en especial si aquests són d'un segment polític concret i no de l'altre. Per altra banda no saps tampoc el paper que desenvolupa cadascú: es que la guàrdia té por que ataquen els observadors o, de manera més irònica, tenen por que s'escape Nostre Senyor i torne a predicar la bona nova als pobres? Els polítics, van com a representants del consistori en senyal de cortesia a un sector de la població civil o van per fe personal o el que volen és captar simpaties i vots?. En tot cas és difícil la convivència i la connexió entre la societat civil, que és plural, es a dir, religiosa o profana, tant es val i els representats d'un govern, format per persones creients o no creients, que, al remat, ha de ser laic o com altres volen dir aconfessional o secular.

Habermas parafrasejant Rawls⁷⁶ reconeix que la secularització de l'autoritat política no ha resolt per si mateix el problema de la rellevància política de la religió en la societat civil⁷⁶. Un fet, el de la pluralitat de creences de la societat civil que es complica amb el fenomen de la globalització; es complica en dos direccions cap a fora de les societats contemporànies que tendeixen a afavorir, per necessitat, el cosmopolitisme de les seues societats i cap endins per l'augment de la multiculturalitat. Aquesta complexitat provoca una paradoxa entre l'adscripció religiosa, o irreligiosa; i és que "la secularitat de l'estat no és el mateix que la secularització de la societat⁷⁷". Hem vist en altra part d'aquest treball com, en la civilització occidental europea, el poder polític ha intentat sotmetre el poder religiós als seus interessos i també hem vist com en molts casos hi ha hagut una convivència entre ambdós davant de la impotència del poble, la qual cosa va passar factura tan als poders de "*l'ancien regim*" com als poders eclesiàstics, especialment de l'Església catòlica, però les èpoques liberals i les democràtiques posteriors, en aquests estats, no han estat millorant aqueix interès per fer de l'estat aquell àrbitre que diu el que es pot dir o el que es pot fer en matèria de creences; per això, fins avui, es dona, en els

⁷⁶ Habermas J. en *Lo político...*, Op.cit. pp. 32-33.

⁷⁷ *Ibidem*.33.

cercles religiosos, un “ressentiment subliminar, contra la justificació dels principis constitucionals per la 'sola raó’⁷⁸ En la mateixa pàgina del text que estem estudiant, sobre el poder de la religió en l'esfera pública, Habermas enuncia un dels problemes centrals d'aquesta tesi “El secularisme pretén resoldre aquesta paradoxa (el ressentiment per l'exclusió de raons religioses en la constitució dels estats democràtics) mitjançant la completa privatització de la religió. Però en la mesura que les comunitats religioses desenvolupen un paper vital en la societat civil i en l'esfera pública, la política deliberativa és producte de la raó tant per part dels ciutadans creients com dels no creients⁷⁹. En aquest enunciat del problema Habermas continua caient en un cert reduccionisme en la consideració de creients i no creients, de fet hem de recordar (fent referència als estudis, de les fundacions ATMAN i PEW fòrum, nomenats en un apartat anterior) que gent irreligiosa en les societats europees, encara que va creixent el nombre, no supera el 20 % però que això no vol dir que no tinguin cap creença, mentre que el nombre d'aquells que es declaren ateu convençuts a penes arriba al 5% i l'ateisme no es considera en els estudis com una 'no creença', si no una creença de caràcter negatiu. Junt açò Habermas cau en altra reducció o una falta d'apreciació del fet religiós en les societats modernes al dir que “en una democràcia liberal el poder estatal ha perdut la seua aura religiosa” però això és reduir el fet religiós actual a un concepte del passat; en efecte, tant des de les files de l'economia més pròxima a moviments altermundialistes (attac, I.Ramonet, J.L.Sanpedro) com des de les files de la teologia (Gonzalez Faus, entre altres teòlegs, però també en algunes encíclics de Benet XVI i fins i tot en l'al·locució pública, pentecosta 2013, del papa Francesc) es coincideix en el caràcter quasi d'oracle, sagrat o diví, que van adquirint les polítiques econòmiques de caràcter neoliberal que forcen els governs a elaborar, religiosament, i si no a veure que són les polítiques de rescat en la UE, polítiques en contra d'alguns, la majoria, dels seus ciutadans. Al meu parer, Habermas, cau en la mateixa simplificació de Carl Schmitt que “combat en el liberalisme a l'enemic que destrueix 'allò polític' per 'neutralització' [...] amb una perduda de l'aura religiosa d'allò polític i la dissolució del poder sobirà de decisió en la formació democràtica de la voluntat⁸⁰” Aquesta afirmació, que possiblement en la república de Weimar tinguera plena vigència, cau en entredit , al menys, després de la imposició de Mario Monti com a

78 Ibídem. 33.

79 Ibídem 33.

80 Ibídem.30.

president del govern Italià en els darrers anys. La crisi econòmica que s'inicia als EUA i a Europa a partir de l'any 2008 fa palès l'autèntic interès del liberalisme econòmic, anunciat anteriorment per Marx, de distintes maneres, en el seus anàlisi de l'economia capitalista. És cert que , com diu Carl Schmitt, que el liberalisme destrueix “allò polític per neutralització” però jo no estic tan segur que siga per a “dissoldre la veritat metafísica en una discussió” la realitat que s'esbrina al darrere de les distintes crisis econòmiques que s'han produït en l'últim terç del segle XX, primer a Amèrica llatina, després a l'orient mitja, ara a l'Àfrica i de les quals no s'ha lliurat el continent Europeu ni els EUA, és el canvi de veritat metafísica, és la instauració d'una nova veritat metafísica, una nova teologia política, que fa recaure en el consum, en especial en la potència de consum descontrolat dels països més poderosos, la promesa d'un futur millor per a tota la humanitat. Es cert com recorda Habermas que el liberalisme ha provocat una dissolució d'allò polític en una sèrie de subsistemes, públics – privats, on allò públic és queda cada vegada més limitat a l'administració pública, cada vegada més en retrocés, al servei, o millor dit, manipulat pel subsistema d'allò econòmic reservat en un àmbit privat, protegit i privilegiat, respecte dels altres subsistemes, siguen aquestos públics o privats. Es a dir, de manera més esquemàtica, l'estat ultraliberal estableix un nou paradigma on tota la societat ha de moure's al arbitri d'un subsistema, l'econòmic, que des d'interessos privats ordena i organitza tota la vida pública; podríem dir, que l'economia i allò polític són avui en dia el mateix. Per altra banda, veurem més en davant com Habermas ens farà veure, des de la seua *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (*Historia Crítica de la Opinión pública*, en la seua traducció al castellà), com el procés que desembocà, al final dels anys 60 del segle XX, en la 'dissolució psicològica de l'opinió pública' com a element més significatiu d'allò que ell anomena la publicitat, i que passa per la transformació de la publicitat burgesa en un negoci que produeix grans beneficis i poder a aquells que la controlen, de tal manera que sent la publicitat l'altre gran subsistema en què ha quedat dividit allò polític, podem entendre, després del que hem vist, que el subsistema de la burocràcia pública i el subsistema de la publicitat estiguen sotmesos i al servei del subsistema econòmic per a manipular la societat segons l'interès del capital. Qui controla la publicitat controla la força de l'opinió, més encara quan aquesta ha perdut part del poder del passat. Per això justificar les polítiques públiques dels estats occidentals en funció dels interessos

econòmics és en l'actualitat la base del funcionament de les societats occidentals.

Després d'aquest excurs podem fer-nos la següent pregunta, què té a veure tot açò amb la religió en l'espai públic? De moment direm que podem entendre que la religió és com un altre subsistema, en què ha sigut dissolt 'allò polític', que pretén mantindre, com ens explicarà Habermas, un model de publicitat diferent al de la publicitat burgesa, un model de publicitat representativa, que encara que haja evolucionat cap a formes més democràtiques, no es mou, al menys en exclusiva, per motivacions econòmiques en el sentit de l'economia liberal; a més és capaç d'aportar a l'espai públic raonaments diferents que posen, al menys per als fidels més religiosos, en tela de juí els pressupostos morals que es deriven de les aplicacions polítiques del sistema econòmic neoliberal. La religió en l'espai públic no deixa de ser una competència molesta per als interessos del subsistema econòmic imperant. Per això una religió 'domesticada' que ensenye valors al servei del sistema, o al menys no bel·ligerant amb ell, és beneïda i acceptada, mentre que en cas contrari, és a dir una religió que ensenye valors diferents als del sistema polític econòmic imperant serà posada en quarantena i llançada a l'ostracisme que pot suposar la vida privada, en espera d'una desaparició lenta dels raonaments religiosos⁸¹.

A partir d'ací es fa obligat definir el concepte de secularització o laïcitat, i el primer que veiem és que el concepte té una definició variable depenent del context polític i cultural on s'utilitze, així Charles Taylor veurà ja en el mateix concepte un problema, “ un cert etnocentrisme. Que fins i tot en el context occidental del terme (el secularisme) no està del tot clar⁸².” En efecte, com hem vist en altres punts anteriors, societats seculares occidentals es comporten de manera molt diferent en la relació entre religió i política, fins i tot dins de la mateixa UE ens trobem casos on la religió, encara que de manera residual forma part de les cerimònies d'estat, el rei o la reina poden ser fins i tot els protectors o els caps de l'església de l'estat, com passa a Anglaterra, Suècia i altres territoris escandinaus. Altres estats com ara França fan de la ' laïcité' una qüestió identitària de la seua realitat republicana. En la mateixa pàgina de la cita anterior Taylor intenta esbrinar en què

81 Ací cal aclarir que per sistema econòmic no vull fer referència a cap opció política burgesa o democràtica de les democràcies occidentals i també al parlar de religió vull obrir el concepte a tota aquella organització, o bressols d'organitzacions, que pretén difondre un sistema de valors amb un mínim de transcendència i per als quals la situació social sempre serà un pas intermedi en la consecució d'un món futur diferent i més just d'acord amb les seues comprensions de la justícia. Ací per tant, entec per religió qualsevol idea comprensiva del be compartida i organitzada per una comunitat de vida.

82 Taylor, Charles, “Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo”, Mendieta, E. i Vanantwerpen, J. (eds.) *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid 2011, pg.39.

consisteix un règim secular i proposa dos característiques principals: “ la separació entre Església i Estat [i ...]la neutralitat necessària o 'distància per principi' açò porta a Taylor a enunciar tres característiques o tres exigències que ell relaciona amb el trilema liberal. En primer lloc un estat democràtic ha de garantir la llibertat de creences i si entenem la llibertat com no intervenció, es a dir llibertat negativa en el sentit dels drets liberals de primera generació haurem de convindre que l'Estat que vulga ser reconegut com a democràtic ha de procurar que ningú no puga ser 'coaccionat en matèria de religió o de creences bàsiques' això és el que podem entendre com a llibertat religiosa entesa per suposat inclosa la llibertat de no creure. En segon lloc no ha d'haver cap persona que tinga un estatus privilegiat per la seua adscripció religiosa, açò seria conseqüència de la igualtat davant de la llei de tots els ciutadans. En tercer lloc cal escoltar, o millor dit cal tindre present a totes les corrents espirituals i totes deuen participar en el “procés sempre en marxa pel que la societat determina que metes es proposa”. En aquest punt la proposta de Taylor s'aproxima a la condició de participació de tots els afectats per part de l'Ètica del discurs, Taylor en la seua contestació a Habermas el que està fent és connectar l'Ètica del discurs amb el model de democràcia deliberativa. Però precisament és en aqueix punt on Taylor reconeix que hi ha una diferència important i és que ell no veu gens convincent el 'discurs ètic' que per a Habermas és un fonament segur⁸³. No és comprensible perquè els drets fonamentals com ara “el dret a la vida, encara que siguem éssers que desitgen/ gaudeixen/ pateixen, o la percepció que siguem agents racionals, hauria de ser un fonament més ferm per aquest dret que el d'estar fets a imatge i semblança de Déu”. En efecte, Taylor és escèptic respecte al fet inqüestionable dels arguments seculars, en defensa dels drets, basats en el que ell anomena “l'autosuficiència de la raó” i en el tractament de les ciències socials en el mateix nivell de les ciències naturals⁸⁴ La postura de Taylor no es conforma solament amb un diàleg racional entre creients i no creients per tal d'incorporar les intuïcions religioses en el discurs constituent a través d'un procés de traducció; per a ell, a més de les tres condicions que ha de garantir un estat democràtic: llibertat de consciència, igualtat entre creences bàsiques i escoltar totes les corrents espirituals en el procés; afegeix una altra condició que ha de ser garantida “fer tot el possible per mantindre relacions d'harmonia i civilitat entre aquells que

83 *Ibidem*.58.

84 *Ibidem* 59.

tenen diferents religions”⁸⁵ Una condició aquesta última que em recorda molt a la proposta de millora de l'ètica del discurs per part d'Adela Cortina en la seua proposta d'Ètica *Cordis*.

Cabria a més parar atenció a un parell d'observacions de Judith Butler , fetes en la mateixa obra que estem comentant i que caldrà tindre present en alguna altra part d'aquest treball. Per una banda cal comentar que al parlar de religió en l'espai públic podem caure en un altre reduccionisme tan important com el que hem assenyalat abans, al parlar de ciutadans creients i no creients, i és entendre per religió unes determinades religions concretes, les quals poden tindre postures diametralment oposades al respecte de la presència pública; de la mateixa manera que al pensar en espai públic no podem pensar en un espai tancat i estable. La qüestió és que si diguem, com molts, especialment, en l'Occident europeu, que la religió pertany a l'esfera privada caldrà veure “ quina religió” perquè moltes vegades la “secularització pot ser per a la religió una manera fugitiva de sobreviure⁸⁶” En efecte, ací podem veure una altra manera de dir que el procés de secularització produeix gran quantitat d'opcions postreligioses que arrepleguen elements contraris a la religió o que provoquen una nova manera religiosa, com ara les heretgies, que en molts casos intenten amagar les fonamentacions metafísiques.

Per altra banda Butler parla, recordant a Hanna Arendt, del dolor, del patiment dels pobles en el seu procés de formació; analitza les dificultats de l'estat d'Israel per aconseguir la 'cohabitació' de distintes comunitats que haurien de formar part de la seua societat civil moderna i democràtica i en les quals l'element religiós no pot ser llançat a l'esfera privada perquè la identitat religiosa està en el fons de la seua constitució com a poble. Butler diu que “un patiment (d'un poble, però també podria ser d'una persona) no és mai igual a un altre. A la vegada, qualsevol patiment en virtut del desplaçament i la privació de l'estat és igualment inacceptable⁸⁷”. No vaig a seguir ací el raonament de Butler però cal tindre present que en la formació d'un estat es produeixen al llarg de la història infinitat de xicotets o de vegades grans desplaçaments, exclusions i violències que marquen, inexorablement, la relació d'una societat; dit d'una altra manera, la pluralitat marca la necessitat i les característiques de la cohabitació; en efecte, un estat democràtic està

85 Ibídem 40.

86 Butler, Judith, “¿El Judaísmo es Sionismo?”, Mendieta, E. i Vanantwerpen, J. (eds.) *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid 2011, pàg. 70.

87 Ibídem. 84.

abocat a una cada vegada major pluralitat però aquesta no esta exempta de tensions produïdes pel patiment secular. L'exemple de la difícil convivència entre Israelians i Palestins no és un cas aïllat, encara que sembla a hores d'ara el més evident, de les dificultats produïdes per la necessària cohabitació de la terra de grups diferents i que a més tenen al seu darrere un segell religiós evident, però n'hi ha d'altres com ara: els conflictes entre catòlics i protestants que acabaren amb la formació de l'estat Irlandès, encara que deixant aqueix residu de les guerres de religió que adquirix entitat en la regió d'Irlanda del Nord. També podem fer memòria de la gran violència en l'Índia post-colonial entre les comunitats Hindús i Islàmiques, que acabaren en la creació de l'estat de Pakistan, però que no han acabat amb les tensions en la zona, fins i tot amb greus amenaces de guerra nuclear en la regió de Catxemira. Altres conflictes com ara el problema del Tibet, el genocidi Armeni, la divisió de Xipre, els conflictes entre comunitats religioses del sud-est asiàtic, la guerra balcànica de finals del segle XX i molts altres conflictes, actuals i al llarg de la història, marquen un mapa de les dificultats de convivència democràtica quan no està resolt de manera adequada el conflicte religiós. Parlar d'estat secular en aqueixes situacions sembla en el millor dels casos un eufemisme perquè la secularització no deixa de ser més nominal que real. La solució en la majoria de les situacions comentades ha passat per la divisió del territori en estats diferenciats i sobirans en els quals la raó principal és de caràcter, religiós, al menys de manera nominal. Però ací tornem a sospitar que al darrere de les divisions territorials hi ha una component d'interessos econòmics importants, només les comunitats religioses que disposen d'un suport econòmic, al darrere, poden mantenir un estat de conflicte, permanent, suficientment gran com per a que siga millor separar que preparar les condicions necessàries per a un encontre entre ciutadans disposats al compromís del contracte social que vincule mínimament a una població plena de desconfiances mútues.

Aquestes situacions violentes produïdes per l'encontre entre comunitats de diferents religions, no obstant això, no permet "traure pit⁸⁸" per a refermar les proposicions il·lustrades, provinents de la pau de Westfàlia, de llançar la religió a l'àmbit privat, perquè així mateix podem trobar casos semblants o gairebé més sagnants en enfrontaments de comunitats que no estan especialment vinculades a cap religió transcendent, també al

88 Li torne ací la locució que Habermas usa en el debat amb Ratzinger del qual hem tractat amb anterioritat i on ve a dir que de les situacions de descarrilament de les societats democràtiques postseculars no es desprèn cap guany per als defensors de la confessionalitat.

menys en aparença, per no parlar dels grans conflictes de les guerres mundials, podem veure ací els fracassos bèl·lics dels Estats Units que acabaren amb les divisions de Corea i Vietnam, els grans conflictes ètnics en Africa, les revolucions en els països àrabs i en les repúbliques llatinoamericanes; també, a casa nostra, podem veure els conflictes com ara el basc i el català, les reivindicacions de la memòria històrica que, a l'igual que altres conflictes ocults a Europa, no els tenim en compte perquè de moment no produeixen víctimes visibles però que estan ací, larvats, esperant un moment de crisi per a ser enarborats per alguna comunitat amb suficient poder econòmic i un lideratge potent per a ser llançat a l'espai públic de manera molt més combativa. D'ací és oportú tenir en compte l'observació de Butler "tal vegada la mateixa possibilitat de la relació ètica depenga d'alguna condició de desposseïció de les modalitats nacionals de pertinença, desposseïció que caracteritza la nostra condició relacional des del principi i per tant, tota relació ètica"⁸⁹ La cohabitació de societats plurals, que és desenvolupen sobre històries de patiment per desposseïció, en les que els distints grups s'atribueixen mútuament, uns contra els altres, la seua autoritat, està condicionada per la mateixa característica de la pluralitat. Des del moment que acceptem la cohabitació amb altres estem mútuament en les seues mans, estem vinculats prèviament, "abans fins i tot del contracte social", per les condicions de l'altre i són les condicions de l'altre les que ens porten a prendre les decisions de amb qui i com hem de viure.

Des d'aquest punt podem anar veient algunes de les característiques, a més de les derivades del trilema liberal, replegades per Taylor, una societat que aspira a ser considerada laica, respectuosa amb les creences individuals de cadascú, que siga plural i neutral. Ha de tindre unes característiques que hem anat descobrint a través d'una argumentació coral que comença en Habermas amb la seua proposta de traducció als termes exclusius de la 'sola raó' en un diàleg entre creients i no creients i amb una finalitat extractiva, 'extraure de la raó religiosa intuïcions racionals per al creixement de la societat però traduïdes a un llenguatge secular. Un pas més endavant, des de l'ètica del discurs, apareixerà l'imperatiu de la participació de tots en el diàleg racional, escoltant totes les corrents espirituals; Taylor ho complementarà amb la necessitat de facilitar l'encontre afectiu entre totes les creences, jo diria entre totes les idees comprensives del bé presents en una societat que han de sentir-se conegudes i reconegudes pel conjunt

89 Ibídem. 85.

d'aqueixa societat. Per últim cal considerar amb Butler la pluralitat, les condicions de l'altre amb qui he decidit cohabitar per a obtenir, a partir de la realitat plural, un fonament imprescindible per a una construcció ètica d'un estat laic. Però tots els participants en aquest discurs es col·loquen sempre, em fa la impressió, en una posició inicial o 'original' de la construcció social i no tenen en compte als ciutadans nous; en efecte, què passa amb aquells ciutadans nascuts en un estat consolidat amb unes condicions constitucionals que ells no han participat en la seua creació? Esta qüestió ens obri el problema amb dos dilemes : per una banda que passà amb aquells ciutadans que naixen en un estat ja consolidat constitucionalment, han de plegar-se als acords que ells no han acordat? Han d'acceptar l'educació i instrucció en els seus principis? Tenen una altra possibilitat? Per altra banda què passa amb els immigrants procedents de tradicions molt diferents i que per necessitat han de desplaçar-se a una societat ja consolidada per a treballar com una condició de supervivència? De moment direm que al meu parer , ha de ser tasca educativa, no solament de l'educació bàsica, si no d'una educació social que explique, ensenye i recorde constantment a tots, el lloc d'on venim, les condicions que asseguruen la nostra convivència i el procés pel qual hem decidit que poden ser canviades aqueixes condicions. No obstant tornarem més endavant a parlar d'aquesta qüestió en la tercera part d'aquesta tesi.

En el punt que estem tractant intentem esbrinar que és això del laïcisme i la laïcitat, hem vist la dificultat del concepte, per ser un terme variable en funció del seu entorn, que queda acotat entre el secularisme americà i la "*laïcité*" francesa; hem arribat a una visió de les condicions que hauria de tindre un estat que pretenguera ser laic, i a la vida d'un estat laic diríem estat de laïcitat. Parafrasejant González Faus podem dir que des d'un punt de vista de l'etimologia de la paraula "un estat laic és un estat 'llec' en matèries religioses. Això significa exactament que no sap o no pren postura d'avant d'aquestes: no precisament que és agnòstic o indiferent (perquè això ja són preses de posició) [més endavant també diu] Laïcitat no és el mateix que uniformitat no religiosa és més aviat pluralitat o multiculturalitat. La laïcitat implica doncs una pluralitat axiològica ⁹⁰" Podem veure, per tant, unes coincidències amb el que abans hem estudiat, la laïcitat seria l'estat natural de la vida religiosa d'un Estat neutral respecte de les distintes cosmovisions, el qual fera de la pluralitat (ja siga com a diversitat d'idees comprensives del bé o com a

90 González Faus, J.I. OP. CIT. Pg 4

encontre multicultural) un dels seus principals valors i “ d'aquest fet començaran a sorgir els problemes” perquè els valors deuen ser conreats, treballats i no ocultats. Si volem una societat plural o multicultural com a condició necessària per a un estat democràtic, cap de les opcions de vida bona que en ella es donen deuen ser ocultades, al contrari, deuen ser conegudes per a fer un pas en davant en el procés de cohesió social pel qual una societat va adquirint valors compartits, això no va contra el pluralisme sinó que anirà en favor de l'amistat cívica, tantes vegades invocada per Adela Cortina; és aqueix establir unes bases ètiques el que ens permet viure junts i compromesos amb la comunitat, amb gent de distinta procedència ideològica o religiosa.

El laïcisme és quan en nom de la laïcitat s'intenta forçar l'adopció d'uns pressupostos en un sentit concret, que amb l'excusa de la 'sola raó', actuen en favor dels interessos o les ideologies d'una part de la societat, faltant així contra el pluralisme o la multiculturalitat. La cara contrària del laïcisme seria el fanatisme religiós que faria el mateix en nom d'una comprensió religiosa particular del món. En paraules de González Faus direm que “Laïcitat no és el mateix que uniformitat no religiosa. És més aviat equivalent a pluralitat o multiculturalitat [...] La negació simplista d'aquesta multilateralitat valoral i la uniformitat derivada d'aquesta negació no són laïcitat sinó laïcisme” En conclusió podem dir que el laïcisme i el fanatisme religiós són dos cares d'una mateixa moneda consistent en la uniformitat social i l'etnocentrisme cultural.

Convivència i conflicte en l'espai públic.

Una convivència problemàtica

No fa molt , en l'àmbit de les festes falleres de 2013 hem assistit a València a un fet que no per local deixa de ser paradigmàtic del que passa a escala mundial. El cas apareix de manera innocent quan en una falla⁹¹ sense cap intenció d'ofendre, així va estar manifestat per la comissió i per l'artista, va presentar entre els ninots la representació de tres deïtats hindús que anaven a ser cremades. La protesta de la comunitat hindú va fer que s'arribara a un acord amb la comissió fallera tenint com a mitjancers la junta central fallera. La solució va ser la de llevar els símbols religiosos de la falla i indultar una de les figures la qual seria donada, en acte de bona voluntat, a la comunitat hindú. Com a resultes la

⁹¹ Les falles de València són una festa tradicional valenciana que es realitza a mitjans del mes de març en honor de sant Josep.

comissió fallera i el representat del temple hindú signaren un comunicat conjunt per tal d'aclarir la situació i donar per tancada la qüestió. Però això no va fer més que començar, durant tota la vesprada i fins l'hora de la "cremà" els ànims anaven calfant-se, primer els veïns, després grups de forces polítiques d'extrema dreta, a continuació membres hindús que es posaven a resar davant les imatges acompanyats dels crits d'indignació, un hindú es va intentar immolar a l'estil dels bonzes al costat d'unes bombones de gas butà d'una xurreria, amb la possibilitat de provocar un incendi de majors proporcions. En la premsa i en els seus articles d'opinió i blogs es podia llegir tota mena de comentaris intolerants cap a la religió, així els ateus, en reclamaven la desaparició de la religió catòlica de l'esfera pública, els fallers que reivindicaven la llibertat d'expressió per a les falles, fins i tot el graciós de torn que demanava la cremà de "la geperudeta"⁹² amb flors i tot.

No cal anar a veure els grans problemes que apareixen en el món que tenen un rerefons religiós per a adonar-nos que el fanatisme està en totes bandes i en totes societats quan no es fa un ús adequat de la raó. Els conflictes interculturals i interreligiosos tendeixen a augmentar conforme més es dona el trànsit global i la pluralitat de les societats, de tal manera que apareixen seriosos dubtes sobre la possibilitat d'una llibertat d'expressió sense control previ, es a dir, sense una mena de censura o autocensura prèvia.

En aquest cas, que ens serveix d'exemple en la nostra reflexió, també podem observar les apories que una ètica discursiva, a l'estil de Habermas, en la qual tot i haver donat audiència als representants de les parts implicades i haver arribat aquestes a un acord racional, no van aconseguir una solució pacífica al conflicte, obrint-se una escletxa en el ja de per si difícil equilibri intercultural. Aquest cas també serveix d'il·lustració d'allò que Rawls deia sobre la divisió i enfrontament entre ciutadans segons les seues concepcions de vida bona.

Si una qüestió com la presentada és generadora d'un conflicte tan greu, que amenaçava d'implicar la societat hindú a nivell internacional, la qual cosa podria haver acabat en els països de majoria d'aquesta religió, fonamentalment l'Índia, de manera bastat dramàtica per als seguidors del cristianisme i per extensió per a qualsevol occidental fora o no religiós, donada la identificació de cristianisme i Occident. Què podem dir de problemes tan vitals per al dia a dia dels ciutadans com, l'escola, la sanitat, la distribució de menjar de les associacions caritatives i dels serveis socials...

⁹² La "geperudeta" és el nom que rep de manera afectuosa la Mare de Déu dels Desemparats

Es oportú, per tant, fer una reflexió al voltant del concepte d'espai públic, com a palestra o com a lloc de construcció comuna d'un àmbit de convivència que supera a hores d'ara els àmbits estatals i culturals. Veure, per tant, els conflictes entre religió, cultura i llibertat d'expressió, així com el plantejament d'una ètica que permeta establir vies adequades de solucions o que permeta establir pautes per al desenvolupament normatiu de les relacions entre les distintes idees comprensives del bé, en les distintes situacions concretes de la vida social, ha de ser un dels objectius primordials d'aquesta tesi.

Si l'estat modern com diu Habermas “ respon (o ha de respondre), per una part als imperatius econòmics d'un sistema d'intercanvi econòmic regulat pel mercat [...] i, per altra, a la necessitat d'apaivagar les cruentes guerres de religió⁹³” Es precis esbrinar quin marc ètic han de descobrir els estats moderns per elaborar normes que permeten una convivència justa i pacífica entre els ciutadans.

En aquest apartat, per acabar la primera part de la meua tesi cal que revisem els principals problemes que es donen en la nostra societat occidental com a conseqüència de les tensions entre laïcisme i fanatisme religiós en la seua 'cohabitació' en l'espai públic. No obstant no puc deixar de comentar una puntualització de J. Butler en relació al problema de la religió en l'espai públic i que l'exemple amb el qual encetaven esta secció ens ho feia palès. Diu Butler que “ hem de tindre molta cura quan parlem de 'religió' en la vida pública, perquè tal vegada no siga possible prendre la 'religió' com una categoria⁹⁴”. En efecte, no totes les religions aspiren a una participació en l'espai públic, algunes fins i tot poden voler passar desapercebudes per ser-los més útil als seus fins. Altres tampoc es plantegen massa allò públic encara que tenen una actitud més gelosa respecte a les seues normes i del respecte que es mereixen ells i les seues creences; però també hi ha qui per imperatiu de les seues creences es veu obligat a la denúncia profètica i a conduir la societat cap a un fi; en eixe grup estan els cristians, especialment el catòlics, i els musulmans, però també les idees comprensives del bé que procedixen de la tradició il·lustrada i que es comprenen com a posseïdores, sinó de la veritat, si de la veritat del mètode racional, basat en la 'sola raó', com a únic mètode que permet la percepció verdadera del món per a poder plantejar els camins possibles per al seu desenvolupament. En altre lloc hem comentat que Habermas adjudica només a cinc

93 Habermas, J. “Lo político: ...,” *Op. cit.*, pàg. 28.

94 Butler, J. “El Judaísmo...,” *Op.cit.*, Pg. 69.

religions aqueix estatus de religions que volen influir directament en la moral pública en tant que les seues percepcions morals provenen de veritats revelades; però també hem observat que entre els ciutadans, aparentment no religiosos, ateus o laïcistes que provenen d'entorns postcristians, i especialment postcatòlics, també és dóna la mateixa tendència combativa contra tot allò que vaja contra les seues creences o que faça referència a la religió, en paraules de Taylor “...la idea que la neutralitat és bàsicament una resposta a la diversitat troba dificultats per obrir-se pas entre els 'no creients' occidentals, estranyament obsessionats amb la religió, la qual es considerada com alguna cosa estranya i fins i tot amenaçadora [...] Aquesta actitud té una base política (la religió com amenaça) [degut a conflictes passats entre església i liberalisme] però també altra epistèmica (la religió com a manera defectuosa d'enraonar) [com una mena de raonament menys racional que el secular]⁹⁵” Un punt de vista el de Taylor que critica aqueixa espècie de superioritat moral, que es donen els ciutadans aliens o contraris a la religió, per atribuir-se un major valor en la definició dels problemes entre ciutadans i les seues solucions⁹⁶.

Arribats a aquest punt caldria analitzar els conflictes més cridaners, tot i no ser possiblement els més habituals, pel seu pes mediàtic. Sheila Benhabib replega una intuïció de H. Arendt sobre la seua visió de l'espai públic com un espai associatiu, l'espai públic en aquest cas apareix “quan els hòmens actuen junts d'acord en favor de la llibertat o en paraules d'Arendt on la llibertat pot aparèixer⁹⁷”. Sense entrar de moment a valorar aquesta proposició podem entendre que l'espai públic te a veure amb la reivindicació de drets relacionats amb la llibertat, una reivindicació que pot ser violenta o pacífica com és el cas de totes les lluites pel reconeixement. Per tant l'espai públic emergeix, no depèn d'un espai físic o d'un lloc concret, segons aquesta autora. En una societat plural, plena de ciutadans amb diferents identitats, diferents cultures, diferents propostes de vida bona i també de diferents religions; qualsevol espai on es junta una

95 Taylor CH. Por qué necesitamos una redefinición..., Op. cit., pàg. 54

96 Ací a València (i pense que també a Espanya) ens podem trobar amb la paradoxa de grans enemics de la religió, especialment la catòlica, que curiosament han rebut la seua formació en col·legis catòlics i fins i tot alguns han estudiat en ells amb beca de la pròpia institució. Hom ha volgut veure també en aquesta situació una expressió d'adolescència prolongada en un intent, psicològic, de matar al pare donada la característica paternalista de l'educació religiosa durant el franquisme.

97 Benhabib, Seila, “Models of public space”, Craig Calhoun (ed.), *Habermas and de public sphere*, Massachussets Institute of Tecnology, Massachussets, 1992, pàg. 78. Concretament diu “*By contrast, the associational view of public space suggests that such a space emerges whenever and wherever, in Arendt's words, "men act together in concert" On this model, public space "where freedom can appear"*

representació significativa d'aqueixa societat, automàticament, es constitueix un lloc on els drets d'uns es veuen constrets pels altres i només una educació cívica respectuosa amb la pluralitat permet que les interrelacions fluïsqen de manera cordial. Però també en aquests espais físics pot fallar, per diverses circumstàncies, la necessària amistat cívica i es produeix, aleshores, un conflicte que afecta no sols als individus que tenen la col·lisió dels drets sinó que pot arribar a implicar a tercers. En aqueix moment no és necessària l'actuació d'un grup amb un acord per a que l'espai haja de ser considerat espai públic. Per tant i com una primera aproximació a la qüestió l'espai públic es el lloc on es donen les interaccions, positives o negatives, dels drets dels ciutadans, tant se val que siguen en grups com si ho són de manera individual, perquè en definitiva la pugna, el conflicte, entre dos ciutadans, ja suposa l'apertura d'un espai públic. En conseqüència qualsevol espai pot ser públic sempre que es donen interaccions entre els drets dels ciutadans que els hi ocupen.

Com veiem en el cas inicial d'aquesta secció una falla, que és un objecte elaborat per una associació semipública, pot transformar-se en un lloc de batalla públic. Quins són les circumstàncies que provoquen un conflicte públic i són causa per a la possible agrupació interessada de persones que amb una major o menor coordinació poden provocar el desacord o l'acord entre ciutadans? Als efectes d'aquesta primera part, intentarem fer una primera aproximació sobre aqueixos casos de conflicte en les societats democràtiques que es relacionen immediatament amb la religió i que realment són enfrontaments de distintes cosmovisions, encara que també podem endevinar per baix distints interessos dels grups de pressió. Mes endavant, en la quarta part d'aquesta tesi aprofundirem en la qüestió seguint el debat entre Habermas i Flores d'Arcais.

Camps d'enfrontament en la societat civil per motius relacionats amb la religió.

Cal pensar en primer lloc que els enfrontaments entre cosmovisions, en el passat, eren fruit d'una suposada defensa de les veritats de la fe davant de l'heretgia o la infidelitat. El gran problema no és aqueix; de moment direm que el problema és que tota cosmovisió comporta distintes maneres d'organitzar-se la vida, són projectes de vida bona que és donen per universals perquè són considerats veraders, se senten amb alguna mena de legitimació, en el cas de les religions la legitimació ve de la creença, revelada o no, que

l'única manera de viure és aquella que procedeix del mestre fundador d'aqueixa religió com si es volguera paraitzar el temps ⁹⁸ Realment el problema de l'enfrontament és més ètic que religiós, perquè creure no és tant conèixer els dogmes i la història de la seua fe sinó saber a què m'obliga la meua creença i una vegada descobert és transforma en quelcom inamovible què ha de ser preservat davant de qualsevol classe d'amenaça.

L'enfrontament entre les distintes cosmovisions, per tant, té a veure amb els valors que inspiren la manera d'actuar i d'organitzar-se dels membres d'aqueixes cosmovisions, també sol donar-se un enfrontament per la relació de les distintes congregacions i les seues expectatives de béns de caràcter material o per les facilitats que uns o altres troben per a rebre la protecció pública de les seues institucions, que ben mirat té també a veure amb les característiques econòmiques. Definir els distintes àmbits d'enfrontament no resulta fàcil però hi ha alguns que són paradigmàtics en el nostre entorn occidental. Encara que tornarem al llarg d'aquest treball a incidir en aquestes qüestions, anem ara a definir aqueixos àmbits. González Faus⁹⁹, de manera esquemàtica considera els següents àmbits d'interacció :

- a) Àmbit dels drets civils (homosexualitat, avortament, divorci, eutanàsia, llibertat d'expressió i informació...)
- b) Àmbit de la difusió dels valors (que és pretenen com a constitutius de la societat).
- c) Àmbit de l'explotació econòmica, tècnica i científica dels recursos.
- d) Àmbit de la relació entre l'Estat, la política i les distintes congregacions.
- e) Àmbit de la convivència ciutadana:
 - Festivitats
 - Ocupació de la via pública
 - Presentació en públic
- f) Àmbit de la Justícia:
 - Sanitat
 - Serveis socials
 - Educació.

No podem entrar en detall a veure tota la complexitat dels casos de conflicte però si que

⁹⁸ en aqueix sentit el passatge de la transfiguració del Senyor en els sinòptics Mc. 9, 2-13 és clar els deixebles esglaiats davant la glòria de Déu manifestada en Jesús volen fer unes cabanes per a quedar-se allí amb el Mestre però així diu el versicle 6 'no sabia què deia'

⁹⁹ González Faus, J.I., *La difícil laïcitat, Op.cit.*, pp. 6-8

podem entendre que els conflictes en la societat civil han de ser resolts amb lleis civils. Tots els àmbits de conflicte tenen diferents solucions depenent del model de societat en el qual es donen, així en “les societats confessionals o les mentalitats teocràtiques [de caràcter monista segons Llamazares] tendeixen a veure la llei com una expressió de la voluntat de Déu”¹⁰⁰; aquesta seria una de les característiques que Habermas atribueix a la raó religiosa, la qual cosa, a pesar del reconeixement, en distints llocs, de la importància de la traducció del pensament religiós a un pensament secular per tal de captar els continguts semàntics del llenguatge religiós, la incapacita per a participar directament en un debat públic. No obstant el llenguatge laïcista també pot ser fanàtic al substituir la voluntat de Déu pel sentit comú en base a criteris amb una objectivitat tan dubtosa com ara, la majoria estadística dels ciutadans o determinats descobriments científics que mai acaben de convèncer als altres ciutadans. Així l'una o l'altre poden jugar lingüísticament el mateix paper legitimador que exclou els no correligionaris de la seua consideració en les distintes propostes legals o morals. I és que en els casos de conflicte les postures fonamentalistes no acaben de comprendre que la llei civil ha de ser simplement una sèrie de disposicions positives destinades a regular i afavorir la convivència de tots que “ quan penalitza, ho fa en nom del bé comú i quan despenalitza no beneeix res, sinó que es limita a no intervenir deixant que cadascú actue segons la seua consciència”¹⁰¹ i és que la llei civil en una societat laica no sanciona res moralment, al menys de manera directa; indirectament podem entendre que si una cosa està en contra de la llei és perquè perjudica el bé comú i per això mereixen ser reprovades les conductes contraries a la llei, podríem confondre per aquesta via el bé comú amb allò que les lleis sancionen. De la mateixa manera semblaria que qualsevol conducta que complira de manera escrupolosa la lletra de la llei seria per això necessàriament moral. Apareix ací, en l'àmbit dels conflictes una qüestió important entre legalitat i moralitat que ha sigut tractada des d'antic per molts autors i que tampoc, al menys de moment, no podem entrar en ella. Resulta oportuna la cita de sant Tomàs d'Aquino en la qual qualifica la llei com una ordenació al bé comú i atès que la llei humana “no pot castigar totes les coses dolentes que es fan perquè si volgués eliminar tots els mals eliminaria també molts béns i impediria l'aprofitament del bé comú que és necessari per conservar allò humà”¹⁰² Aquesta cita els legisladors no la

100 *Ibidem*. Pàgina 6

101 *Ibidem*. 6

102 Aquino, Tomàs, (1er 2ae. q. 90, a 4, c) També l'Evangeli ja adverteix del perill de llevar el blat si es vol eliminar la zitzània

solen tindre en compte i fins i tot molts cristians pot ser la tinguem oblidada, en especial aquells que tenen possibilitat de legislar. Hem d'extraure una primera norma de comportament que, encara que està lluny en el temps, no deixa d'estar molt prop de la justícia Rawlsiana o de l'ètica discursiva i es que la missió de la llei no és organitzar tota la vida dels ciutadans sinó posar les normes reguladores necessàries per a una convivència justa que permeta el desenvolupament de les distintes idees de vida bona. De quina manera es pot fer això? En parlar de models de vida bona l'única solució viable és posar en comú processos comunicatius que permeten descobrir els anhels de les gents que han de conuiu. Si hi ha pluralitat de cosmovisions la llei ha de ser elaborada per tal d'evitar que unes s'imposen per damunt d'altres o millor dit per a permetre que totes es puguen desenvolupar sense perjudici de les altres i això no és pot fer sense diàleg racional amb voluntat d'arribar a acords que tinguen present tots els afectats, seguint les pautes de l'Ètica del discurs. L'alternativa al diàleg serà sempre a costa de sotmetre uns ciutadans a la voluntat arbitrària d'uns altres amb més recursos o amb més força la qual cosa desemboca en societats que exerceixen alguna mena de violència gratuïta.

No obstant això, la definició de sant Tomàs, així com la Justícia Rawlsiana o l'ètica discursiva, tot i haver de tenir-se en compte, ja siga per ser expressió d'un imperatiu categòric, es a dir, per ser la manera més racional de com l'ésser humà ha de ser capaç d'elaborar lleis universalment vàlides, o també pot ser, des d'una posició més utilitarista, per la seua utilitat en la construcció d'una societat democràtica; en la pràctica, no acaba de resoldre tots els problemes “degut al fet que la raó resulta de fet menys universal del que creiem, bé siga quan ens trobem davant de situacions límit (per exemple qüestions de supervivència) o bé perquè als éssers humans ens és gairebé impossible deixar-nos il·luminar per la sola raó”¹⁰³ és molt difícil deixar de banda els nostres prejudicis i interessos, darrere del vel d'ignorància, i també molt difícil no deixar-se atrapar per la raó instrumental o el sofisma quan els problemes són apressants. L'elaboració i aprovació de les lleis no entra dins del camp de les ciències exactes, hi intervenen moltes condicions de difícil consideració per això hi ha problemes insolubles en el curt termini que necessiten de molt temps per a la seua comprensió i definició i mentre arriba aqueix moment s'han de prendre mesures temporals i provisionals que com a tals han de ser reconegudes. En aquest sentit Gonzalez Faus presenta alguns problemes típics amb algunes propostes,

¹⁰³Gonzalez Faus, Op. cit. pàg. 7

que podem considerar.

Un dels problemes sobre el qual és difícil entrar sense alçar bombolles a una banda o a una altra és el de la homosexualitat: “una societat laica no entra (o no hauria d'entrar) a valorar si l'homosexualitat és bona o dolenta, normal o anormal[...] Simplement constata que hi ha persones homosexuals[...] i que pel fet de ser-ho tenen negada una sèrie de possibilitats socials (tenir parella, heretar, posseir en comú...) reconegudes a tots”¹⁰⁴ Sembla que donar una solució per a que els ciutadans puguin gaudir d'aqueixos drets seria una qüestió de justícia per molt que a altres ciutadans no els hi agradara aqueixa conducta.

Però amb el reconeixement de la possibilitat de gaudir d'aqueixos drets apareixen al menys dos qüestions, que interfereixen entre distintes cosmovisions ciutadanes i donen lloc a conflictes entre elles: en primer lloc està el nom que cal donar a aqueixes parelles, és correcte anomenar-les matrimoni? No vaig a donar ací el meu parer però si hem de veure que aquest problema té una difícil solució racional perquè els arguments a favor o en contra no tenen al darrere una substància objectiva, així els que s'oposen al nom argüeixen que la paraula matrimoni significa etimològicament defensa de la mare (matri munus o matri munire) i tenen raó, altres argumenten que la institució ha sigut creada per a la unió d'home i dona i també tenen raó. Mentre que per part dels favorables al nom de matrimoni per a parelles del mateix sexe argumenten que les paraules canvien de significat al llarg del temps, que són els parlants qui adjudiquen l'ús a la paraula, també tenen raó i també sospiten que amb una altra denominació puga posar-se en perill la igualtat en l'exercici dels drets que el matrimoni consagra en les nostres societats.

En segon lloc estarien les situacions en les quals el dret dels homosexuals afecten a terceres persones, per exemple l'adopció de xiquets per part de parelles formades per persones del mateix sexe. Sembla poc rigorós dir, com ho va fer J.L.Rodríguez Zapatero en televisió, quan era president del govern, que les adopcions de menors eren innòcues, basant-se en estudis realitzats amb xiquets de tres anys¹⁰⁵ quan el problema apareixen en matèria relacionada amb la sexualitat ho fan en el moment que comença la pubertat i quan l'adolescent comença a tallar el cordó umbilical amb la família natural i comença a construir-se la seua pròpia intentant fer-se un buit entre gent de la seua edat . Segons

104Ibidem. 7

105Ibidem. 8

González Faus , “no existeixen encara estudis suficients del problema (donada la seua novetat) per a aquella afirmació de innocuïtat.”¹⁰⁶ A no ser que hi haguera, en paral·lel, un pla de mesures que canviara la mentalitat de la societat d'acord amb una idea preconcebuda. Es difícil també en aquest segon cas esbrinar una sortida a la qüestió que puga provenir de la pròpia raó, principalment per l'absència d'estudis significatius, és a dir per manca d'una experiència suficientment contrastada i analitzada de manera crítica

En tercer lloc podem encara veure una altra situació de difícil solució, que González Faus no contempla, al menys de manera directa. El problema són les possibles discriminacions que es puguen donar en el si de les famílies, sobretot, en tant que afecta a la llei, quan de la conducta sexual d'un membre d'una família pot esdevenir la seua marginació en matèria d'herències o donacions. En efecte, la “sortida de l'armari” d'un membre de la família pot ser vista i viscuda de distinta manera en el si de les famílies, mentre per a unes no hi haurà cap problema, per a altres es viurà com una autèntica desgràcia de la qual es voldrà eixir a tota costa, fins i tot en alguns casos amb solucions dramàtiques com el rebuig real i fins i tot legal de la persona com a membre de la mateixa família. Uns podran dir d'altres que són permissius o que són antiquats i conservadors, però l'apreciació del problema en aquest cas és una qüestió psicològica de difícil clarificació. En el cas de les herències, a Espanya existeix la institució de la 'legítima' per la qual a cada hereu li pertoca una determinada part dels béns, no obstant això, uns hereus poden rebre més quantitat que altres per voluntat del testador, mai es podrà saber si el resultat d'una herència es a causa d'alguna mena de discriminació o a una causa diferent.

Podem esbrinar, doncs, tres situacions en les quals l'Ètica discursiva té difícil la seua entrada, en primer lloc perquè les argumentacions racionals poden tindre a la seua contra argumentacions amb semblant valor i per tant, siga impossible guiar-se pel millor argument. En segon lloc perquè els arguments presentats no poden tenir una solidesa empírica suficientment demostrada. I en tercer lloc ens trobarem davant d'arguments impossibles de valorar perquè corresponen a l'apreciació de conductes dependents de la discrecionalitat de la conducta dels actuants.

El conflicte en els camps d'interacció de les distintes cosmovisions va a mostrar en molts casos alguna de les dificultats presentades i la seua solució es troba abocada a l'enfrontament més o menys violent de les parts o a l'obtenció d'un consens fàctic que no

¹⁰⁶Ibidem. 8

podrà superar el *modus vivendi*, és a dir un acord amb fins pragmàtics, sense principis i per tant, inestable. En la recerca d'aquesta classe de consensos uns i altres s'acusen mútuament de fonamentalisme o de subversió de la realitat, però, com afecta això a la qüestió de la religió? Tenen raó aquelles acusacions que relacionen les conductes més conservadores amb postures derivades de les creences religioses? En aquest treball estudiarem també les relacions entre la religió i l'ètica, però de moment el recurs a la desqualificació de les comprensions dels problemes com a provinents de les cosmovisions religioses sembla que entra dins del joc d'aquells ciutadans laïcistes organitzats que pretenen llançar sobre les religions totes les acusacions d'involucionisme per tal de guanyar adeptes entre els sectors de no creients, agnòstics i indiferents religiosos. Per altra banda aconseguir la desmobilització religiosa de la societat sembla que beneficiaria les majories laïcistes alhora d'arribar a l'obtenció de consensos fàctics. Direm també que les religions estan compostes per persones amb una càrrega ideològica important però no necessàriament provinent de la pròpia creença religiosa. La mescla d'ideologia i religió és bastant freqüent i bastant negativa, perquè com diu l'evangeli 'no podem servir dos senyors', no obstant això, som humans i la discussió entre filies i fòbies fa que els ciutadans religiosos de dreta se senten acompanyats pels partits d'aqueixa tendència, per tant, es mobilitzen al seu favor; mentre que per altra banda, el discurs laïcista de l'esquerra va a poc a poc desmobilitzant a aquells cristians que veuen en aquestes orientacions polítiques una coincidència evangèlica en molts casos que xoca amb la intolerància davant de la seua fe. En el cas particular que he agafat com exemple, el de l'homosexualitat, les religions en general no entren en la possible condició d'aquelles persones que tenen atracció per persones d'altre sexe, no hi ha cap dogma de fe que diga res al voltant de la tendència sexual; però el problema de la religió en l'espai públic no és la fe, no són els dogmes religiosos, el problema són les obligacions que comporta el creure, és a dir, si jo dic que crec en un determinat dogma, això a què m'obliga?, com he de viure en la pràctica? A partir d'ací apareix la llei o les lleis. La translació de fe a moral és aquella que crea conflicte, principalment en allò que va contra la llei primigènica, aquella que forma part del codi fonamental de valor dels individus. Tornem a l'exemple, en el cas del judaisme i per extensió i adaptació posterior també el cristianisme, reben una llei, el Decàleg, que condemna el fer mal a l'altre de paraula, obra, omissió o desig, les normes del decàleg en definitiva consideren que per a construir una societat sàvia cal estimar Déu

i no danyar al pròxim. Després apareixen altres normes que queden escrites com a desenvolupament, com aplicació a les circumstàncies del moment, del que diu el Decàleg i queden escrites en el Levític, el Deuteronomi i reben la consideració de la llei, però al llarg del temps algunes normes d'aquestes queden obsoletes perquè canvien les circumstàncies i passen a rebre un tractament més opcional o només les opcions religioses més ortodoxes i conservadores les mantenen; per exemple, diu el deuteronomi "No cogues un cabrit amb la llet de sa mare" aquesta norma, forma part d'un versicle de major envergadura, ha tingut un desenvolupament molt dispar al llarg del temps, mentre les postures més ortodoxes arriben a tindre dos neveres per tal de no barrejar productes lactis amb carnis, en altres opcions no s'hi té en compte. O totes les prohibicions de la sang que per als testimonis de Jehovà impedeixen l'ús de la sang per a qualsevol ús, fins i tot, no la poden usar per a transfusions vitals, mentre que altres persones religioses d'altres confessions judeocristianes mengen habitualment aliments que porten sang. En el mateix sentit el Levític en el seu capítol 18 recull una sèrie de relacions sexuals prohibides entre elles la prohibició de "gitar-se amb un home com es fa amb una dona"¹⁰⁷ això ha sigut entès com un prohibició de l'homosexualitat, alguna església protestant ha deixat de considerar la vigència d'aquesta norma i accepta l'homosexualitat, no obstant això, han sigut fidels d'aqueixes confessions els qui han rebutjat els acords dels seus pastors canviant-se fins i tot a altres confessions que eren menys permissives. Tot aquest excurs ve a compte de demostrar que no són les religions, enteses com a constitucions dogmàtiques, ni solament els seus dirigents, les que estableixen la moral de manera directa, tot i que és clar que hi són una font important. La moral té altres components que poden ser bastant laics, com exemple cal veure les fortes manifestacions, en contra, que es varen fer en la laica França durant la primavera del 2013 quan el Govern de França va aprovar la llei del matrimoni homosexual.

Cal fer una altra observació, la classe de conflictes fruit de l'enfrontament entre ciutadans laïcistes i ciutadans religiosos es donen principalment en l'àmbit de les democràcies occidentals, principalment en les europees procedents de tradicions cristianes i més concretament catòliques; encara que comencen a aparèixer, en societats tradicionals islàmiques com ara la societat turca i fins i tot en societats àrabs, enfrontaments amb una important component religiosa. També alguns conflictes en l'Índia presenten tints de

107 Le. 18,22

conflicte religiós. No obstant ni en el cas de les revolucions Islàmiques ni dels conflictes interreligiosos Hindús presenten les característiques dels conflictes que és donen en les democràcies europees; per això, el nostre estudi sobre els conflictes de la religió en l'espai públic atendran principalment les qüestions relatives a les esglésies cristianes tradicionals d'Europa i fins i tot a la irrupció que des d'algunes dècades ha tingut l'Islam . Aquestes consideracions cal tindre-les presents alhora de judicar els conflictes que apareixen en les societats democràtiques entre les organitzacions laïcistes i les religions del llibre.

Per acabar aquesta secció revisarem alguns dels problemes que és donen en els distints àmbits d'interacció per tal de confirmar la dificultat de les distintes argumentacions i per tant, la dificultat d'establir consensos entrecruats o consensos ètics segons l'Ètica del discurs.

- ***Àmbit dels drets civils***

Ja hem parlat de la qüestió dels drets civils al parlar del problema de l'homosexualitat i hem vist que al seu darrer no es pot parlar seriosament d'ingerència religiosa pròpiament dita, encara que les religions del llibre porten en el seu si una càrrega important de proposicions polítiques, s'insisteix des d'elles que cap ideologia pot arribar a tancar la riquesa de la fe. No obstant la resposta dels ciutadans a favor o en contra d'alguns drets polítics, pot tindre al darrere un visió política coincident amb la d'alguns partits concrets però no deixa de ser una resposta ètica de ciutadans amb motivacions religioses o no, en aqueix sentit qüestions com ara l'avortament, l'eutanàsia i d'altres qüestions semblants presenten conflictes de difícil solució per alguna de les causes que hem descrit amb anterioritat.

Àmbit de la difusió dels valors

Si atenem la difusió dels valors, hem de concloure que una “societat laica no pot tindre valors absoluts excepte aquells que afecten la convivència de tots”¹⁰⁸ un punt de coincidència entre Habermas i la seua ètica del discurs, on qualsevol valor absolut, fins i tot el progrés, absolutitzat en l'àmbit públic, no deixaria de ser per a ell una manifestació metafísica. Una societat postmetafísica ha d'estar oberta a trobar de manera cooperativa el millor argument i en base a ell prendre les decisions escaients fins que aparega un altre argument que invalide o modifiqui les condicions de l'anterior.

Es dóna la paradoxa que en una societat “com la nostra, la cultura ambiental i els valors que es respiren són difosos pels mitjans de comunicació, molt més que per l'escola o la família. I els mitjans de comunicació no poden ser multiculturals perquè són propietats d'alguns particulars i defensen i absolutitzen els interessos dels seus amos”¹⁰⁹ és podrà dir més alt però no més clar, però mentre en la palestra política es pugna per si l'escola ha de ser pública o privada, les cadenes de televisió i ràdio entren en les cases amb l'únic peatge per a l'usuari de suportar els múltiples períodes de temps dedicats a la publicitat¹¹⁰, creant-se un espai que aspira a ser públic per part de les televisions privades, en el sentit que aquestes es barallen per aconseguir la major quantitat de públic, en forma d'audiència. Perquè l'esquerra que demana l'ensenyament públic i entre els seus eslògans defensa que aquell que vulga ensenyament privat que s'ho pague, perquè no pren la mateixa mesura respecte dels medis privats, es a dir que qui vulga televisió o radio privada que se la pague com passa amb la premsa? L'àmbit de la publicitat es transforma així en un negoci que depèn dels valors i interessos de grups financers relativament anònims. Així González Faus intueix que la veritable educació occidental està en mans d'interessos financers i per això apunta que “una societat veritablement laica no pot tenir com a déus a aquests ídols del diners, ni la concepció romana de la propietat privada, o una determinada forma de patriotisme absolut. Una autora tan respectable i tan sanament laica com l'admirable Susan George va parlar ja fa diversos anys de la religió del crèdit. Poc laica podrà ser una societat que professi aquesta religió”¹¹¹ Altres valors com ara l'absolutització del progrés, el creixement, el desenvolupament econòmic i d'altres semblants tenen a la contra molts arguments

108 Gonzalez Faus. Op. Cit, 9

109Ibidem. 9

110 Una publicitat no gaire neutral en les seues propostes i en els seus medis de transmissió dels missatges

111Ibidem.9

religiosos però també d'altres, per part d'organitzacions no necessàriament religioses com ara els moviments ecologistes i altermundistes, que també aporten arguments contraris a aqueixa absolutització.

Àmbit de l'explotació econòmica, tècnica i científica dels recursos.

Diu Adela Cortina que: "la humanitat és abans que res un 'fi limitatiu' de les accions humanes i, per tant, no és legítim danyar a les persones"¹¹² Però també és de veres que la història de la humanitat s'ha fet intentant obrir nous camins i enderrocar límits per aconseguir nivells més i més grans davant de les limitacions que ens imposa la naturalesa. En aquest sentit apareixen sempre opcions contraposades entre aquells que volen realitzar una determinada actuació sobre el medi natural, emparant-se en la tècnica o la ciència, i aquells que senten la necessitat de conservar el medi natural en condicions òptimes per al manteniment de la vida en la naturalesa tal i com la coneixem, això dóna entre aquests grups infinitat de xocs més o menys visibles i amb arguments que són difícils de mantenir per una o altra banda, així per a les tendències més positivistes la ciència empírica seria l'única responsable d'esbrinar el què es pot fer i el què s'ha de fer i per als utilitaristes seria el criteri d'utilitat per al màxim nombre de persones, encara que hagueren danys col·laterals per alguna minoria. No faré ací una crítica al positivisme o a l'utilitarisme, al menys de moment, però és clar que en matèria científica i tecnològica apareixen problemes ètics de difícil solució sense recórrer a arguments que des de l'ètica del discurs quedarien qualificats com a metafísics i per tant, de difícil introducció en una discussió racional no instrumental.

González Faus selecciona dos casos en els quals es dóna aquest tipus de controvèrsia i que ell reconeix que no té encara "una postura clara i definida": en primer lloc planteja l'enfrontament al voltant de l'ús de transgènics per a l'alimentació animal i fins i tot humana. Aquest cas presenta que les opcions legals i l'acceptació social canvia segons el país i concretament s'aprecien diferències importants entre els Estats Units i la Unió Europea, els blocs més significatius de la cultura occidental. A favor de l'ús s'esgrimeix arguments de l'estil de 'la importància del progrés i la lluita contra la fam en el món'. En contra es plantegen reserves importants de l'ordre de la manca d'estudis a mig i llarg termini de les conseqüències futures sobre la salut humana o sobre la pervivència de

112 Cortina, Adela. *Ètica de la razón cordial*, Op. cit. Pg 224

l'equilibri de la naturalesa. Arguments que poden estar també en línia amb intuïcions religioses relacionades amb la transcendència del ser humà i la seua relació respectuosa amb la naturalesa, la cura de la creació o el dret diví, de tots els habitants de la terra, presents i futurs, a gaudir de l'obra de Déu. Siga com siga els moviments conservacionistes tenen moltes coincidències, al menys de manera teòrica, amb la majoria dels continguts teòrics de les religions.

L'altre cas presentat és el de "l'experimentació amb les cèl·lules mare de cara a l'anomenada clonació terapèutica" un cas conflictiu que te a veure amb el concepte de vida humana i sobre la humanitat i dignitat dels embrions que són usats com a medi per a una altra cosa. Si l'embrió és un ser, o una vida humana, la seua manipulació, en aquest sentit, seria èticament inadmissible. Mentre que, per altra banda, hi ha dubtes sobre si aqueix embrió és una vida humana. El començament de la vida i la seua finalització no és una qüestió biològica o científica, sinó que es percep, principalment, per la via cultural i religiosa. Es una definició gairebé antropològica, per tant, serà difícil obtenir valors universals per a resoldre aquest conflicte. Ara bé González fa una observació molt aguda al respecte: " L'embrió encara no pot ser anomenat persona perquè la persona és intrínsecament relació (Habermas dirà que la persona és principalment comunicació). El màxim que es pot dir (i ja és molt) és que l'embrió no és una 'no-persona' i per tant, l'embrió pertany al món d'allò personal"¹¹³ caldrà determinar si això permet utilitzar com a medi d'investigació o caldrà prohibir-la totalment. La qüestió no està clara ni evident, i les religions no poden deixar d'expressar les seues opinions, com a conseqüència del seu paper d'orientadores de la moral, ja siga a partir de la creença en un Déu creador d'hòmens lliures i iguals o de la transcendència d'una vida cridada a l'atur dels cicles de la reencarnació per a les quals la interrupció de la vida de qualsevol ésser és una maledicció; en aquest sentit la majoria de les religions tenen molt que aportar. Ens recorda també Cortina que la intervenció (en política, economia i ciència) no pot convertir-se en instrumentalització, no és moralment just utilitzar els éssers humans (malgrat la possible acusació de '*especieísmo*') per a metes alienes al seu bé [...] ni tampoc suplantar-los alhora de decidir en quina cosa consisteix aqueix bé"¹¹⁴

- **Àmbit de la relació entre l'Estat, la política i les distintes congregacions.**

¹¹³González Faus, Op. cit. 10

¹¹⁴Cortina Adela, *Ética de la razón cordial* Op. cit. 225

En aquest àmbit Gonzalez Faus presenta dos qüestions que, de manera recurrent, apareixen en les relacions entre les esglésies i l'estat, en primer lloc 'la presència d'autoritats civils en cerimònies religioses', podríem dir també i viceversa, i el comportament quasi religiós dels partits polítics.

Això que s'anomenen cerimònies d'estat les quals van acompanyades d'una litúrgia religiosa és un punt que pot sonar a reminiscències del passat que deixen entreveure una relació privilegiada entre alguna confessió, que no deixa de ser part de la societat, i la resta de ciutadans creients o no creients. Algunes ofrenes tradicionals, com ara l'ofrena a l'apòstol Santiago, bodes reials, la presència en processons..., presenten un joc en dos sentits, per una banda el poble d'aqueixa confessió que agraeix el recolzament polític, però per altra també és ocasió per a alguns polítics de xuclar càmera i captar el favor popular. En aquest sentit González deixa una possibilitat de determinades cerimònies degudes a casos extrems, com ara morts per accidents, atemptats, desgràcies col·lectives i d'altres raons especials.¹¹⁵ No obstant no especifica l'abast ni l'oportunitat d'eixes intervencions, ara bé si observem els comportaments en altres països del nostre entorn, existeixen cerimònies d'estat que no exclouen l'element religiós però el presenten moltes vegades amb litúrgies de caràcter civil i interconfessionals. Considere que caldria establir protocols per a la celebració pública d'aquest tipus d'actes, que no menysprearen la importància de la funció de la religió com a proveïdora de consol, i buscaren la compatibilitat de la implicació de les principals confessions en ells. Per altra banda la presència de polítics en actes religiosos, caldria veure-la com una mostra de cortesia i gest de bona veïnat i amistat cívica, per part de la societat cap a aquells ciutadans d'una determinada confessió religiosa que ha tingut l'amabilitat de convidar les autoritats a un determinat acte, de la mateixa manera que un polític va a inaugurar una empresa, una seu d'un sindicat, presideix el lliurament de premis d'una entitat privada a la qual ha sigut convidat o qualsevol altra ocasió semblant, també les distintes confessions religioses han de tindre la consideració per part de les autoritats per a la seua presència en determinats actes; caldria, per tant, establir protocols per a l'assistència i la presència de les autoritats públiques en actes d'institucions privades o particulars.

Per altra banda González ens planteja quin ha de ser el tarannà propi dels partits polítics, els quals no poden suplantar a la societat civil ni a les confessions religioses en el seu

115 Gonzalez Faus, Op. cit. 10

paper de font de la moralitat. Una societat laica ha de tindre uns partits polítics o al menys un parlament que siga estrictament laic , així diu González ” En el camp estrictament polític, una societat veritablement laica demanarà un parlament també laic. Això no s'aconsegueix només amb l'absència de signes religiosos: cal sobretot que els partits que debaten en ell es consideren a si mateixos simplement 'partits', fraccions de la veritat i de la realitat, i que no es consideren tàcitament esglésies...”¹¹⁶ En efecte, els partits polítics, especialment a Espanya, es consideren moltes vegades investits d'una autoritat moral superior a la resta de la societat i presenten les seues propostes, moltes vegades, més com a dogmes de fe irrenunciables que deixen inservible la funció parlamentària. Les votacions per bloc, baix les consignes de partit, deixen en la pràctica inservibles els parlaments i per tant, no hi ha acord, ni consens de cap mena, hi ha un joc de comptabilitat de vots per a traure en davant una determinada llei. Aquesta manera d'actuar està totalment oposada a l'ètica discursiva i posa en qüestió els mateixos fonaments de la democràcia.

Per altra banda, al respecte de la presència de signes religiosos en els parlaments, caldrà recordar la discussió que hem presentat abans entre Habermas i Charles Taylor, mentre que el primer es decantava per una traducció al llenguatge secular de les intuïcions religioses, el segon plantejava que això continuava deixant als ciutadans religiosos en una segon pla i que hi ha intuïcions religioses, com en el cas de Martin Luther King, que són perfectament comprensibles per sectors no religiosos. En aquest sentit i en allò que físicament suposa l'espai del parlament, només els hemicicles i els polítics en el seu interior han d'estar lliures de símbols religiosos i d'altra mena, com ara, equips de futbol, associacions culturals, grups musicals, moviments artístics..., però en la resta de l'edifici els espais usats pel públic, o les seues parlamentàries del partits o els despatxos dels diputats i altres espais semblants, que en definitiva són d'us privat, hauran de ser els seus usuaris els que decidisquen quina simbologia ambiental o personal volen lluir. Fins i tot en els parlaments i llocs públics de caràcter estatal podria haver alguna mena d'espais, de la mateixa manera que hauria d'haver una biblioteca i espais de reunió amb distintes representacions de la societat civil, també haurien d'haver espais destinats a la pràctica, de l'oració, la meditació religiosa i fins i tot xicotetes celebracions religioses privades d'aquells que estan representant al poble en la seua diversitat, això seria efectivament un

116Ibidem. 11

signe de democràcia plural. Tot això sense privilegiar cap religió concreta encara que la importància i exclusivitat dels espais haurien d'estar en consonància amb la realitat socio-política i religiosa del país.

Àmbit de la convivència ciutadana

En el seu article González encara para l'atenció sobre els problemes de la presència en el carrer i en llocs públics dels símbols religiosos, com ara les festes tradicionals, les processons de Setmana Santa en alguns llocs d'Espanya, però també podem parlar dels Betlems al Nadal i altres motius que han esdevingut símbols més de caràcter cultural que religiós, per molt que recorden l'ascendència religiosa d'eixes expressions de la pietat popular.

També els dies festius que coincideixen amb el calendari cristià i que tot i ser una resta del colonialisme i del imperialisme europeu, han esdevingut també en unes dates que permeten coordinar les activitats econòmiques globals.

Una altra qüestió és la dels vestits i més concretament la qüestió del vel, la prohibició del vel per part del president Chirac, que sembla que és creient, no deixa de ser una intromissió en la llibertat dels ciutadans, en aquest cas de les ciutadanes, del seu país, com diu González amb certa ironia "Les noies àrabs pregunten simplement per què elles no tenen dret a cobrir-se el seu cos igual que altres tenen dret a mostrar-lo"¹¹⁷ Per als que estem immersos en instituts d'educació secundària, treballant amb adolescents, resulta bastant complicat determinar la manera en què l'alumnat ha de vindre vestit a l'institut, estaria molt bé establir protocols d'actuació per a la determinació de la roba adequada per assistir a un institut o a un lloc de caràcter públic, però sembla que dos coses haurien de primar: la seguretat, evitar peces de roba que per la seua constitució puguen suposar un entrebanc o causa d'accidents en situacions d'emergència i una altra condició hauria de ser la identificació dels individus de tal manera que no es poguera estar en públic amb el rostre cobert. També caldria tindre present els usos i costums de la ciutadania local, cal recordar ací el motí d'Esquilache que pretenia, entre altres coses, una pseudomodernització de la roba per la via de l'obligació legal.

Respecte a l'ús de la via pública sembla convenient que les confessions religioses haurien d'atendre les normes d'ocupació de la via pública per a qualsevol col·lectiu que vulga

117 *Ibidem.* 13

manifestar-se o celebrar un acte lúdic.

Àmbit de la justícia

En democràcia tots els problemes produïts per la interacció dels distints ciutadans tenen a veure al remat en una qüestió de justícia. Practicar la justícia és la virtut, per antonomàsia, més característica d'un ciutadà democràtic; però també en les religions del llibre és la pràctica de la justícia la major virtut del creient. Als efectes d'aquest treball podem dir que l'ètica del discurs està traspassada per processos comunicatius en els quals els intervinents són conscients d'una participació justa i racional. Per Adela Cortina això resulta insuficient, si volem que aqueixa comunicació siga 'autèntica'¹¹⁸ i proposa l'Ètica *cordis* que és el que ella anomena una 'versió càlida' de l'ètica del discurs. La seua proposta tracta de completar i fins i tot superar els 'aspectes epistèmics' del vincle comunicatiu amb aspectes de caràcter cordial que superen l'àmbit exclusiu del coneixement sobre la realització dels processos i incorpore les virtuts, requerides per a dialogar seriosament '*en serio*'; les quals ella mateix resumeix en una paraula '*cordura*'; una virtut que resulta de la pràctica conjunta de dos virtuts la justícia i la prudència. Desenvoluparem al llarg d'aquest treball també aquests aspectes; de moment podem dir que la virtut de la justícia pot resultar fàcilment massa 'justiciera' sinó va temperada per la prudència--a que és una virtut més relacionada amb les virtuts associades al cor. "La comunicació, per a tindre lloc, necessita d'un enteniment comú [...] però també d'un sentir comú[...] ha de comptar amb un profund sentit de la justícia , amb una decidida voluntat de justícia, que brolla de l'experiència de la compassió. Coneixem la justícia no solament per la raó, sinó també pel cor"¹¹⁹. En la seua obra Cortina proposa cinc aspectes o principis necessaris per a l'enteniment dels ciutadans i que constitueixen els principis d'una ètica cívica cordial. De moment per comprendre el que vull mostrar en aquest àmbit de la justícia en les interaccions dels ciutadans direm que les relacions cordials han d'estar fonamentades en la no instrumentalització o manipulació de les persones, en especial les més dèbils com ara els xiquets i els ancians; s'ha de procurar, de manera positiva, l'apoderament per a que els ciutadans puguen portar endavant els plans de vida que estimen, sempre i quan amb ells no danyen a altres, de tal manera que puguen ser agents de la seua pròpia vida, fugint d'allò que s'anomenava el despotisme il·lustrat i del

118Cortina, Adela. *Ètica de la razón cordial* Op. cit. 221

119Ibidem 221

paternalisme; procurant una distribució equitativa dels recursos per a garantir el desenvolupament de les capacitats bàsiques per tal d'aconseguir l'adequat compliment dels drets humans.

Després d'aquestes consideracions podem entendre millor el que vull dir amb l'àmbit de la justícia, un àmbit on els drets fonamentals es veuen en perill per causa de l'escassetat dels recursos i per la poca sensibilitat vers les situacions de major vulnerabilitat d'una ciutadania que es manifesta plural. Aquests àmbits, són els de la sanitat, els serveis socials i fonamentalment , per la seua magnitud i influència social, el de l'educació.

De la mateixa manera que el parlament d'una societat laica ha de ser laic, també la societat, en els seus llocs d'interacció, en els llocs públics, ha de ser laica perquè aquests llocs són on es posen a prova els enfrontaments de les distintes idees comprensives del bé; una societat "no serà laica si no ho són els seus membres"¹²⁰ La convivència entre ciutadans requereix d'una neutralitat de relacions, d'una pluralitat de comunicacions entrecruades que hauran d'estar estructurades des de la neutralitat. Com hem dit en altre lloc la neutralitat no pot ser ignorància del sentir dels nostres conciutadans i això requereix d'una educació efectivament laica. Quan una velleta que, amb la seua millor intenció, dona gràcies a Déu per la manya de les mans del metge que l'ha operada i així li ho expressa al metge de la sanitat pública i per tant, funcionari de l'estat, si aquest , com en un cas que em van referir contesta que 'ell no ha vist aqueix senyor en la taula d'operacions' trenca de manera evident la necessària comunicació amb el seu pacient i deixa la persona atemorida davant d'una altra que disposa d'una gran autoritat. Aquest metge, tindrà les creences que vulga però no ha actuat com un ciutadà laic i molt menys ha sigut cordial amb la seua pacient. En el millor dels casos aquest metge s'ha comportat com un ignorant de la sensibilitat de la seua conciutadana. Són moltes les situacions d'intolerància entre creients, però sobretot és dona un major enfrontament entre els creients i els no creients. També per part dels creients han de ser sabedors de les diferents maneres de veure el món i expressar-se amb prudència en les relacions amb altres ciutadans. Es donen casos més complicats sobretot amb les confessions que tenen prohibit l'ús de la sang en transfusions o en medicaments, així com les dietes que s'elaboren en hospitals per a aquelles persones de religions que prohibeixen menjar determinats productes. Entre altres situacions conflictives estarien les atencions a

¹²⁰Gonzalez Faus. Op. cit. 15

persones amb dependència, la manipulació de cossos, les atencions en residències siguen públiques o concertades, l'administració de beques, etc.

La convivència entre ciutadans necessita d'una educació autènticament laica, tan en l'aspecte de l'educació com a ensenyament, com en l'aspecte de l'educació social que es fa a través dels medis de comunicació i la publicitat institucional. Una societat laica ha d'entendre l'educació “ en aquests valors suprems que han de possibilitar la laïcitat”¹²¹. Educar en la laïcitat és educar en la neutralitat, això després del que hem estat exposant es pot entendre de dos maneres: de manera passiva, propiciant el coneixement de la situació dels conciutadans, les seues creences, els seus valors, les propostes vitals per a una societat plural, fins i tot els seus prejudicis i temors, però deixant de banda prejudicis i temors propis. També podem educar en la laïcitat de manera activa, segons la proposta de González Faus, “una educació laica no ha de ser obstacle sinó que pot ser una preparació per a l'educació en la fe”¹²², jo afegiria que cada persona puga esbrinar en el seu interior quina és la seua autèntica consciència, si no es donen les possibilitats de conèixer, descobrir i sentir les pròpies creences mai tindrem ciutadans que puguen exercir el seu dret a la llibertat de consciència. Una societat laica de manera activa és aquella capaç d'educar totes les dimensions de la persona, també la dimensió espiritual i religiosa. Com exemple proposa González la pel·lícula Roma de A. Aristain que “reflexa una època d'una bona educació laica en la societat argentina”.

González també presenta un altre exemple amb clau d'ironia jugant amb les paraules Budisme i Bushisme en el primer cas el budisme es laic, en el seu si es donen diferents postures fins i tot atees. El que caracteritza el Budisme “no és la seua fe sinó la seua saviesa, no proposa creure sinó que ensenya a viure”¹²³, d'una manera oberta i sense haver una manera concreta d'organitzar les societats. Per la seua banda el 'Bushisme' (fent referència al ex-president dels EUA G.Bush) malgrat les apel·lacions a Déu “viu d'eslògans que que mai no s'atreveix a analitzar” En les societats occidentals actuals tota la maquinària política i mediàtica sembla estar més a prop de la segona opció que de la primera. La manipulació de la opinió pública tendeix més a la desmobilització social, al 'panem et circences' que a una societat conscient dels seus valors fundacionals. En aquest sentit podem comprovar en molts ciutadans la seua ignorància del contingut i

121Ibidem. 15

122 Ibidem. 15

123Ibidem. 15

abast tant de la constitució com de la declaració universal dels drets humans.

Per últim parlarem de les classes de religió en el cas concret d'Espanya per ser un dels camps de batalla més significatius dins de les últimes reformes educatives, sobretot de la proposta educativa del ministre Wert. Tant per la banda dels defensors de la religió en l'escola com per la dels seus detractors s'alça una polèmica on es mesclen més d'un interès obscur. Convé recordar que l'únic país europeu amb una absoluta negació de l'educació religiosa és França, però també hem de dir que no tota França, hi ha zones rurals i zones com ara Alsàcia que es donen hores complementàries de religió i fins i tot es dóna catequesi a l'escola. En la resta de països europeus siguen o no de la U.E. tenen alguna classe de religió confessional alguns de manera opcional i altres de manera obligatòria com ara Suècia, que és podria considerar el país menys religiós (on la seua població és menys religiosa) de la Unió Europea, les classes de religió, en aqueix país, són fins i tot obligatòries¹²⁴ Gonzalez Faus el posa com l'únic país però si consultem les dades que ens ofereix l'ABC¹²⁵ podem observar que quasi la mitat dels països te la religió de manera bastant obligatòria, amb possibilitat, això si, en alguns casos de objecció. Ací podem recordar la polèmica dels símbols tractada en un altre lloc d'aquest treball que va en paral·lel a la polèmica sobre les classes de religió, caldrà resoldre aquest tipus de qüestions mitjançant un pacte lent i difícil d'elaborar però necessari per tal de deixar la qüestió superada. Aquest treball pretén també aportar unes bases ètiques per afrontar aquesta qüestió.

Hi ha molts més llocs i exemples on ciutadans creients, no creients o creients de diferents religions han de saber conviure si és que volem construir una societat democràtica, plural, de ciutadans que gaudeixen de tots els drets que una societat d'aquesta mena se suposa que ha de procurar, però amb el repàs dels distints àmbits podem fer-nos càrrec del plantejament del problema de fons que pretén abordar aquesta tesi "plantejar les qüestions que afecten les condicions de convivència dels ciutadans en un estat democràtic plural, multicultural i plurireligiós en un àmbit pràctic la qual cosa anirà lligada necessàriament a una societat que es moga per arguments racionals en el sentit de l'Ètica del discurs però aplicant la virtut de la '*cordura*' en el sentit defensat per Adela Cortina en la seua Ètica de la raó cordial.

124 Ibídem. 14

125 http://www.abc.es/gestordocumental/uploads/Sociedad/mapa_religion_europa.pdf

Conclusions de la primera part.

Teoria de la secularització

La primera part d'aquest treball ha tractat de veure la situació problemàtica de la religió en l'espai públic des d'una perspectiva pràctica. Per causa de la religió es donen situacions de conflicte que afecten als drets dels ciutadans. Els preceptes religiosos condicionen la vida d'una part dels ciutadans de manera directa: menjars, roba, festius... i de manera indirecta afecta la resta de ciutadans que amb ells hi conviuen, en especial si els preceptes religiosos formen part d'usos socials fets tradició. En efecte, hi ha societats, en especial les de més antiguitat, on el fet religiós es mescla amb els orígens històrics fundacionals, en una imbricació on la religió, la societat civil i l'estat es transfereixen valors i creences que donen com a normal determinades maneres d'entendre la vida.

La constitució dels estats moderns, en l'àmbit europeu i occidental, obren un procés històric, que anomenem secularització i que porta, per a aquestes societats, conseqüències de caràcter jurídic, econòmic, filosòfic i teològic.

El concepte de secularització de l'estat modern té el seu origen durant les guerres de religió que és donen a Europa, entre els segles XVI i XVII, en els territoris autònoms on triomfa la reforma protestant. Durant la secularització es produeix una confiscació dels béns eclesiàstics, per part de l'estat; un procés de dubtosa base jurídica, que es produeix en paral·lel al procés d'apropiació per part de la noblesa dels béns comuns i que estan a la base de l'acumulació primitiva del capital descrita per Marx com a necessària per al desenvolupament de la societat capitalista. La secularització suposà, en el seu moment, un pas de les propietats privades religioses a propietats civils. En els països on triomfa el catolicisme es mantenen societats més duals on l'Estat i l'Església comparteixen les tasques de poder fins que després de la revolució francesa es produirà una separació entre església i estat i s'obriran processos d'expropiació dels béns eclesiàstics que comportaren una major càrrega ideològica, l'església i l'estat de l'antic règim són identificats per les forces revolucionàries com a enemics i responsables de l'opressió del poble. Com a conseqüència, durant el segle XIX es produiran noves expropiacions, com ara la desamortització de Mendizabal, a Espanya, que acabaran per eliminar totes les estructures socioeconòmiques feudals.

El concepte de secularització adquireix noves dimensions al llarg de l'últim segle influït per

l'esdevindre històric i l'avanç de les ciències socials. Des del punt de vista històric, la secularització és un procés que es dona a l'Europa occidental, passa als territoris americans i s'estén arreu del món a partir dels fenòmens del colonialisme i de l'Imperialisme. Podem entendre en aquest cas la secularització com el procés de descomposició de la cristiandat que es tradueix en diferents formes de separació de l'Església i l'Estat i que és conseqüència de les contradiccions entre l'ordre material i l'ordre espiritual que constitueixen l'opció del dualisme cristià.

També podem entendre la secularització des d'un punt de vista filosòfic al veure el procés de separació, en el si de la cristiandat, entre la teologia i la filosofia que comença cap el segle XIII i que culminarà en la filosofia Il·lustrada del segle XVIII, la qual anirà proclamant-se autònoma i immanent, renunciat a poc a poc a qualsevol pensament que provinga del pensament metafísic. Els conceptes religiosos, com ara la història de la salvació, col·lectiva o individual, aniran adquirint noves significacions filosòfiques en el pensament modern i la teoria política, com ara els conceptes de progrés i llibertat. Per altra banda altres autors han entès la secularització com un alçament contra les imposicions culturals i socials que impedièn la llibertat del pensament i l'emancipació de l'individu de tota determinació exterior. Un debat que perdurarà fins els anys 80 del segle XX i que quedarà obert davant d'una societat que comença a ser més plural, multicultural i pluri-religiosa.

També la teologia obri el seu procés de secularització a través del reconeixement dels processos històric-culturals que havien conduït a una reducció de la sacralitat del món provocant en les esglésies cristianes, sobretot en l'església catòlica, una desconexió entre la fe popular i la fe definida dogmàticament, la separació entre l'actuar dels catòlics i els ensenyaments de l'església, una qüestió que Aranguren descriu en la *Crisi del catolicisme*¹²⁶. La realitat global, multicultural i cosmopolita que va adquirint la societat mundial dels últims trenta anys obliga a repensar a les esglésies cristianes noves vies per a la evangelització d'un món que ha quedat orfe de transcendència.

Per últim podem veure una altra observació del concepte des de la sociologia i l'àmbit de les ciències socials. La religió és de manera evident un fenomen social que adquirix derives diferents dependent del nivell de secularització de la societat on està immersa i genera conflictes entre els ciutadans més o menys implicats en el procés de

¹²⁶ Lòpez Aranguren, José Luis. *La crisis del catolicismo*. Op. cit. pp. 141-162

secularització, no podem negar la quantitat de conflictes que en el seu rerefons ha tingut el problema religiós en l'Espanya del XIX i del XX . A l'Europa occidental des del segle XIX han aparegut corrents secularitzadores amb distintes intencions així Comte, Marx, Durkheim i altres intentaràn distintes teories per a superar la influència social de la religió de manera científica. Max Weber per la seua part estudiarà les causes del abandó de les creences i de les actituds motivades per la religió en un procés de 'desencantament' consistent en la perduda de la dimensió sagrada d'una bona part de la realitat, la especialització dels sabers, com ara l'economia, la política i la ciència, que una vegada estigueren immersos en l'espai religiós han passat a ser disciplines autònomes i amb valors propis. Es com si la religió que en un primer moment va suposar un intent de racionalitzar un món màgic haguera estat soltant al llarg dels segles coneixements que deixaven d'estar baix l'àmbit sagrat. Atenent a la visió de Habermas d'una societat post-secular, podríem dir que el procés de secularització comença en el mateix moment de l'aparició de la religió on l'home intenta explicacions plausibles als fenòmens atterradors que l'amenacen intentant posar baix el control de la raó la comprensió d'un món inabastable que era comprés com a part i origen d'allò diví. Al llarg dels segles i amb més o menys fortuna en les distintes societats han aparegut determinades ciències que han anat separant-se del seu origen sagrat i han pres unes formulacions que podrien ser objecte de comprovació científica. La recerca de la saviesa començà per la manipulació dels elements, d'una manera tècnica, fins que aparegueren teories que no tenien el caràcter sagrat; l'acció conjunta de la raó i l'experiència foren el motor del coneixement autònom. Podem entendre que Habermas descriu la secularització, encara que no ho fa de manera explícita, com un procés comunicatiu on la religió va abandonant contingut semàntics que van passant a la societat quedant en ella alguna mena de contingut que pot ser necessari però que necessita de processos de traducció a un llenguatge secular.

Si entenem la secularització d'aquesta manera podem universalitzar la qüestió i extrapolar a qualsevol fenomen religiós aqueix procés. La religió, qualsevol religió, seria, per tant, el resultat d'un procés comunicatiu que va deixant en la cultura continguts semàntics que permeten la seua transformació, ara bé la religió tindria el seu propi procés de secularització depenent de les claus comunicatives de la cultura on estaria immersa.

Sembla també evident que en les societats occidentals la religió de la qual naixen els continguts semàntics que conformen la cultura secular és la religió o possiblement les

religions de base judeocristiana. Amb el fenomen de la globalització també altres religions han començat a participar d'alguna manera en aqueix procés de secularització occidental, en especial l'Islam, així les anomenades religions del llibre són les que pretenen aportar una sèrie de continguts que poden ser importants en la construcció d'una societat futura.

Però de moment parlar de religió en l'espai públic europeu, es parlar fonamentalment del procés de secularització de les religions cristianes i de quins poden ser aqueixos continguts semàntics que la religió pot aportar en els processos de construcció global.

Dificultats en el procés de secularització

No ha sigut fàcil el camí de la secularització; en Occident, aquest procés s'ha fet com a conseqüència de continus 'descarrilaments' socials sent el de major envergadura el descarrilament de la cristiandat que es produeix en l'edat moderna i que deixa en aquestes societats diferents maneres d'enfrontar la qüestió. Així mentre la secularització europea s'ha realitzat des d'una òptica gairebé bèl·lica que va dividir l'Europa occidental en un bàndol d'estats que, a excepció d'Alemanya, adquirixen principalment la forma monàrquica de recolzament protestant o anglicà; davant d'uns altres estats que a excepció fonamentalment d'Espanya s'han desenvolupat com a repúbliques amb una base sociològica catòlica però on el procés de separació Església Estat ha sigut més evident. En el primer cas les religions protestants protegides per les distintes monarquies han anat quedant ensopides més com un símbol de l'estat que com veritable font de vida espiritual. En el segon cas l'Església catòlica apareix com la imatge de la reacció i del poder de l'antic règim. Mentrimentres als Estats Units d'Amèrica sembla que les religions de base judeocristiana han trobat, des d'un àmbit privat, formar part de la realitat pública en un diàleg entre política i religió que es fonamenta en el respecte mutu i en el dret constitucional a la llibertat de consciència i la llibertat del canvi de creença.

La societat europea moderna que naix de la pau de Westfàlia obre un debat poc amable, la major part de les vegades, entre la il·lustració i les religions cristianes que ha provocat un desgast mutu, el qual s'ha traduït en una perduda dels valors tradicionals i ha donat lloc, junt a la irrupció en les societats europees d'altres cultures i religions en principi alienes a aquest enfrontament, al fenomen que Sigmund Bauman anomena 'societat líquida', entesa aquesta com una societat on han desaparegut les veritats absolutes i les referències del pensament sòlid de la societat moderna que naix de la il·lustració.

Aquesta situació és vista amb preocupació per part de la intel·lectualitat europea que veu la necessitat d'aconseguir una societat democràtica més cohesionada. El diàleg entre Habermas i Ratzinger, és un intent d'aproximar postures entre la intel·lectualitat secular i la intel·lectualitat religiosa en la fixació d'unes bases racionals i universals que permeten la construcció de societats modernes. En aquest debat Ratzinger apostarà pel ja clàssic discurs de la intel·lectualitat cristiana el qual proposa un control mutu entre la fe i la raó alhora de proveir de valors de cohesió a les societats contemporànies, mentre que Habermas platejarà la necessitat d'una construcció social democràtica, basada en un diàleg ètic on ciutadans creients i no creients puguen participar en peu d'igualtat, un procés de construcció de societats democràtiques producte de l'aplicació del que s'ha vingut anomenar Ètica del discurs.

No sembla que en algunes societats europees, com ara França o més encara Espanya, la possibilitat d'eixe diàleg seré es veja a curt termini amb possibilitats d'arribar a bon port. La societat espanyola porta més d'una dècada amb un procés de polarització al voltant de molts temes que posen fins i tot en tela de juí els resultats de la transició cap a la democràcia que es va donar a finals dels anys setanta i que culminaren amb l'aprovació de la constitució i la integració efectiva en les institucions europees.

La perduda de valors de cohesió es nota cada vegada més en la construcció europea, el començament del segle XXI no ha sigut de cap manera positiu en aqueix sentit: en primer lloc el fracàs de la proposta constitucional, titllada per part de molts partits, en especial els d'esquerra, com la constitució dels comerciants, per altres, nacionalistes i dretes, vista com una amenaça contra les essències nacionals i per a la majoria de la població aquesta constitució semblava una manera de sostroure la sobirania al poble per deixar-la en mans dels tecnòcrates. Una constitució que no va saber tampoc rescatar aquells elements històrics, que podrien suposar motiu d'unió la qual cosa no podrà ser, entre altres coses, si no és superen les conseqüències de les guerres de religió apostant per un reconeixement ecumènic de la nostra tradició cristiana i del desenvolupament democràtic provinent de la Il·lustració (en aquest sentit caldria tindre present el treball de Pérez Zafrilla en la seua tesi doctoral)

Per altra banda la sensació d'insolidaritat que ha recorregut, en especial, l'Europa del sud on els països de la zona Euro han comprovat de quina manera la seua sobirania estava venuda als països més poderosos de la Unió, els quals actuaven com a corretja de

transmissió dels interessos financers. Així no és d'estranyar que cada vegada més veus, fins i tot dins dels països més europeïstes, reclamen una sortida de la Unió, sinó és dona el canvi de direcció econòmica necessari.

La construcció europea necessita d'elements de cohesió que superen l'àmbit de l'interès immediat, necessita reconstruir una història feta a trossos, d'uns contra altres; recuperant el sentit i els crits de les víctimes, de totes bandes i de tots els segles per a fer les paus necessàriament amb els seus victimaris i això avui només podem trobar-lo en els fonaments de la religió, cristiana; tal vegada aqueix siga algun dels continguts semàntics que, segons Habermas, encara poden ser aportats per la religió.

Els enemics de la secularització

Si com hem replegat d'Hanna Arendt, l'espai públic és el lloc on apareixen i s'han de resoldre els conflictes entre els drets dels ciutadans, serà ben difícil que els conflictes es puguin resoldre si algú s'amaga en el seu espai privat o és exclòs de l'espai públic. En efecte, aquell que te potestat per decidir qui, com i quan ha de quedar-se en l'espai públic, està decidint quins conflictes de drets poden ser objecte d'ocupar l'àmbit públic. La lluita pel control de l'espai públic, o d'allò que Habermas anomena 'la publicitat', per part dels grups de pressió, és en definitiva un intent de marcar les pautes sobre la manera en què s'han d'abordar els problemes. Això no seria conflictiu si la societat tinguera ben clars els principis i valors democràtics, és a dir si la societat es poguera qualificar de societat ètica.

Un dels valors d'una societat ètica ha de ser la laïcitat, que recordem és una altra manera d'anomenar la secularitat. Una societat laica, és caracteritza per ser lliure en tot allò que haja de veure amb les creences dels seus ciutadans, la qual cosa no vol dir que siga ignorant. Si ho veiem des de la perspectiva de Habermas, una societat laica ha de ser post-secular i post-metafísica.

Per post-secular entendrem, de moment, aquella societat en la qual tots els continguts semàntics propis de les creences, en especial les religioses, han deixat el seu caràcter sagrat, es a dir protegit per un grup d'elegits com a protectors que exclouen de la seua comprensió als llecs i on són les persones consagrades les responsables del manteniment de les essències i d'explicar als llecs el seu abast. Una societat que a arribat a aquest nivell de secularització deixa al món de les creences sense rellevància política. No obstant no podem oblidar Habermas, que parafrasejant Rawls, diu que “ la

secularització de l'autoritat política no ha resolt per si mateix el problema de la rellevància política de la religió...” Sembla, per tant, que per part de Habermas i de Rawls hi ha una intuïció que el procés de secularització no ha acabat amb tots els continguts de les religions, que hi ha alguna cosa en elles que no ha trobat el seu lloc en un món secular i que té rellevància política, d'una altra manera, les religions una vegada secularitzades encara mantindrien alguna mena de rellevància pública.

També una societat política laica hauria de ser post-metafísica, el paper de l'àmbit públic hauria d'estar centrat en l'obtenció d'universals de justícia guiats pel millor argument racional, on tots els afectats haurien de tindre la possibilitat d'expressar-los. Ací apareix una dificultat, si tots els continguts semàntics de la religió no han passat al món secular, caldrà arbitrar alguna manera de traducció o interpretació de les raons religioses perquè els ciutadans religiosos puguen participar en condicions d'igualtat en el discurs públic. D'aquesta manera els continguts sagrats i els continguts metafísics quedarien desactivats de l'àmbit públic encara que seguirien formant part dels àmbits privats de la societat civil. Taylor¹²⁷ veu en la proposta de Habermas algunes apories des de la seua formulació, i és que la llibertat de creences ha de comportar, en el seu sentit negatiu la no coacció; en efecte, el fet de requerir una traducció per als continguts religiosos ja està dividint la societat en dos grups de ciutadans aquells que només es mouen per la 'sola raó' i aquells que a més poden aportar altres continguts que no poden ser clarament exposats en clau exclusivament racional. Sembla que per a Taylor aqueixa primacia de 'la sola raó' és una prejudici que deixa alguns ciutadans fora del joc democràtic i estima que tots els ciutadans han de fer un esforç per captar el sentit de les propostes dels altres, l'exemple més clar que aporta Taylor és el cas de M.L.King que usant arguments religiosos va ser capaç de ser entès per molts ciutadans amb distintes creences i fins i tot no religiosos.

Seguint Taylor dos són les característiques d'un règim secular: la separació de l'Església, o les esglésies i altres congregacions religioses, de l'Estat; a més de l'equidistància o neutralitat per principi entre totes les opcions ciutadanes. Açò hauria d'estar fonamentat en tres principis: la llibertat religiosa en sentit negatiu, però també afegiria jo en sentit positiu. Cap persona ha de tindre privilegis o estatus especial per la seua adscripció religiosa, però jo afegiria ací el concepte de justícia com equitat de Rawls pel qual els ciutadans han de ser recompensats equitativament en funció de les seues aportacions a

¹²⁷Taylor Charles, *Porqué necesitamos una definición ...* Op. cit. pp. 39-60

la societat amb benefici sempre dels més desfavorits pel sistema. En tercer lloc cal escoltar i facilitar la participació de totes les corrents espirituals en el 'procés sempre en marxa pel que la societat determina les metes que es proposa'. Taylor així reescriu el trilema liberal adaptat al concepte de secularització.

La postura de Taylor no es conforma només amb un diàleg racional entre creients i no creients per tal d'incorporar les intuïcions religioses en el discurs constituent a través d'un procés de traducció; per a ell a més de les tres condicions que ha de garantir un estat democràtic: llibertat de consciència, igualtat entre creences bàsiques i escoltar totes les corrents espirituals en el procés; afegeix una altra condició que ha de ser garantida "fer tot el possible per mantindre relacions d'harmonia i civilitat entre aquells que tenen diferents religions" Una condició aquesta última que sembla connectar molt bé amb la proposta de millora de l'ètica del discurs per part d'Adela Cortina en la seua *Ética de la razón cordial*.

Encara faltaria concretar un aspecte necessari per a garantir aquests principis. He insistit moltes vegades que la neutralitat d'una societat política laica no pot estar basada en la ignorància. En efecte, si no hi ha un procés de coneixement, lliure i no coactiu de les distintes cosmovisions, de tal manera que els ciutadans puguen triar lliurement entre elles alhora de formar-se la seua identitat, difícilment podrà establir-se el primer dels principis. Si no hi ha una formació i educació social neutral per al coneixement de les distintes opcions de vida, al menys d'aquelles que reclamen la seua presència en l'espai públic, aquelles que no volen ser ignorades, difícilment el ciutadà podrà elegir el dret positiu a la llibertat de pensament. El principal enemic d'una societat ètica és la ignorància, la ignorància és el brou de cultiu del fonamentalisme, en les seues versions: fonamentalisme religiós, laïcisme o secularisme, anticlericalisme i tots aquells '-ismes' que amaguen formes interessades de pensament metafísic disfressat moltes vegades de pensament racional, amb argumentacions de caire sofista, alhora que usen els seus recursos i els medis de comunicació com a armes per a la manipulació social en favor dels seus interessos privats. José Luis Sampedro en una de les últimes aparicions en televisió reclamava la necessitat de combatre la ignorància i el pensament únic, en aquest cas derivat del poder econòmic neoliberal, reclamava la necessitat de coneixement per a fer realitat la 'llibertat de pensament'. Deia Sampedro que abans de la llibertat d'expressió estava la llibertat de pensament; sense un pensament ben desenvolupat, jo afegiria obert de mires i basat en un coneixement ampli d'un mateix i dels seus conciutadans ,

diffícilment es podria expressar el que es volia. També la ignorància serà el principal component d'allò que Maalouf anomena Identitats assassines. Al dir ignorància vull llevar-li tota la càrrega pejorativa, ignorar és desconèixer, és donar als propis coneixements un valor absolut fora dels quals qualsevol altre coneixement és irrellevant. La ignorància és un bloqueig permanent per a tots els processos comunicatius que aspiren a generar compromisos per a la construcció social i la ignorància pitjor per a la construcció social d'una societat ètica és el desconeixement dels interessos, els anhels, les emocions i els valors de la resta dels conciutadans.

Límits del treball

En aquesta primera part hem fet un recorregut per distintes cares de la realitat, hem vist el problema des de diferents perspectives i hem de ser conscients que les possibilitats d'observació de la realitat del problema de la religió en l'espai públic no queda esgotada per aquesta primera part. Considere, no obstant això, que hem pogut captar les principals qüestions d'àmbit pràctic que afecten al problema en les societats occidentals i especialment les societats europees més pròximes al nostre entorn.

Com exposàvem al principi d'aquest treball, hem dividit la nostra investigació en quatre parts, dedicades a una visió crítica de les distintes vessants de la qüestió. Per visió crítica entenc l'anàlisi de la realitat fet a partir dels autors que he triat per al meu treball; encara que no intente fer un treball d'investigació concret al voltant d'un autor determinat i si al voltant del fenomen de la religió en l'espai públic, és evident que vull partir dels textos d'Adela Cortina i Jürgen Habermas per a posar-los en diàleg amb textos d'altres autors que també han parat la seua atenció sobre el tema que ens ocupa, però sobretot vull donar al meu treball un caràcter pràctic i multidisciplinari, replegant, a més de textos filosòfics i ètics, textos provinents de l'àmbit de la història, l'antropologia, la sociologia, la política, el dret i la teologia.

Una vegada acabada la primera part podem veure que la qüestió desborda l'àmbit d'una única investigació i per tant, hem de posar límits. Posar límits sempre és complicat perquè les conclusions a les quals ha d'arribar un treball en l'àmbit de l'ètica han de transcendir la casuística local per a extraure, si és possible, teories d'àmbit universal. En efecte, si el meu objectiu és el d'extraure propostes per a un actuar i vull que aquest no siga un actuar interessat i parcial, no tindrè més remei que al final conduir la qüestió pel camí del

compliment de l'imperatiu categòric que podem traduir com 'obra de tal manera que pugues voler que la màxima de la teua acció arribe a ser una llei universal'. Arribar a propostes d'actuació que caminen cap a la universalitat ha de ser una de les orientacions d'aquest treball.

Ara bé, si els judicis realitzats des de l'anàlisi de les primeres parts porten a conclusions amb pretensió d'universalitat, la seua aplicació pràctica ha de fer-se sobre un lloc concret. Per açò aquest estudi hauria de fer-se en base a la manifestació del fenomen en un entorn concret.

També hem pogut observar que el fenomen de la presència de la religió en l'espai públic té una especial manifestació en l'àmbit de la cultura europea occidental amb una component principal derivada del dualisme cristià que està en l'origen i la descomposició de la cristiandat, sobre les restes de la qual s'alçarà l'Europa occidental actual. També haurem de parar l'atenció que tant per història com per l'actualitat d'un món globalitzat, les relacions i els conflictes amb la resta de religions del llibre són inevitables

Per tot això limitarem l'anàlisi a la cultura occidental i la seua relació amb les religions del llibre, però de manera especial amb les religions de procedència cristiana.

Parlar de cultura occidental encara ens deixa un camp massa ampli per a parlar d'aplicació pràctica. Per altra banda la societat espanyola presenta peculiaritats històriques i culturals que la fan idònia per a proposar l'aplicació de principis universals al desenvolupament de polítiques conduents a una millora ètica en matèria de presència de la religió en l'espai públic. Quines són aqueixes característiques?

a) Històricament l'Espanya que naix de la unificació dels Reis Catòlics s'ha forjat en la lluita, tant interior com exterior per la defensa dels valors del catolicisme. Sociològicament, al menys fins a la transició al sistema democràtic que es produeix en els anys 80 del segle XX, Espanya és un estat catòlic on la religió està present en molts aspectes de la vida social. Una societat catòlica que no ha trencat del tot el lligam amb l'antic règim, de tal manera que en aquest sentit és l'únic país, amb una dilatada història i de procedència catòlica que continua sent monàrquic. El cas de Bèlgica és diferent perquè la seua constitució com a monarquia de base catòlica és molt més recent i a més va ser la principal raó de la seua existència com a estat independent.

b) D'altra banda, Espanya ha sigut des d'inicis del segle XIX un camp de múltiples batalles

entre diferents opcions ideològiques, en les quals la religió catòlica i els seus practicants han passat de ser moltes vegades víctima a ser botxí. Després del període de pau que suposà l'inici de la transició democràtica al final dels anys setanta i principis dels vuitanta la societat espanyola inicià un nou procés de polarització entre les opcions laïcistes i les opcions religioses de caràcter més conservador. Darrere d'aquests enfrontaments podem ensumar distints interessos de grups de pressió per controlar el poder. Aquest enfrontament ha influït negativament en la consolidació ètica d'una societat que, al principi del procés de transició, va rebre les millors enhorabones per part dels països del nostre entorn cultural. Aquest augment de la conflictivitat en la societat espanyola, encara que no es pot atribuir en exclusiva a la qüestió religiosa, ha tornat a revitalitzar la síndrome de desvertebració i desmoralització que ja havia sigut descrita, a principis del segle passat, per pensadors espanyols com ara Ortega. Com a conseqüència d'aquesta polarització els conflictes en l'espai públic es multipliquen dia rere dia i es manifesten en fets més que preocupants. En aquest sentit és simptomàtica la inestabilitat legislativa que afecta tots els àmbits de la nostra societat, sent la dificultat en disposar d'una llei d'educació estable un dels paradigmes de la polarització social.

c) Per últim la societat espanyola dels últims trenta anys ha estat traspasada per totes les tendències ideològiques d'una societat que a passat de ser perifèria d'Europa a ser un dels països més significatius de la Unió, amb un augment de la immigració procedent del Magreb, d'Amèrica llatina i dels països de l'est. En els últims trenta anys Espanya ha passat de manera atabalada de ser un país culturalment monolític a ser un país multicultural i cosmopolita immers plenament en el procés de globalització mundial.

Per aquestes raons el meu treball, les seues conclusions i propostes tenen com a principal rerefons la societat espanyola, una societat caracteritzada per un agreujament de les tensions socials que estan posant en perill el consens constitucional aconseguït durant la transició democràtica.

SEGONA PART

Espai públic, publicitat i opinió pública

Uns conceptes escorredissos

Per avançar en el nostre treball necessitem reflexionar al voltant dels termes als quals fa referència el títol, per tant, en les següents parts llançarem la mirada al voltant dels conceptes que envolten la nostra investigació, així en aquesta part veurem les implicacions que es desprenen del concepte d'espai públic, un espai que se'ns presenta polisèmic; així, depenent de la disciplina d'accés al concepte, aquest pot adquirir una característica més objectual i física o més psicològica i virtual.

L'espai públic apareix com a àmbit de la publicitat un àmbit que és caracteritza en aquests moments per una manifestació d'interessos privats que es presenten amb la intenció de captar públic, és a dir de captar una opinió pública favorable. Perquè com diu Ortega "en el món mana l'opinió pública" de tal manera que una opinió pública favorable respecte d'un determinat interès privat és el camí per a transformar, aqueix interès, en un objecte d'interès general i per tant, digne de protecció i promoció. Els objectes d'interès general són font de valors morals i fins i tot legals. En aquesta part intentarem veure les interaccions dels distints processos comunicatius que és donen en l'espai i la relació entre espai públic i espai privat.

Apareixen ja en la introducció a aquesta part una sèrie de termes que podem intuir que intervenen en la formació del concepte d'Espai Públic, així tenim: espai, públic, privat, interès, publicitat, opinió pública... Sobre tots ells s'ha escrit molt i de diferents maneres depenent de la perspectiva de la disciplina des de la qual s'aborden les diferents qüestions. De cada un d'aquests conceptes en podríem escriure, de fet s'han escrit, tesis i articles d'investigació per això jo no vaig a pretendre abastar tots els aspectes que defineixen la qüestió i vaig a centrar-me en allò que interessa a l'objecte d'aquest estudi. Anem a desenvolupar els principals termes que tenen a veure amb la presència pública de la religió com a fenomen que irromp a l'espai públic amb la finalitat de proposar, moltes vegades amb vehemència, una manera determinada de veure i comprendre la vida, des d'un sentit de transcendència, que permeta vèncer les apories de l'existència finita de l'ésser humà. Però no qualsevol classe d'espai públic és adequat per a aqueixa irrupció de la religió, en el seu si, de manera que siga una proposta activa i no coactiva. Per això haurem de parlar d'un espai públic discursiu, on els ciutadans facen del discurs ètic, la

manera natural d'establir les normes de convivència que han de servir per al desenvolupament d'una societat mundial, democràtica, cosmopolita, multicultural i plurireligiosa, respectuosa amb la pluralitat i la diversitat d'allò que és la manifestació del que és humà i de les seues maneres d'enfrontar l'existència en els distints llocs del planeta. Tot açò sense oblidar que com establim en les conclusions de la primera part, el nostre estudi se centrarà principalment en la cultura occidental europea i de manera més concreta en la realitat espanyola.

Espai públic. Com a relació espai temporal

L'espai és un concepte tractat des d'antic per la filosofia i les ciències, no obstant això, per al nostre estudi portaré ací les intuïcions kantianes de temps i d'espai. Pense que és suficientment conegut que aquestes intuïcions de la nostra sensibilitat són considerades per Kant com a "intuïcions pures" perquè estan lliures de tota experiència donada. Temps i espai són dos formes o estructures constitutives de la nostra pròpia sensibilitat, això vol dir que sense elles no podem entendre cap experiència.

Espai i temps, per tant, són les condicions prèvies per a la comprensió de tota experiència possible de ser coneguda, afegiré ací 'col·lectivament', per l'ésser humà. Dic col·lectivament perquè el coneixement estructurat d'aquesta manera permet la seua transmissió, d'uns individus a altres, sense necessitat de repetir de manera individual els processos que ens han portat a aqueix coneixement. Per a les religions en general, poden haver experiències personals i intransferibles que trenquen els esquemes d'espai i temps, però que permeten explicar fenòmens inexplicables, així apareixen les distintes mitologies que són expressió de les creences, revelades o no, en base a les quals es va creant un altre coneixement de caràcter metafísic que organitza i prepara a l'acció en el món.

En efecte, espai i temps són les condicions prèvies de tota experiència possible, són categories necessàries, però crec que no són suficients, l'experiència, en especial si respon a experiències interpersonals i intrapersonals necessiten d'un espai adequat perquè sembla evident que hi ha llocs on no poden ocórrer determinades coses i de la mateixa manera també cal un temps oportú que permeta l'aparició dels fenòmens. Adequació i oportunitat, per tant, es constitueixen també com a condicions de l'experiència possible en especial quan parlem de la aparició de fenòmens en l'espai públic.

El temps i l'espai purs són mesurables, fins i tot les condicions d'adequació exterior a l'home com ara les condicions de temperatura, humitat... No passa el mateix amb l'adequació de l'espai, ni de l'oportunitat i per això el mètode científic té com una de les seues principals bases la de la fal·libilitat, això vol dir que les conclusions obtingudes per l'experiència seran vertaderes fins que una altra experiència demostre algun error. D'entrada podríem establir que l'espai públic és la manera en la qual nosaltres aprehenem els fenòmens als quals assignem la qualitat de públic. Dit d'una altra manera, l'espai públic és l'espai adequat per a que es puguen donar experiències d'allò que és públic una experiència que, atenent la consideració d'espai públic de H.Arendt replegada en la primera part, transforma l'espai en públic quan apareix en aqueix espai un conflicte de drets, es a dir quan apareix l'oportunitat, o dit en paraules gregues, quan apareix el '*Kairos*'. Paraula grega que significa temps oportú; per als grecs el temps era expressat de tres maneres diferents: *Cronos, Aion i Kairos*

Kairòs representa el déu de l'oportunitat que passa ràpid i si no l'agafes el perds, però quan l'agafes et transforma la vida. El *kairos* està molt present en la tradició judeocristiana, te a veure amb la plenitud dels temps, el moment que estava preparat, "avui es compleix aqueixa escriptura" diu Jesús en la sinagoga de Cafarnaüm o "ara és el temps oportú" diu Sant Pau en la segona carta als corintis. Amb el *kairos* tampoc ningú no sap que va a passar deprés però és el moment de d'actuar " ara o mai" és un temps encoratjador. Per això és el temps d'allò públic per excel·lència, no debades A. Harendt és jueva, la idea de l'oportunitat és una idea judeocristiana imbricada en la cultura occidental, el sentit de l'oportunitat és aquell en el qual podem entendre la idea d'un espai públic emergent.

L'arquitectura de l'espai públic

Quan Kant parla de l'espai com una intuïció pura està pensant en un espai geomètric, per això amb l'aritmètica, la geometria és considerada pel nostre filòsof com una ciència pura, això vol dir que és una ciència que no necessita demostració empírica dels seus postulats. L'espai geomètric kantian coincideix amb les característiques de l'espai Euclidi el qual queda determinat per les seues tres dimensions fonamentals.

L'espai públic, aqueix espai públic adequat del qual parlàvem abans, pot ser entès d'es d'una perspectiva física i per tant, mesurable. La construcció de l'espai públic, en tant que

espai geomètric adequat, necessita, dit d'una manera poètica, de la interacció dels ciutadans que imaginem un lloc de felicitat convivència ciutadana. Són, per tant, els ciutadans qui dissenyen els espais sobre els quals van a desenvolupar la vida, així la creació de la polis, l'urbs, la ciutat, l'estat o les distintes agrupacions supraestats, en tant que espais físics necessiten de l'acord entre els distintes usuaris. Però aqueix acord sobre una visió futura, que no deixa de ser una pràctica poètica, no és suficient per a la creació d'espais físics que han de ser usats per un nombre indeterminat d'usuaris, per a realitzar activitats moltes vegades rutinàries i on la connectivitat entre els distintes espais és garant del funcionament previst. La construcció de l'espai públic se'ns presenta com una tasca necessària de poesia però també de coneixement tècnic, sent l'arquitectura i l'urbanisme les disciplines que entenen de la construcció d'espais que conformen l'habitat humà.

No és gens fàcil definir el concepte d'arquitectura, però inicialment podem dir que és una art en el doble sentit de tècnica constructiva i de disseny creatiu. Joaquín Arnau considera que els objectes de l'arquitectura s'obtenen per la confluència de multitud de competències (poètiques, tècniques, creatives) que ell agrupa en tres personalitzacions, o subjectes transcendents, "l'habitant, el constructor i l'arquitecte"¹²⁸

La interacció dels diferents agents que intervenen en la creació de l'espai públic no està exempta de tensions, per això Christofer Alexander definia la creació de l'espai arquitectònic com "la creació d'un 'camp' en el qual s'optimitzarà el joc lliure de les forces que han de configurar l'habitat humà"¹²⁹. Si en l'espai arquitectònic en general observem 'un joc lliure de forces', podem entendre que, segons l'observació d'Arendt, l'espai públic és emergent perquè respon a un joc de forces de difícil previsió. En efecte, la creació d'un espai públic, entès com un espai geomètric requereix de participació de múltiples disciplines tècniques i científiques, que segons Vitruvi, arquitecte del segle primer abans de Crist ja les havia classificat i justificat. Per aquest arquitecte els coneixements han d'aplicar-se als sis principis de l'arquitectura¹³⁰, dels quals assenyalarem els següents: *Taxis* l'ordre; *Diathesis* que Arnau tradueix en 'allò disposat' i que suposa un ordre en el sentit qualitatiu, o millor dit qualifica l'ordre; *Eurytmia*, una altra qualitat de l'ordre, traduïda normalment com a ritme expressa la qualitat d'un ordre dinàmic. Està clar que per a

128 Arnau, J. *Apuntes para un historia del concepto de arquitectura*, Escuela Técnica Superior de Arquitectura de la Universidad Politécnica de Valencia, 1978, pg.6.

129 Alexander Ch. *L'estructura del medi ambient*. Tusquets, Barcelona 1971

130 Vitruvi, M.L. *D'Architectura*, Art i Bibliografía. Madrid. 1973 pg 7.

Vitruvi l'ordre és el centre de la planificació dels espais i en especial dels espais públics o que han d'estar usats per persones que no tenen perquè conèixer-se entre si , no deixa de ser significatiu que la paraula haja evolucionat fins els nostres dies en forma d'ordenació, organització, així es parla de plans d'ordenació urbana. Una ciutat ordenada seria aquella que manté una correlació adequada entre les proporcions de l'espai públic i l'espai privat però a més aqueix ordre és adequat a l'ús que els ciutadans han de fer de la ciutat. L'espai públic ha de contemplar l'ús indiscriminat dels ciutadans en les seues activitats, ha d'estar destinat per al trànsit, per tant, caldrà dissenyar la ciutat com un espai transitiu. Habermas dóna una primera definició d'allò 'públic' com aquelles “organitzacions que, en contraposició a societats tancades, són accessibles a tots”¹³¹ Tot açò comporta que un espai públic ha de ser un espai ordenat, disposat per a l'ús i que permeta l'accessibilitat, és a dir, el moviment dels ciutadans d'una manera eficient.

El concepte d'arquitectura adopta per a Vitruvi un caràcter privat, la construcció de la ciutat té un fonament en la construcció de l'àmbit privat, de tal manera que l'espai públic adopta un caràcter més subsidiari de l'espai privat és allò que queda en la ciutat que és necessari per la protecció de la privacitat dels ciutadans. Una qüestió que Habermas expressa de la següent manera “En la ciutat-estat grega plenament formada, l'esfera de la polis, comú al ciutadà lliure (*Koyné*), està estrictament separada de l'esfera del (*Oikos*), en la qual cadascú ha d'apropiar-se aïlladament del que és seu (*ídia*)”¹³² conceptes com esfera de la polis (espai públic?), comú, ciutadà lliure i separació de l'esfera de l'oikos (espai privat?) van aproximant els límits d'allò què podem entendre com espai públic o àmbit de la publicitat.

Tornant a l'objectiu del disseny de la ciutat, que és l'ús adequat per a una interacció ciutadana eficient, podem apreciar que cal dotar aqueix disseny d'un “ordre adequat que garantisca el trànsit dels ciutadans per a que cadascú s'apropie del que és seu”, on “el que és seu” ens remet de seguida a la justícia com a mètode i objectiu del disseny de la ciutat. No és objectiu d'aquest treball entrar en la discussió del concepte de justícia encara que, si atenem al títol d'aquesta tesi, intentarem veure les possibilitats de l'Ètica del discurs per a ser el procediment més adequat alhora d'arribar a solucions, de disseny i ús de la ciutat i de l'espai públic, que puguen ser considerades justes per tots els

131Habermas J. *Història crítica de l'opinió pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 1981.

132Ibidem. 43

implicats. L'ètica discursiva s'ens presenta, inicialment, com un procediment adequat per permetre la participació ciutadana en l'elaboració d'un projecte de convivència justa per a una societat democràtica.

La justícia, tot i ser conscients que la llei no pot abastar de forma permanent tots els seus objectius, necessita de la seua plasmació dins de l'ordre legislatiu; per tant, en “abordar la naturalesa i els problemes de l'urbanisme real no podem evitar una referència permanent al marc legislatiu”¹³³. Malgrat les crítiques als processos de desenvolupament de les ciutats basades en el disseny arquitectònic, per part d'intel·lectuals com ara Manuel Delgado, i a les quals dedicarem un apartat posterior; podem dir amb Esteban que “La realitat tangible de les coses sòlides: les localitzacions, les distàncies, els plens, els buits, la percepció de l'espai físic... ens reafirmen en la conveniència d'un tractament de les mateixes per mitjà de formes de projecte adequades...”¹³⁴ Així el projecte de les ciutats que a Espanya rep el nom genèric de Pla General d'Ordenació Urbana, és l'instrument del qual haurien d'estar dotades totes les ciutats per planificar el seu desenvolupament seguint l'objectiu d'harmonitzar tots els interessos dels seus habitants. Així Esteban parafraseja Aristòtil ressaltant com a principis d'urbanització “que la ciutat s'edifique de manera que done als hòmens seguretat i els faça feliços”¹³⁵ Un objectiu massa envejós per a un document legal que comparteix amb la llei urbanística la responsabilitat de fer ciutats segures, felicitants i justes; a més, en aquest últim aspecte la legislació urbanística espanyola, segons els teòrics de l'urbanisme, encomana al pla general d'ordenació la responsabilitat de la distribució de beneficis i càrregues de planejament. Ben mirat el pla urbanístic hauria d'adoptar més la forma d'una declaració ètica que la d'un document tècnic i per tant, “qualsevol col·lectivitat urbana mínimament judiciosa s'ocuparà de la configuració del seu espai social. Un espai que s'ha format al llarg de la història [...] Una construcció col·lectiva [que] no pot deixar de tindre un projecte [...] un projecte a llarg termini”¹³⁶ La ciutat ha de ser una tasca col·lectiva destinada a aconseguir un espai adequat per a una vida humana digna, que siga conscient del seu passat i planifique superant el curt termini que moltes vegades imposen els cicles polítics. Un espai segur, guanyat a la naturalesa, que protegeix els ciutadans dels perills que aquesta comporta i

133 Esteban Noguera, Juli. *Espai Públic. L'ordenació urbanística: conceptes, ferramentes i pràctiques*, Electa, Barcelona, 2003 (pàg. 13).

134 *Ibidem.* 13

135 *Ibidem* 1/18

136 *Ibidem* 1/19

genere les sinergies necessàries per a facilitar una vida millor per als seus habitants.

Tenim per ara, per ordre d'aparició en el nostre raonament, l'ordre, la justícia, la seguretat i la felicitat, com els quatre conceptes bàsics que, de manera harmònica, deuen estar sustentant el desenvolupament de la ciutat i per extensió l'espai públic.

Els antics ens ensenyen que viure dins de la ciutat, o del campament, depenent de la cultura grega o la jueva clàssiques que prenguem com a referència en l'origen de la construcció de comunitats urbanes, suposen la manera natural dels espais que han de ser viscuts per les persones, mentre que fora d'aqueix espai, l'home ha de viure insegur com les feres o els animals feréstecs. L'home lliure viu en la ciutat (o entre els límits del campament) sotmès a unes lleis fetes per ell o rebudes de la divinitat, que deuen ser complides per tots en peu d'igualtat.

L'arquitectura entra al disseny de la ciutat amb la intenció de facilitar la seguretat i la felicitat dels ciutadans seguint les pautes de l'ordre i la justícia, planificats a llarg termini, com un exercici de llibertat i en peu d'igualtat. No obstant no és això el que pensa Manuel Delgado¹³⁷ des de l'àmbit de l'antropologia, entén que aquesta visió no deixa de ser una visió utòpica “de la ciutat ordenada i tranquil·la que l'ordre polític ha vingut somiant des de Plató (...) la utopia urbana, la ciutat somiada, és sobretot un ordre social entès com ordre arquitectònic (...) a la manera de fer davant de la segmentarietat excessiva, a la disbauxa de totes les línies difuses (...) l'urbanisme no pretén ordenar allò urbà de la ciutat, sinó anul·lar-ho i si no és possible atenuar-ho al màxim”¹³⁸ i és que per a Delgado el carrer “és l'escenari de pràctiques (...) aliè a l'espai geomètric o geogràfic que ha sigut construït segons premisses teòriques abstractes”¹³⁹. Per a Delgado la ciutat sembla ser una cotilla que ofega la vida dels urbanites com a veritables usuaris de l'espai públic. La societat, segons ell, es conforma, com veurem més endavant, amb l'oposició, “divisió triàdica”, de tres espais: l'espai polític, l'espai col·lectiu i l'espai públic, on aquest últim espai correspon a l'espai que ell adjudica el nom “d'Urbs”, el qual ve a ser el conjunt de les persones anònimes que deambulen pels distints espais de la ciutat, es a dir els urbanites, per diferenciar-los dels ciutadans els quals tenen un caràcter més polític. També podem veure en el treball de Delgado que la coincidència territorial dels tres espais pot tindre

137Delgado, Manuel. *L'animal públic*, Anagrama, Barcelona, 1999

138Ibidem. pàg. 195 i 196

139Ibidem. pàg. 197

conseqüències imprevisibles¹⁴⁰. Exemples de actuació sorprenent, de vegades incomprensibles, de grups en l'espai públic hi ha molts, tota la història d'Occident està plena d'aquests fenòmens que són conseqüència més o menys directa de les lluites pel reconeixement. Aquesta "il·legibilitat" d'allò urbà defensada per Delgado com una característica d'allò que passa als carrers "troba en la boira espessa la seua metàfora idònia"¹⁴¹ Allò urbà, que constitueix segons aquest autor l'autèntic espai públic, és com una mena de magma creador on tot pot ocórrer, també l'abús, l'assassinat, la manca de drets i la llei de la selva. Aquesta realitat observada des de l'antropologia solament ens fa palesa la presència de la naturalesa del ser humà, un estat de naturalesa que no té perquè ser dolent a l'estil Hobbesià però que tampoc té perquè ser bondadós a l'estil Rouseaunià és simplement il·legible i imprevisible la qual cosa el fa inadequat per a l'establiment d'una societat que pretenga tindre alguna mena de futur, per això qualsevol espai dissenyat per a una urbs com la descrita "marc de les pitjors desolacions [esperant la possibilitat] que pugui realitzar-se allò que Anthony Giddens cridava la modernitat radical"¹⁴² No deixa de semblar una d'aqueixes "modernitats concretes de vocació virtual o literària"¹⁴³ Tot i ser conscients que l'espai arquitectònic no és l'únic espai físic a través del qual es pot donar l'experiència d'allò públic, és indubtable que és l'espai on els individus poden presentar-se en les seues tres dimensions físiques a més d'altres dimensions menys tangibles.

La Modernitat, i això es va entendre des dels avanços de les tècniques urbanístiques al segle XIX, necessita, com deia Esteban, del projecte urbà com aqueixa plasmació del que volem per a un futur que, encara que no siga massa llunyà, supere el curt termini, que incorpore "els factors d'incertesa, al principi, i d'oportunitat, al llarg del procés" Un projecte que en estar "destinat a una col·lectivitat [té de manera necessària] una component política fonamental"¹⁴⁴

Seguint Esteban, però també les doctrines urbanístiques més esteses en l'àmbit de la cultura europea occidental, la col·lectivitat necessita "d'espais públics adequats", de nou es fa palesa la relació de l'espai amb l'adequació, per a l'activitat pública o privada que es desenvolupa al sí de la ciutat.

140Ibidem. pàg. 194-197

141 Ibidem. 202

142Ibidem. Pg 207,208

143Esteban, J. Op. cit. Pg 1/13

144Ibidem. 1/19

La urbanística, diferència entre espais públics i espais privats; si parem atenció sobre la polis antiga, per la seua simplicitat, podem trobar en ella distints espais que no sent especialment privats, tenen una restricció d'ús per a alguns habitants de la ciutat; així tenim que fora de l'espai absolutament privat, que seguint Habermas podem assignar a l'àmbit de "l'oikos" la llar familiar on el pater familias representa la imatge pública d'aqueixa llar, ens trobem distints espais amb un ús amb més o menys restricció que també podem considerar com a públics, per exemple els espais i edificis dedicats a l'atenció sanitària, a l'administració de la ciutat, el parlament o llocs d'encontre dels ciutadans, el mercat...

L'espai que Delgado i Esteban coincideixen en considerar com el lloc públic en estat pur és el carrer o els carrers considerats com, " espais lliures de caràcter plenament públic [...] es allò que fa possible l'existència de parcel·les edificables"¹⁴⁵ o com, d'una manera més vehement, "una frontera, que troben en ella el seu nínxol natural [...] els tipus urbans per excel·lència [...] vulnerable a la irrupció massiva de desconeguts, precisament perquè en el seu si tots van veure reconegut el seu dret a ser-lo"¹⁴⁶ dos idees coincidents en el caràcter de frontera o límit que tenen els carrers dins de la ciutat, jo afegiria encara que són les zones de vianants, voravies, alberedes... aquelles en les quals encara es fa més palès l'efecte de frontera, lloc on la intervenció de l'estat és mínima, sense normes específiques per a la gran quantitat de situacions d'encontre, d'interacció entre els distints usuaris de la ciutat. En temps antics, especialment des del segle XIX, per influència de l'Anglaterra victoriana considerada per molts el cim de la civilització occidental, es pretén normalitzar fins i tot la manera en què les persones han de comportar-se en públic, desenvolupant-se manuals d'urbanitat que s'estenen per les millors escoles de tot Europa fins que, com assenyala Delgado, el poder públic se n'adona de la impossibilitat de controlar l'activitat de l'Urbs sobretot l'urbs postmoderna on "ningú és estrany perquè tots ho són".

Els carrers, principalment les zones de vianants, es transformen en els espais públics de caràcter més pur, amb menys ingerència dels poders polítics, fins i tot Esteban adjudica com a característica primordial de la xarxa d'espais públics la de ser un espai "buit i continu"¹⁴⁷ L'espai públic, des de la perspectiva urbanística esdevé en una xarxa que limita, però també defensa els espais privats, de tal manera que quan més privats són els

145Esteban, Op. cit. 1/23

146Delgado Op. cit. 209

147Esteban Op. cit. 1/24

espais mes “compartimentats i edificats” són, com continua dient Esteban. És l'espai públic el que dóna estructura a la ciutat i el seu ús per part de l'usuari de la ciutat, com ens diu Delgado, l'energia “estructurant”, produïda pels múltiples conflictes que en ell es produeixen, així l'urbanista “haurà de donar resposta a les diverses funcions, el que genera, a sovint, conflictes d'utilització [així mateix, cal dotar d'una] configuració bastant estable davant del procés de canvi permanent al qual estan sotmeses les seues formes d'utilització [...]Serà necessària, per tant, una gestió contínua de la xarxa d'espais públics, que vaja donant solució als seus conflictes d'utilització [donant] el tractament urbanístic més adequat a les utilitzacions dels espais que es desitja protegir o prioritzar”¹⁴⁸.

Haurem d'afegir, per tant, a l'espai públic de la ciutat, a més de les característiques de l'espai arquitectònic, unes característiques específiques, així podem dir que l'espai públic en la ciutat és l'espai prioritari, estructurador, delimitador i protector dels espais privats o semipúblics, un espai d'interacció i comunicació dels habitants de la ciutat, lloc per a l'encontre i el desencontre, lloc, per tant, on s'ha d'esperar sempre el conflicte i la sorpresa, lloc buit impossible de predir. Un lloc on l'urbanista ensenya i aprèn amb la seua sola presència, com en aquella metàfora dels trens de Levi Strauss on les cultures anaven comunicant-se experiències i aprenent unes d'altres, l'usuari dels espais públics va configurant la seua identitat, o una part d'ella, a partir de la interacció amb els altres urbanites, que haurem de distingir-los dels ciutadans mentre que tots els habitants de la ciutat no puguem gaudir d'una autèntica igualtat de drets en la seua participació pública.

Espai públic i espai polític.

En aquests moments que des de les ciències socials, els medis de comunicació, la filosofia política i altres expressions de la cultura occidental veuen com la política està fracassant en l'interès de contrarestar les “tendències cap a la desintegració social”¹⁴⁹ cal repensar el concepte i el sentit de la política. El mateix Habermas, en la seua discussió amb Ratzinger a l'any 2006, plantejava la suficiència del discurs racional com a legitimació per a la política democràtica. No obstant en el text del 2011 pareix que es deixa atrapar pel dubte sobre les possibilitats de la política per a “protegir la integració social [reconeixent que aqueixes possibilitats] s'estan reduint de manera considerable”. Des d'aquesta perspectiva, la d'un estat liberal, la política sembla en estat de

148Esteban. Op.cit. 1/28

149Habermas, J. “Lo político: el sentido racional...” Op. cit. pp.22-23

descomposició per mor que els subsistemes en què aquesta ha anat dissolent-se han adquirit un nivell d'autonomia tal que poden funcionar de manera autònoma separant-se entre ells i fins i tot abandonant la referència a “les estructures normatives dels mons de la vida”. Així l'economia, la burocràcia administrativa dels estats i en especial l'administració dels subsistemes que conformen o igual podem dir, lamentablement, que han conformat aquell somni europeu occidental anomenat Estat de benestar, com ara l'educació, la sanitat i els serveis socials entre altres; sembla que porten una inèrcia pròpia que els fa perdre l'objectiu al qual estaven encaminats. Així el crít altermundista “ d'un altre món es possible” o “l'economia és per a la persona i no la persona per a l'economia” i altres semblants, estan assenyalant la necessitat de fer una altra classe de política. En la recerca d'altres models “alguns filòsofs francesos i italians contemporanis en la tradició de Carl Schmitt, Leo Strauss, Hannah Arendt fins i tot alguns estudiosos de J. Derrida [...] veuen en 'allò polític'¹⁵⁰ una mena d'antídot contra la despolitització del nostre temps”¹⁵¹ reapareix així de nou el concepte 'd'allò polític' diferenciat del concepte de política que va ser posat de moda cap al principi dels anys vint del segle XX per filòsofs com ara Carl Schmitt. Aqueix concepte presenta en els nostres dies lectures amb diferents matisacions depenent de la perspectiva amb la qual siga abordada aquesta noció.

No és objecte d'aquest treball abordar en profunditat les diferents teories polítiques però necessitem considerar els concepte de polític i política per poder veure les característiques de l'espai on és i es desenvolupa l'activitat política tenint l'espai públic com un lloc privilegiat d'allò polític i les interaccions que en ell es donen.

La construcció de la *Polis*, ja siga en la forma de Ciutat, Estat o construcció de marcs supraestats de convivència, contenen amb una història prèvia d'encontres i desencontres que va agrupant les gents entre aquells que són dels nostres, es a dir nosaltres, i aquells que no ho són, és a dir els altres per a després distingir entre 'amics i enemics'. Aqueixa és la primera distinció d'un nosaltres col·lectiu, d'una identitat que estableix relacions quasi parentals entre els membres d'una comunitat i aleshores els separa d'altres que presenten trets diferents en la manera en la qual resolen els seus problemes vitals. En paraules de Habermas, 'allò polític' tenia un significat clar [durant l'edat mitjana, en especial en la baixa edat mitjana, s'entenia com] “l'ordre simbòlic de l'autorepresentació col·lectiva de les

150 Utilitze “allò polític” com a traducció al valencià de “*lo político*” en el text en castellà.

151 Habermas. *Lo político*... Op. cit. P. 23-24

comunitats polítiques en la imatge especular dels sobirans, l'autoritat dels quals estava legitimada per un poder sagrat”¹⁵². Per tant, allò polític sembla que té a veure amb la manera amb la qual una comunitat entén l'ordre, entén com s'han de fer les coses, la cultura, l'organització social, la moral... també té a veure amb la seua autonomia, la imatge del poble vista en uns models que en l'edat mitjana corresponien a aquelles persones i les seues famílies que detenien la sobirania i tot això legitimat per les creences i valors en els quals descansa la seguretat que s'està obrant bé, d'alguna manera estem reproduint la triada romana de la '*potestas*', '*la maiestas*' i la '*auctoritas*'; o siga el poder de l'estat esta legitimat en les seues actuacions si segueix l'autoritat política, però les dos parteixen de la qualitat majestàtica que prové del poble. Aquesta triada al llarg de la història ha rebut diferents encarnacions, així el poder, el més universal en la seua representació dels estats, sol adjudicar-se a l'exercit i les forces de seguretat de l'estat, l'autoritat correspon a la facultat legisladora i jurídica de l'estat, la qual canvia al llarg del temps en funció dels diferents sistemes polítics, mentre que la *maiestas* que podríem substituir per sobirania també canvia al llarg de la història tot i ser una qualitat de l'estat que procedeix del poble, sense ell no hi ha estat ni poder ni autoritat, va canviant segons aquest es constituïska, així podem parlar de sobirania reial, nacional, popular...

Habermas veu en la religió la font d'on naix la necessitat legitimadora de l'autoritat de l'estat “ l'autoritat política [en l'estat medieval] depèn a la seua vegada de la força legitimadora de la llei que alhora posseeix un origen sagrat. La religió déu la seua capacitat de legitimar a que el seu poder per a convèncer procedix d'arrels pròpies. Aquestes es troben en les nocions de salvació i condemna i en les pràctiques corresponents que sorgeixen per fer davant de les forces redemptores i a les amenaçadores ”¹⁵³ Podem extraure d'aquesta cita alguna mena d'intuïció que supere l'àmbit espai-temporal de l'edat mitjana per tal de qualificar en qualsevol temps i espai els elements de la legitimació, així la legitimació de l'estat al llarg de la història ha anat adjudicant-se a la llei i la seua interpretació perquè la font de la legitimació té arrels pròpies, superiors a les raons d'interès immediat dels distints grups, o dels distints ciutadans que componen l'estat. Unes arrels basades en una forta creença del poble en la bondat o maldat de les accions per a la pervivència i seguretat de l'estat, unes arrels basades en uns valors col·lectius, segons allò que la societat valora, que seran font i

¹⁵²Habermas, j. “Lo político...” Op cit. 27.

¹⁵³Ibidem. pàg. 25.

origen de les seues lleis.

Habermas va fent camí per donar resposta als seus crítics sobre d'on pot extraure la legitimitat un regim democràtic en societats plurals. No obstant, atès el caràcter esquemàtic del text, aprofundix poc en la diversitat de fonts de legitimació de les distintes concepcions d'allò polític que per a aquest autor tenen el seu origen en "les cosmovisions metafísiques i religioses" que sorgiren en "l'era axial" quan una elit intel·lectual: profetes, savis, monjos... obren noves cosmovisions que permeten l'objectivació del sistema polític, el qual pot ser criticat amb criteris externs al propi sistema. En efecte, mentre abans de l'època axial els sobirans detenien l'autoritat màxima per la seua relació familiar mítica amb els déus, a partir d'aqueix moment es comença a percebre "la divinitat [concebuda com un ens] fora d'aquest món o [en altres cultures] el fonament intern de la llei còsmica allibera la ment humana"¹⁵⁴ de les genealogies mítiques. Diu, a més Habermas, que "fa possible la recerca individual de la salvació". Això cal entendre-ho de dos maneres: en primer lloc obri una porta a l'individualisme que anirà prenent cos al llarg de la història i en segon lloc la salvació cal entendre-la com la fi d'un camí on el que ha actuat correctament troba el premi d'una vida bona. No obstant, com a crítica d'aquesta perspectiva, podem dir que el fet d'obrir una porta a l'individualisme no vol dir que una vegada travessada aquesta l'individu no pugui formar associacions o agrupacions, com veurem més endavant, per a transitar per camins que donen un nivell de seguretat sobre com fer les coses i com entendre el concepte de vida bona, o felicitat, que poden arribar a ser excloents d'altres grups humans. Una vegada l'individu ha decidit travessar el portal de la individualitat pot tindre la necessitat o pot ser lliure per conformar la seua identitat de manera grupal i això també estarà dins del concepte d'allò polític.

Al principi del text, Habermas, anomena alguns filòsofs "francesos i italians", també argentins com ara Ernesto Laclau, que representen distints moviments filosòfics procedents o seguidors de la filosofia política de principis del segle XX, així tenim post-estructuralistes com Derrida, post-marxistes com l'anomenat Ernesto Laclau, no anomena Chantal Mouffe; no obstant això, encara que siga per la recerca de la paritat de gènere, pense que caldria haver-ho fet, atesa la col·laboració dels dos en l'elaboració de teories post-marxistes. En definitiva Habermas enfronta una perspectiva liberal discursiva als moviments filosòfics de caràcter polític que en l'actualitat defensen postures diferents,

¹⁵⁴Ibidem. P 26

com ara el post-marxisme, el post-estructuralisme i altres que prenen la crítica d'Shmitt al liberalisme com un dels punts de partida del seu desenvolupament teòric al voltant "d'allò polític".

Habermas critica la visió de Shmitt sobre el primitiu estat modern, on "l'autoritat política seguia extraient la seua legitimitat de la creença de l'autoritat d'un Déu totpoderós [de tal manera que aspectes essencials d'allò polític] pareixen estar concentrats en el poder de decisió del sobirà modern"¹⁵⁵ una visió que sembla estar conforme amb els plantejaments fets per T. Hobbes en el seu *Leviathan*. Habermas creu que és erroni pensar aqueix punt de partida de l'estat modern el qual entén "com una resposta al potencial explosiu que acompanya tant al sorgiment del capitalisme com al cisma confessional. L'Estat modern respon, als imperatius econòmics d'un sistema d'intercanvi econòmic regulat pel mercat [independent de les estructures polítiques] i per l'altra a la necessitat d'apaivagar les cruents guerres de religió"¹⁵⁶ Habermas no acaba d'estar d'acord amb la tesi que "allò polític" pren en l'edat moderna la forma d'un "estat absolutista de tipus Hobbesià"¹⁵⁷ i presenta a l'estat modern com un punt en l'evolució cap al sistema polític de tall capitalista liberal actual en el moment que necessita extraure del seu si els antagonismes sagnants que es produeixen a causa de les guerres de religió. Si bé els decrets de tolerància i la pau de Westfàlia sembla que calmaren els antagonismes religiosos, això va ser només un tancament en fals del problema perquè obriren la porta a més antagonismes basats en cosmovisions religioses i metafísiques. La perspectiva que adopta Habermas, al meu parer, és en certa manera la d'un teòric liberal que es presenta amb la necessitat de superar aqueixa guerra, latent, de tots contra tots que s'obri camí en les societats modernes globalitzades i que amenaça amb la desintegració social dels estats liberals contemporanis.

El problema per a definir "allò polític" no deixa de ser una qüestió de legitimitat, es a dir, perquè una col·lectivitat ha de seguir les normes que en ella són enteses com a vàlides? O dit d'una altra manera, com podem valorar, es a dir posar en valor, "l'autorepresentació col·lectiva" de la nostra comunitat política de tal manera que els ciutadans i aquells que conviuen en la ciutat (l'estat, la polis...) entenguen les actuacions que estan bé i les que estan mal? Així Habermas reconeix que " No pot donar-se per suposat que una persona o

155Ibidem. 27.

156Ibidem. 28.

157Ibidem. 27.

diverses puguen prendre decisions que vinculen col·lectivament a tots: deuen estar legitimades per fer-ho”¹⁵⁸. Pot ser veritat també que la legitimació prové de la “connexió convincent entre la llei i el poder polític i les creences i pràctiques religioses” però no és segur que no hi hagen altres formes de poder “ que tinguen arrels pròpies” i que puguen ser font de legitimació. En efecte, en el conte dels *viatges de Gulliver*,¹⁵⁹ Jonathan Swift, fa una paròdia sobre la legitimació del poder dels sobirans de Lilliput i Blefuscus, dos imperis en guerra a causa de la manera en la qual calia pelar els ous durs; a causa d'aqueixa controvèrsia havien mort en guerra (enemic extern) o ajusticiats (enemics interns) més de trenta mil persones i s'havien produït moltes perdudes materials. En el capítol cinquè es narra com Gulliver (un poder superior al poder dels dos imperis i extern a ells) és convocat o invocat a resoldre la controvèrsia a favor de l'emperador de Lilliput. Gràcies a la seua intervenció els blefusquians queden desarmats i en molt mala posició davant del seu enemic; l'emperador de Lilliput en senyal d'agraïment condecora Gulliver amb el reconeixement de la màxima autoritat de l'imperi però després quan es nega a seguir destruint l'enemic, d'amagades decreta l'aplicació d'un càstig. Aquesta faula il·lustra molt bé el sentit de la legitimació. Un poder extern, com podria ser el poder diví, legitima mentre el sobirà aconsegueix el que vol, mantenir el seu poder sobre els enemics, siguen externs o interns, mentre que molts sobirans contravindran, fins i tot renegaran o reinterpretaran, les ordres divines al seu parer en tal de mantenir la sobirania i el poder sobre els enemics. No podem dir que l'estat hobbesià del qual sembla que parteixen Shmitt i Habermas tinga la seua legitimitat en la divinitat, el mateix Hobbes ho reconeix implícitament en el passatge de la imposició dels Deu Manaments al poble d'Israel, en el qual els Israelites no acceptaren els manaments per ser conscients que provenien de Déu, ningú no podia saber si realment Déu havia donat aqueixos manaments a Moisès o havia sigut una invenció seua atès que cap d'ells havia intentat pujar a la muntanya per 'por' a la mort¹⁶⁰, no obstant això, es van sotmetre a ella. Per tant és la por a perdre la vida el que està en el pensament de Hobbes com a legitimació del poder del sobirà. Això apareix de diferents maneres en altres llocs de l'obra, així podem llegir quin és, per a Hobbes, el límit de la sobirania “L'obligació dels súbdits respecte al sobirà es comprèn

158Íbidem pg 25, amb cita d'obra anterior del mateix autor *facticidad i validesa. Sobre el dret i l'estat democràtic de dret en termes de teoria del discurs*, Trotta, Madrid, 2010, pp. 204-212

159Swift, Jonathan, *Viatges de Gulliver* traducció de J. Farran i Mayoral. Edicions 62, Barcelona, 1981

160Hobbes, Thomas. *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiastica y civil*. Fondo de Cultura Económica. 1994 México, pàg. 236 (la traducció al valencià com en la resta d'obres és meua amb l'ajuda de l'aplicació Salt 4 de la Generalitat Valenciana).

que no ha de durar ni més ni menys que el que dure el poder per mitjà del qual té capacitat per a protegir-los”¹⁶¹. O siga per molt que el sobirà vinga investit de l'autoritat divina això no val res en el cas que no tinga la possibilitat de protegir els súbdits; per tant, al remat, és la protecció i no el poder diví aquell que atorga l'autoritat al sobirà. Recordant la triada romana la sobirania es legitima perquè el sobirà tinga el poder, la força (*potestas*) suficient per a protegir els súbdits; en cas contrari els enemics, exteriors o interiors, intentaràn fer-se amb el poder i l'única solució serà el poder de “l'espasa”¹⁶².

A mi em sembla que en l'obra de Hobbes el model d'estat que proposa tot i estar sotmès a Déu, aqueix sotmetiment és més nominal que real, després de la pau de Westfàlia els estats absolutistes es legitimen per la força i el poder del sobirà per a sotmetre la voluntat dels súbdits i per a defensar la seguretat de les fronteres dels seus estats, una idea que arrela en les concepcions deistes de la il·lustració i que quedarà reflectida en la constitució americana la qual es considera una nació davant Déu. La legitimitat última de l'estat hobbesià, o de l'estat modern, no serà 'ja' la designació sagrada com pretén Carl Schmitt, ni serà 'encara' el potencial explosiu del desenvolupament de l'economia capitalista com pretén Habermas, un capitalisme que encara estaria per aquells moments en la fase de l'acumulació primitiva de capital descrita per Marx en *El Capital*.

El que vull demostrar és que el concepte d'espai polític, per a veure després quin seria l'espai públic polític, dependrà de la forma que adopte 'allò polític'¹⁶³ i aqueixa forma dependrà en última instància del model de legitimació del poder. Allò polític rep diferents representacions al llarg de la història i al llarg del desenvolupament polític dels distints pobles, així tant la geografia com la història, ens mostren diferents maneres d'allò polític que han sigut assajades en el temps, però també en l'espai físic, i sobre les quals, de manera recurrent, la filosofia política llança la seua mirada per tal de proposar models que orienten el desenvolupament de les societats futures. Nosaltres, seguint la tònica d'aquest treball, anem a fixar-nos en les propostes que han sigut assajades en la civilització occidental europea i en les mirades i les discussions que avui en dia es donen en els distints pensadors polítics. La finalitat és veure si podem extraure algunes característiques comunes d'allò que vinc anomenant espai polític. Amb aquestes intencions, analitzarem

161 *Ibidem*. Pg. 180

162 *Ibidem*. pàg. 144.

163 Traduisc “allò polític” pel concepte en castellà de “*lo político*” en referència a la matèria, forma i poder que adopta la *res publica*. També podem entendre-ho com la matèria, la forma i el poder que adopta la cosa pública, si atenem a altres descripcions, especialment en Eiximenis.

en el nostre estudi l'origen del pensament polític europeu, modern, que Habermas situa a partir del nominalisme del segle XIII i que per proximitat geogràfica podria tindre una concreció, no directa però si contemporània, en el pensament de Francesc d'Eiximenis (A) veurem com el model eiximenià va ser aplicat en alguns llocs de la península ibèrica fins que l'evolució que es produeix en el renaixement cap a models més absolutistes i precapitalistes van modificant la percepció d'allò polític fins arribar a aqueix estat Hobbesià del qual hem parlat (B). A partir de l'obra de Habermas al voltant de la transformació de l'opinió pública, observarem la seua percepció de l'espai polític com una esfera de comunicació per a la formació, manipulació i fins i tot dissolució, de l'opinió pública en els estats liberals (C) i pararem per últim l'atenció sobre les perspectives, que podem anomenar com a postmodernes, que posen en qüestió el model liberal i en especial el model de democràcia deliberativa (D)

Espai polític en Francesc d'Eiximenis

En l'edat mitjana, la cristiandat occidental a partir del segle XIII, començà una tímida involució dels valors originals en la relació entre l'imperi i el papat produint-se una gradual afirmació del poder real sobirà sobre els distints territoris recolzat en el desenvolupament de les ciutats.

Podem també observar en aquesta època la importància de les ordres religioses que passaven del monestir al convent realitzant una tasca missionera i educativa, al llarg dels distints països de la cristiandat, que anava lligada al desenvolupament dels estudis generals i les universitats incipients generant-se així distints corrents de pensament, en discussió constant al voltant de temes comuns, que superava les incipients fronteres. Entre les diferents ordres foren els dominics (OP) i els franciscans (OFM) aquells que presentaren un major desenvolupament intel·lectual, aplicant-se a l'estudi de la sagrada escriptura però també a la recuperació i divulgació de la filosofia i la teologia reproduint-se entre ells encontres i desencontres en matèria doctrinal que assentaren les bases del pensament europeu modern. Les discussions adquirien una gran importància alhora del tractament de la legitimitat del poder, en les seues versions: Papal, Imperial, Reial. I així els distints mestres rebien el recolzament d'uns o altres senyors en funció dels interessos que defenien.

Les distintes tendències de pensament en aquest període les podem classificar en tres

grans grups: el realistes absoluts o platònics, els nominalistes i els realistes moderats. No és objecte d'aquest treball aprofundir en la filosofia i teologia medievals, però convé que tinguem present que en matèria de legitimitat del poder s'obren tres perspectives diferents, els primers amb una filosofia més conservadora i més clàssica reivindicaven la legitimitat de la religió, del Papa, per damunt dels poders d'aquest món; en el pol oposat els nominalistes, com ara William d'Ockam, el qual desmuntarà en el seu *Dialogus* les tesis per a la constitució de l'Església i els drets del Papat; la qual cosa li valgué algunes condemnes eclesiàstiques però per contra va ser objecte de protecció per part de l'Emperador i la noblesa que veia en les seues tesis arguments per poder gaudir d'una legitimitat independent de l'església, Ockam obrirà el camí cap al conceptualisme i el dret de propietat privada.

Entre els dos grups, els realistes moderats, com ara Sant Tomàs d'Aquino (dominic) i Joan Duns d'Escot (franciscà), introdueixen les tesi d'Aristòtil i opten per buscar actituds conciliadores centrant-se més en pensar com havien de ser les ciutats i per extensió els estats. Aquesta postura sembla que va ser la més arrelada en les ordes conventuals. Sembla que la comunitat franciscana va intentar mantindre's sempre en un punt d'equilibri entre el poder civil i el poder religiós, basant-se en l'autoritat de sant Agustí, propugnant com a legítim aquell govern que tinguera en ment i fora capaç de construir una ciutat (un estat) a imatge de la ciutat celestial, així cadascú, església, rei i poble, tindrien una responsabilitat compartida amb la fi d'aconseguir el bé comú, en això es basaria la legitimitat, en fer que la ciutat real se semblara a la ciutat ideal aconseguint així la felicitat de tots els habitants.

Sembla que uns dels focus de discussió d'aquestes idees va ser la ciutat d'Oxford (discussions *oxoniensis*) i la seua universitat, un lloc important en la formació dels frares franciscans que destacaven per la seua aptitud per a la teologia i la filosofia, els quals anaven formant-se de manera itinerant pels distints regnes de la cristiandat. Un d'aquests frares franciscans va ser Francesc d'Eiximenis, el qual nascut cap al 1330 en la ciutat de Girona¹⁶⁴ ingressà jove en l'ordre franciscana i desenvolupà, gràcies a la seua capacitat, una intensa tasca intel·lectual orientada més a la divulgació i la posada en pràctica dels coneixements teòrics que a la investigació erudita, que al seu criteri li abellia més, pel

164Josep Penuel, *Documents i precisions entorn de Francesc d'Eiximenis*, (c.1330-1409) ATCA 1, 1982, 191-215.

compliment dels vots d'obediència i la necessitat d'evangelització d'unes terres en permanent conflicte. Així, segons cita Hauf¹⁶⁵, empren un vast projecte que baix el nom de *Crestià* pretén desenvolupar tot allò que un cristià ha de conèixer i observar si és que vol conèixer i imitar Crist com a mestre de vida i model. L'obra està escrita de manera "simple i grossera [encara que puga ser llegit per persones sabies i lletrades] amb la intenció principal de dirigir-me a persones senzilles i llegendes..." Sembla evident que en uns moments convulsos, on Europa està reinventant-se, Eiximenis, i altres frares van optar per donar resposta als continus dubtes que una societat en construcció necessitava.

Als efectes d'aquest treball és molt interessant recuperar Eiximenis fet que la seua intervenció va ser molt important en la configuració quasi de bell nou d'un regne, com el de València, que en els seus poc menys de 150 anys no havia deixat de patir; així veiem com en aqueixos anys hi ha guerres, sublevacions dels moriscs, la pesta negra i especialment les bandositats dels nobles que als anys 80 del segle XIV van adquirint un caire quasi de guerra civil. Per altra banda la classe burgesa, més abocada cap a la mediterrània, veu en les guerres i les bandositats un greu perjudici per als seus interessos que en aqueix moment també venen a coincidir amb els interessos reials. Sembla que en tots els regnes de la corona d'Aragó la situació era sinó tan greu si el suficient com per a que el rei haguera de buscar alguna autoritat que legitimara l'ús del seu poder. Segons Hauf el mateix rei Pere havia donat ordre a Eiximenis per a que no isquera de Barcelona mentre no acabara l'obra del *Crestià*, això ens dóna idea de la necessitat d'aportar una òptica cristiana a uns regnes que no presentaven la cohesió d'altres com ara Castella o França, amb els quals competia. El fet és que malgrat la prohibició real al 1386 Eiximenis ja era a València on possiblement ja tinguera acabat o molt avançat el llibre del *Dotzè de lo Crestià* i on havia acabat una de les seues parts centrals, *Lo regiment de la cosa pública*, que va dedicar als jurats del cap i casal.

La tasca, per una banda, de Sant Vicent Ferrer, en l'evangelització de les classes més populars i la seua mediació en els conflictes dinàstics, i de Francesc d' Eiximenis com a conseller moral dels jurats, confessor de l'infant Joan d'Aragó i fins i tot com a conseller dels mateixos reis, varen a poc a poc assentant una societat, la valenciana, que viuria un desenvolupament excepcional al llarg del segle XV. És important veure les idees principals

¹⁶⁵Hauf, Albert. "Introducció al regiment de la cosa pública, en el dotzè del *Crestià*", Eiximenis, Francesc, *El regiment de la cosa pública*, Martines Peres, Vicent i Ortuño, Justinià (trads.) Centre de lingüística aplicada ATENEA .Madrid 2009, pp.27 -33.

que queden reflectides en aquests llibres atès que són fruit de l'aplicació pràctica d'un pensament polític que en aquells moments estava entre els més reputats d'Europa i que obrirà la porta a conceptes polítics posteriors.

També és important parar atenció sobre aquest llibre perquè ens mostra la especial relació que es dona entre la religió (o qualsevol pressupòsit de valor dels que fan l'espai públic) i la construcció social. El llibre del *Crestià*, no cal entendre'l solament com un llibre catequètic, és especialment un compendi de consells orientats a la construcció d'una societat que treballa per ser un espill pel desenvolupament d'un espai ideal on Déu pugui regnar. Eiximenis escometa aquest treball com a submissió al programa del regne de Déu, així Hauf recorda que entre les motivacions d'aquesta tasca està la d'aconseguir “el guardó que Déu promet a aquells que treballen amb esforç per la cosa pública i la salut de les ànimes”¹⁶⁶ jo m'atrevisc a comparar aquest desig del nostre frare amb aquell del sermó de la muntanya on Sant Mateu posa en boca de Jesús dos paràboles que ben bé poden estar al darrere de les intencions de l'obra: “Feliços els qui treballen per la pau, Déu els anomena fills seus [i] feliços els perseguits pel fet de ser justos, d'ells és el regne de Déu”¹⁶⁷ Així jo vull veure en aqueix esforç per la cosa pública una intenció d'actituds per a una societat moderna que és necessària per a ser cristià i més encara per resoldre els greus problemes de manca de cohesió del regne. Així pau i justícia (o pau i bé no oblidem que era franciscà) estan en l'objectiu principal del nostre autor i el guardó que espera és ser fill de Déu i ser ciutadà del regne de Déu. Si ho pensem en clau agustiniana la pau i la justícia, tan necessàries en aquells moments en la societat europea en general i valenciana en particular, són els valors de la ciutat de Déu sobre els quals cal construir la societat terrenal. *Lo Crestià* seria com una mena de manual d'instruccions per a la construcció d'una societat que, encara en claus medievals, vol obrir-se a la modernitat i considere que cal situar-lo dins de tants altres tractats europeus, com ara la *Utopia* de Moro, *el príncep* de Maquiavel o *el Leviathan* de Hobbes entre altres, que pretenen donar regles als governants i als súbdits o ciutadans sobre la moral i l'estil de govern necessaris per a una societat que s'encamina cap a la societat moderna, liberal i capitalista.

Entenent amb Habermas, com hem anomenat anteriorment, que “allò polític” és una auto-representació, podem veure com Eiximenis ho presenta com un cos a imatge del cos

¹⁶⁶Hauf, Op.cit., pàg. 25.

¹⁶⁷*Biblia interconfessional valenciana*, Op.cit., Mt. 5, 8-9.

Místic de Crist referit per sant Pau en les cartes als romans i als corintis¹⁶⁸ on tots els membres tenen la missió de cuidar uns dels altres com una obligació natural atenent cadascú amb les seues obligacions segons l'estament on haja estat col·locat. Allò públic apareix com una comunitat corresponsable on cadascú ha de contribuir segons les seues possibilitats i cadascú ha de rebre segons les seues necessitats dins de les possibilitats de la comunitat¹⁶⁹, començant per allò més bàsic “menjar, beure, vestir i calçar”. Podem interpretar que el concepte de necessitat per al nostre frare era una cosa molt concreta, possiblement inspirada en les obres de misericòrdia cristianes.

La cosa pública apareix descrita en quatre proposicions:

En primer lloc sembla que extrau un pensament d'Aristòtil en la “seua *Política*” així podem llegir “La primera sí és que cosa pública és alguna comunitat de gents ajustades e vivents sots una mateixa llei, e senyoria, e costums” és molt important, per les vegades que ho repeteix, el concepte de comunitat, bé comú i bé públic, com un valor que cal tindre ben present si no volem que perille la comunitat i amb això la cosa pública. Per contra “l'ajustament domèstic qui és d'una casa sola, ne part d'alguna comunitat no és dita cosa pública [...] és dita cosa particular, o personal o pròpia”¹⁷⁰ Es fa la traducció al castellà de “ajustades” per “reunidas”, no obstant això, considere que aqueixa traducció no és suficient, ajustades en valencià té significats més adients a la matèria que ens ocupa i que supera la simple reunió la qual té una durada amb més caducitat. Considere que el concepte d'ajust per a la cosa pública cal entendre-lo com una mena de contracte o pacte social, així “cascuna comunitat per són bon estament e per són millor viure elegís viure sots senyoria, que cascú féu ab sa pròpia senyoria pactes e convencions profitosos e honorables per si mateix principalment [...]elegí regidor per amor de si mateixa [no per amor del regidor]”¹⁷¹ La sobirania no correspon a cap home perquè només hi ha per Eiximenis un sol sobirà “Déu nostre Senyor..” el qual exercís la sobirania sobre tota la creació. No podem pensar que per Eiximenis el governant d'un país haja de ser una persona imposada des de fora, ni que hi haja un model de govern especial; el govern és producte d'una elecció realitzada pels integrants del pacte, així diu que “cascuna

168Eiximenis Francesc, *El regiment de la cosa pública, en el dotzè del Crestià* Martines, Peres, Vicent i Ortuño, Justinià (trads.) Centre de lingüística aplicada ATENEA. Madrid 2009, pàg. 97.

169Ibidem., pp. 126-130

170Ibidem., pg 92.

171Ibidem. pàg. 88, ací el traductor al castellà, vaig pensar que oportunament, tradueix senyoria per “govern” i regidor per “governant” reservant la paraula sobirania únicament per al “sobiran regidor e pare, nostre senyor Déu...” o en altre lloc “el sobiran creador” pp. 68, 70.

pogué elegir senyoria aital com volgué; si es volgué que fos sots príncep, si es vol d'alguns de si mateixa a temps, si es vol per altra via...”¹⁷²

Hi ha altres dos aspectes d'aquesta primera característica de la cosa pública, com són: la llei igual per a tots, un aspecte que es repeteix en distints llocs de l'obra i té sentit considerar la igualtat en la dignitat si pensem que en tot moment Eximenis parla de la cosa pública com un cos solidari lligat pel pacte i que qualsevol mal afecta tots, veurem aquest aspecte millor més endavant. L'altre aspecte important és la igualtat de costums, açò planteja la manera de veure la qüestió de la multiculturalitat en aquell moment, però també matisa la posició de Carl Schmitt sobre l'existència de grups amb pensament diferent dins d'un mateix estat. En efecte, tant Habermas com els post-marxistes que consideren críticament aqueixa posició d'allò polític veuen que per a Schmitt dins , i fora, d'un estat les diferents opinions o actuacions només poden tindre una relació d'amic enemic, es a dir d'antagonistes. Eximenis recorda que alguns savis, com ara “Escot”, entenem per la descripció que es tracta de Joan Duns d'Escot, al parlar de com cal tractar a l'infidel, diu que “ab terrors e ab menaces los deuen los prínceps fer batejar” remuntant-se a una tradició del concili de Toledo i a un decret del rei Sisebut¹⁷³, no obstant això, al principi d'aqueixa pàgina i al final del primer paràgraf, el nostre frare, es decanta per no forçar de cap manera la seua conversió, ni de manera negativa, atemorint-los, ni de manera positiva, donant-los ajudes. La qual cosa no vol dir que ens desentenguem d'ells i en cas de gran pobresa cal proveir-los d'una altra manera. De la resta de la pàgina podem extraure que encara que cal practicar la misericòrdia amb l'infidel que viu en terres cristianes; cal, no obstant això, no tindre massa tracte amb ells, ni es pot permetre una presència pública de les seues costums i religions.

Pitjor consideració tenen els heretges, aquest grup és el pitjor tractat perquè l'heretgia és el pitjor mal per a la comunitat, l'heretgia és condemnada a l'ostracisme, l'expulsió, l'excomunicació de l'heretge i de tot aquell que cohabite amb ell, el defense o l'ajude. solament és permès parlar amb ells, a l'igual que amb els idòlatres, infidels, jueus, en definitiva amb aquells que no tenen 'les mateixes costums'. L'única relació possible és la de parlar amb ells per tal de portar-los, assimilar-los diríem avui, en la fe cristiana i per tant fent-los membres de la comunitat. Ja sembla que per al nostre frare estava clar que la

¹⁷²Ibidem., pàg. 88.

¹⁷³Ibidem., pàg. 260.

fe no s'imposa sinó que es proposa¹⁷⁴. Cal ser conscients que, en aquell moment, al regne de València hi havia una nombrosa població de musulmans i fins i tot la comunitat jueva tenia cert pes econòmic, per això calia ser prudent i no iniciar confrontacions inútils amb aquests grups. D'aquesta primera condició podem extraure que en una ciutat o un estat deu imperar una cultura pròpia però que poden conuiuïre altres sempre i quant és mantinga en un estricte espai privat. En efecte, ningú no és heretge si ningú no s'entera. La postura d'Eiximenis al voltant de la multiculturalitat és més integradora que la que s'estenia per altres llocs d'Europa. Podríem dir que, mentre en la resta d'Europa s'apuntava cap a l'assimilació forçada d'aquells que tenien altres cultures i creences, la seua proposta seria la d'un apartheid cultural per motius religiosos, obert a l'assimilació mitjançant la conversió, on els diferents havien de portar una vida totalment privada vivint en matèria pública a la 'fidei' de la comunitat majoritària o promotora del pacte social.

La posició a la qual relegava els heretges, no obstant això, obria una porta a la pràctica d'una mena d'opinió pública basada en la calúmnia i la maledicència. En efecte, Eiximenis, possiblement sense voler-ho, al pretendre que els heretges i els seus ajudants o defensors podrien caure en un delictes que els inhabilitara per a la vida pública¹⁷⁵ i per a la possessió de terres i béns immobles, alhora que el seu patrimoni passava a mans dels testimonis i deladors si es demostrava el fet d'heretgia, afavoria la maquinació privada per a la manipulació de l'opinió pública. Podem endevinar ací una motivació, bastant negativa, per a l'inici d'allò que més endavant serà la publicitat burgesa, diferent a aquella que Habermas anomena publicitat representativa i que tindria el seu origen en la manipulació de les consciències. En efecte, com la delació obtenia un benefici, directe o indirecte, manipular l'opinió popular en contra o en favor d'algú podria ser d'interès per algun grup, que en aquells moments tenia a veure amb interessos de família¹⁷⁶. Els interessos podien, per tant, moure a la manipulació de l'opinió pública perquè algú poguera ser defenestrat en favor d'altres, es tractava de generar una pressió cap a aquell que detenia el poder perquè actuara contra algú de manera legal.

La idea de Weber, replegada per Habermas en la seua *Historia crítica de la opinió pública*, per la qual la publicitat burgesa es va quallant a l'interior de les llars de la

174Ibidem., pàg. 256.

175Ibidem., Pg. 256.

176És conegut l'enfrontament que a València, durant el segle XIV i XV, tingueren durant molts anys els Centelles i els Vilaraguts els quals usaven tota mena de recursos per vèncer els altres en baralles, negocis, poder..., intentant guanyar recolzament per agregació de simpaties.

burguesia protestant, donat el zel amb el qual aquestes cuidaven la seua intimitat, té un antecedent important en el plantejament que Eiximenis fa d'allò públic, o més concretament d'allò què podem entendre per espai públic; per a aquell, citant Aristòtil, una casa sola no pot ser entès com a cosa pública perquè pareix que "l'ajustament domèstic qui és d'una casa sola [el Oikos que replega Habermas com una unitat privada indefinida] no és dita cosa pública [...] ans és dita cosa particular, o personal, o pròpia"¹⁷⁷. Curiosament el traductor al castellà tradueix 'personal' per 'privada', dos termes molt pròxims, que en el diccionari de sinònims de la RAE, situa com adjectius sinònims i que tenen per antònims els adjectius 'públic' i 'comú'; però també privat és estar mancat d'alguna cosa, o estar al servei d'un particular. Sembla, per tant, que el sentit d'allò que correspon a l'interior d'una casa particular vindria a ser com una mena d'espai a disposició de les persones que hi habiten i privat de les mirades i l'escorcoll des de l'exterior. Aquest aspecte sembla estar ben recollit quan Eiximenis ens parla de la diferència entre l'actuació de la justícia i la caritat pública, destinades a cohesionar la comunitat, mentre que al parlar de la caritat privada i del pecat, això és una cosa entre Déu i l'home. Podem entendre que la cosa pública és necessària per preservar la bondat de les persones per aconseguir la felicitat dels ciutadans, que per al nostre frare és la benaurança eterna; de tal manera que si tots són bons no hi ha necessitat de diferència entre públic i privat perquè tot és de tots, ningú no actua d'amagades i tots s'ajuden mútuament. Però fet què aquesta organització ideal no és possible, de moment, cal implantar un govern d'allò públic que protegisca i faça créixer la bondat i la virtut en el món. Avui diríem que allò públic te per missió protegir i fer créixer l'empoderament dels ciutadans fins arribar a una situació ideal de llibertat, igualtat i fraternitat, o des de la perspectiva de l'ètica del discurs podríem entendre que la missió d'allò públic és procurar que puga donar-se de manera estable una situació ideal de parla. Cal, per tant, i així ens ho recorda Eiximenis, construir ciutats on tot estiga ben ordenat per aconseguir la finalitat d'allò públic. Així en el *Regiment de la cosa pública* s'expliquen detalladament com han de ser les ciutats, tant des del punt de vista arquitectònic com des del punt de vista simbòlic i cerimonial.

La segona proposició del que vol dir allò públic és que ha d'estar compost per una diversitat de persones lligades per la fraternitat per ajudar-se unes a altres a aconseguir allò que necessiten, així ens mena a fundar les comunitats en "la unitat e benevolència

¹⁷⁷Ibidem., Pàgina 92,93.

dels habitants e sia fundada en l'amor i la concòrdia”¹⁷⁸ amb la finalitat de procurar-se cadascú allò que necessita perquè “havem mester moltes e diverses coses [...]les quals cascú no pot fer per si mateix”. Per això no basta un espai públic ordenat, cal que en aqueix espai públic és cuiden unes normes de convivència que eviten tota mena d'enfrontament. La discòrdia és el pitjor enemic segons Eiximenis de la comunitat i proposarà al llarg del llibre una sèrie de mesures per al comportament i l'ornat públic tendent a evitar la discòrdia a afavorir la concòrdia; ací voldria jo veure una incipient '*Ètica Cordis*'. Per aqueix motiu totes les cerimònies públiques i la vida política, necessàries per al manteniment d'allò públic, han d'estar ben organitzades a aquell fi. Per exemple les eleccions hauran de fer-se amb vot secret evitant tota mena de confrontació pública¹⁷⁹. En definitiva, per al nostre frare serà molt important que no es faça ostentació pública ni de béns, ni de creences, ni de cap manifestació que pugua trencar la convivència i al contrari caldrà fer ostentació de tot allò que supose cohesió i servei a la comunitat i que vaja en favor del bé comú. Per això el càstig que més vegades proposa per aquestes actituds, no és la pena de mort sinó la separació de la comunitat, recordant així el càstig evangèlic pel qual fora de la comunitat, del regne de Déu, serà el “plor i l'es mussar de dents”¹⁸⁰.

La tercera proposició parla de la igualtat, de manera paradoxal, sembla que aconselle que no tots els membres de la comunitat poden ser iguals. Però aquestes desigualtats sembla un consell de caràcter econòmic perquè “com les dites diverses necessitats dels hòmens requereixen ajudes d'oficis no eguals, apar que los no son eguals d'oficis en llur estament”¹⁸¹ Es a dir allò públic ha de tindre una economia pensada per a les persones, per a satisfer les seues necessitats, on cadascuna d'elles pugua trobar el que necessita. L'economia és un altre pilar d'allò públic al qual Eiximenis dóna gran importància perquè és l'instrument principal per a donar compliment a una de les motivacions per a fundar ciutats: l'abastiment dels productes de béns i serveis necessaris. Per això foren, citant a Aristòtil, fundades les ciutats en la necessitat de fer contractes per aconseguir productes necessaris que no poden ser aconseguits convenientment en cada ciutat ”Perquè [en ninguna nació abunden els mateixos béns] en una nació abunda el pa, en altres el vi, altres en carn, altres en draps, altres[...]coses, per raó de ço que els és necessari, convé que los uns tracten ab los altres e facen diverses commutacions e mercaderies e vendes

178Eiximenis, F. Op.Cit.pg 92

179Ibidem. Pg. 150.

180Ibidem. Pg 37.

181 Ibidem. Pg.94.

e compres”¹⁸² Sembla ací que el nostre frare s'avança en quatre segles a la teoria de l'avantatge comparatiu de Ricardo, però la seua motivació no és la d'una economia de mercat lliure, la diversitat de produccions i la necessitat de fer contractes és vista com una gràcia de la Divina Providència per tal d'aconseguir que “tots los hòmens se coneguessen e s'amassen e es servissen los uns als altres”. Una visió d'un món unit en pau pel comerç, ací sembla que està avançant-se també uns quants segles al pensament de Kant en la seua *pau perpetua* ; en efecte, Eiximenis te predilecció pels comerciants així citant Filògulus diu que entre el oficis “que posen la cosa pública en bon estament són los mercaders, car terra on mercaderia corre e abunda, tots temps és plena, e fèrtil e en bon estament [...]los mercaders són vida de la terra on són, e són tresor de la cosa pública...”¹⁸³ Per això el mercader, com a persona, ha de ser afavorit, protegit i encomanat a Déu, per a que desenvolupe la seua activitat; fixem-nos bé que torna a ser la persona i no l'activitat, tot i que aquesta és necessària, la destinatària de la protecció. D'aquesta visió de l'activitat dels mercaders, és a dir del mercat podem extraure què no pot ser considerada una activitat guiada en exclusiva per interessos privats. El mercader té un treball important i cal afavorir-lo no gravant-lo amb una fiscalitat abusiva, protegint-lo en els seus camins. No així el “regater”, l'especulador que “tot temps desitja mal temps e carestia, e compra en gros per esperança d'encarir la terra, e de tots punts és contrari a bon mercader [per això l'especulador]deu ésser perseguit i foragitat”¹⁸⁴per tant, el mercat, per a Eiximenis, ha de respectar un cert nivell de llibertat però també de protecció o regulació, impedit en tot moment tota mena d'especulació, usura o avarícia.

La desigualtat, a la qual ens hem referit com a tret característic d'allò públic, cal llegir-la en termes d'eficàcia, cadascú ha d'ocupar el lloc per al qual estiga més dotat. La qual cosa no va en detriment de la igual dignitat de les persones, així citant Sant Gregori “que natura tots los hòmens féu iguals quant en si era”¹⁸⁵ això vol dir que per natura tots els hòmens naixen iguals. No obstant la necessitat “per al bon estament” de la cosa pública cal que cada persona realitze les tasques per a les quals està millor preparat, que cadascú use les seues qualitats en favor del bé de la comunitat. El model econòmic, per tant, és el d'una economia regulada en favor de les necessitats públiques, avui en dia diríem una economia per a les persones.

182Ibidem. Pg82.

183Ibidem pp. 152-155.

184Ibidem . 156,157.

185Ibidem .88.

L'última proposta per definir que és allò públic pot semblar la més medieval de totes, perquè defensa una societat estamental de tal manera que sembla classificar als ciutadans en majors, mitjans i menors. Però això pot tindre diverses lectures, la primera és la visió que desenvolupa directament el mateix Eiximenis i és que la classificació no es fa en funció del naixement, ni suposa de cap manera una disminució de la llibertat individual¹⁸⁶. La distinció de majors, mitjans i menors, cal veure-la des de la importància que per a la governabilitat d'allò públic té la funció de cadascú així el que té més poder serà més major i per tant, haurà de vetlar pel més menut com si es tractara d'un sol cos. Allò públic seria, per tant, com una mena de cos, a imatge del cos místic de Crist que es refereix en distintes cartes de sant Pau: capítol XII als romans i també el capítol XII de la primera carta als corintis. En aqueixos dos textos és parla de com els cristians deuen estar units com un sol cos on tots els membres són necessaris encara que uns tenen més possibilitat de protegir i guiar que els altres. Es a dir tenen possibilitat de servir més i millor a la comunitat d'allò públic¹⁸⁷ i per tant, en la seua tasca pública tenen més honor i autoritat però també estan més obligats a donar exemple en el compliment de les lleis, en la pràctica d'una moral pública orientada al bé comú, i en especial en una ciutat cristiana la moral haurà d'estar d'acord amb els fonaments cristians i en l'estima de la comunitat i d'allò públic. No parla massa Eiximenis de política, pense que aquest concepte no té per a ell una gran importància i fins i tot podem dir que desconfia d'ella. La política serien les actuacions que cada membre de la comunitat fa en favor del manteniment d'allò públic. Unes actuacions que cal inscriure-les dins de les obligacions del seu ofici i del seu estament, es a dir si tots fan el que han de fer no caldria política perquè el govern d'allò públic fluiria de manera natural. Per altra banda si entenem la política com una lluita pel poder i la dominació, aquesta seria una activitat tot punt rebutjable. L'enemic principal d'allò públic és "el mal govern [...] l'abús dels prínceps [...] El bon govern es basa en la lleialtat entre les dos parts fonamentals [...] el governant i els governats, units per un pacte mutu de fidelitat que uns i altres estan obligats a mantenir[...] El pactisme és, per tant, una fórmula contra la tirania[perquè com diu Eiximenis] Déu no va fer el poble per als prínceps, sinó els prínceps per al poble"¹⁸⁸

Podem entendre que l'ètica d'Eiximenis, en la qual basar el govern de la comunitat, tot i

186Ibidem. pp. 88-89.

187Ibidem pp.95-97.

188Hauf Op. cit. PP. 35-36

tindre un rerefons , una legitimació si es vol, de caràcter metafísic basat en l'Evangeli, presenta una vessant bastant procedimental. Encara que és veritat que l'objectiu de tota l'obra del *Crestià* és donar referències per aconseguir descobrir i estimar Jesucrist a través de les veritats cristianes, lo *regiment de la cosa pública* que forma part de *lo dotze del crestià* és un text bastant pragmàtic destinat a descobrir la importància d'estimar allò públic i saber com cal comportar-se per a que tots puguem estimar-lo. El que cal fer és que cadascú estiga en el lloc, estament, de la societat que li corresponga desenvolupant amb la màxima lleialtat i enteniment les tasques que el seu estament te encomanades, pensant i sacrificant-se pel bé comú. Però el bé comú no és una cosa etèria, el bé comú suposa una versió medieval d'allò que avui diríem empoderament de les persones de tal manera que tots tinguen cobertes les seues necessitats bàsiques. Unes necessitats ben definides, les obres de misericòrdia cristianes marquen els mínims de benestar del qual tot ciutadà hauria de gaudir en una ciutat, estat o nació, on lluïra la justícia. L'espai públic ha d'estar dissenyat per permetre el compliment d'aqueixos mínims.

De la lectura del text podem entendre que l'espai polític per excel·lència per a Eiximenis és la ciutat, a la qual dedica un capítol especial i a més en altres capítols refereix les bondats i les mancances d'algunes ciutats de l'antiga corona d'Aragó. El model de ciutat evidència el context històric medieval respecte a la forma i la distribució. A partir d'un model clàssic de ciutat quadrada, Eiximenis va proposant una distribució d'espais públics i d'espais necessaris per a aconseguir els objectius funcionals de la cosa pública així podem destacar una sèrie de dotacions que ha de disposar la ciutat i fins i tot com han d'estar disposades per a garantir que el seu ús no interferisca en el bon desenvolupament de l'activitat ciutadana. La configuració de la ciutat com a espai arquitectònic no ha de despistar-nos, no es tracta d'una descripció física, només cal veure que la ciutat de València, als jurats de la qual es dirigix, i altres ciutats que floreixen per aquell temps al sur del regne d'Aragó, no s'ajusta ni s'ajustarà a la proposta d'Eiximenis. Tampoc és una transcripció de les ciutats ideals d'inspiració platònica o utòpica, més bé la ciutat descrita, l'espai arquitectònic descrit, és com aqueixes representacions de ciutats fetes per Giotto i els seus contemporanis que eren una mena d'esquema sobre el qual expressar les característiques d'una bona ciutat. Un exemple per a mi molt clar és el quadre de Giotto *Sant Francesc expulsant els dimonis de la ciutat d'Arezzo*; una ciutat protegida dels mals exteriors gràcies a les seues murades, ornada per edificis emblemàtics i on gràcies a

l'oració, la humilitat i la llibertat del creient pobre, es a dir no compromès amb ningú per motius materials, permeten la pau i la seguretat interior. També en el quadre de *els efectes del bon govern*¹⁸⁹ presenta simbolitza una ciutat amb totes les dotacions necessàries per a la felicitat dels seus ciutadans, conseqüència del bon govern.

Podem concloure que per a Eiximenis l'espai polític és un espai públic amb les següents característiques:

- a) Un espai comunal destinat a donar cohesió a la comunitat.
- b) Un espai de comunicació, fruit del pacte entre els ciutadans per aconseguir una millor qualitat de vida.
- c) Un espai regit per la justícia on tots els ciutadans són iguals davant de la llei.
- d) Un espai de valors compartits on allò diferent que puga perjudicar la cohesió social ha de quedar en l'obscuritat de "l'oikos", de l'espai privat.
- e) Però també és un espai protector de l'espai privat, una de les finalitats d'allò públic és la defensa de la vida privada dels ciutadans. El regiment de la cosa pública cal fer-lo en base a la justícia mentre que el de l'espai privat ha de fer-se per la consciència.
- f) Per altra banda allò públic ha de protegir els ciutadans dels aspectes negatius provinents de l'estat de naturalesa que impera en l'espai privat, promocionant la bondat i tots aquelles actituds que vagen en benefici del bé comú i reprimint tota acció contrària. L'educació i la pràctica de la justícia, la misericòrdia i l'amor són necessàries per empoderar les persones de tal manera que ningú no siga inútil ni tampoc siga una rèmora en el camí del bé comú.
- g) El disseny d'un espai públic ha d'estar basat en l'ordre i en l'aplicació de les tècniques necessàries per aconseguir les finalitats materials del bé de la comunitat.
- h) L'espai públic ha de ser un espai per a la pràctica de la fraternitat i la benevolència entre els ciutadans.
- i) L'espai destinat a potenciar i divulgar la identitat col·lectiva basada en valors i

¹⁸⁹Lorenzetti, Ambrogio. 1338- 1340, forma part dels frescos del "palazzo publico" de Siena. La part central va ser triada, de manera encertada des del meu punt de vista, per a la portada del cartell anunciador del programa de doctorat, ètica i democràcia en el marc del qual s'inserix aquesta tesi.

cultura compartida per aquells que han fet el pacte de viure junts.

- j) Un espai on l'economia estiga pensada per a les persones i no al revés. Un lloc on els més afavorits es preocupen dels més desfavorits a semblança d'un cos del qual tots els ciutadans són membres.
- k) La política són les accions que es desenvolupen en l'espai públic per tal de governar la cosa pública. Cal veure-la com una activitat de tots els ciutadans, cadascú des del seu estament, i que serà bona si les distintes actuacions van encaminades en favor de bé comú de tots i cadascun dels ciutadans i serà roïna si es dedica a la protecció de privilegis que desemboquen en la corrupció i la tirania.
- l) La lleialtat i la fidelitat al pacte primigeni són imprescindibles i exigibles a cadascú en proporció a les possibilitats del seu estament, de la seua situació particular dins de la comunitat. Tots estan obligats a protegir i cuidar l'espai públic i el bé comú.
- m) El bé comú ha d'entendre's com l'empoderament de totes les persones per a ser membres dignes del cos social.
- n) El comportament en l'espai públic, les normes de convivència, les lleis, es legitimen pel compliment dels drets de tots que prové de la pràctica pública de les obres de misericòrdia.

L'espai públic per Eiximenis és configura simbòlicament com un cos, a semblança del cos de Crist, en el qual tots els membres són necessaris; on tots tenen una funció i ningú no sobra en la construcció del bé comú. Un cos social que apareix fruit d'un pacte entre persones lliures que no queden sotmeses per ell a l'esclavitud o la tirania dels governants; també format per persones nascudes iguals en dignitat encara que ocupen estaments i tasques diferents i per últim un espai obert a la fraternitat en forma de benevolència i misericòrdia.

La deriva cap l'espai públic Hobbesià

Habermas repeteix en distints llocs que el seu treball al voltant de la transformació estructural de la vida pública es realitza a partir de l'estudi de les societats alemanya, francesa i anglesa i en especial el desenvolupament que es produeix des del segle XVIII. Per això quan entra en la crítica al també alemany Carl Schmitt la seua visió està emmarcada principalment, si no de manera exclusiva, per l'evolució del pensament liberal

i l'acumulació originària del capital que comença a l'Europa central i especialment a Anglaterra en el segle XV i que a través del comerç del tèxtil, llana i cotó, va expandint-se per la resta del món. L'evolució de l'acumulació originària del capital, descrita de manera extraordinària per Marx, es de sobra coneguda com un procés en el qual el pensament, l'economia i la política es posen a treballar junts per tal d'infantar una nova societat que tindrà com a resultat el naixement de la societat capitalista. No obstant i en paral·lel es desenvolupa una altra concepció del món i de l'economia que de manera aparentment inconnexa va lligant un corrent de pensament alternatiu al corrent triomfant del capitalisme i del liberalisme. Un corrent que es desenvoluparà des de l'edat mitjana, que tindrà en la corona d'Aragó un camp d'expansió al llarg de la mediterrània i que després passarà a través de Castella al nou món. El pensament que podríem anomenar utòpic encara que no irreal i que estarà en el sostrat del pensament social de la contrareforma, el jesuïtisme i fins i tot podem trobar influències importants en el socialisme utòpic de finals del segle XVIII.

El pensament d'Eiximenis reflectit en *Lo Crestià* podria ser vist com un compendi actualitzat, amb intenció de ser aplicat a realitats concretes, de doctrines antigues de procedència platònica a través de Sant Agustí i mesclades amb el pensament escolàstic, i per tant aristotèlic, del moment barrejades amb un xic d'erasmisme. Així Albert Hauf replega en la introducció a *lo regiment de la cosa pública* algunes d'aquestes influències que convé que tinguem presents.

L'apertura del regne D'Aragó a la mediterrània, en un moment de revisió espiritual que parteix d'Itàlia i també la recollida de distintes sensibilitats culturals que procedeixen del món de les croades, permet un desenvolupament intel·lectual que cala en la cultura de les terres de la mediterrània cristiana on el problema no és tant la lluita de poder entre l'emperador i el papat, sinó la defensa davant de l'enemic comú que ve del nord d'Àfrica i de les terres d'Aràbia així a les acaballes del segle XIII apareixen dos persones senyeres de la intel·lectualitat del regne d'Aragó: Arnau de Vilanova i Ramon Llull el pensament dels quals, junt als de Francesc d'Eiximenis i altres pensadors posteriors, rebrà gran difusió en el regne de Castella a través del regne de València¹⁹⁰. D'entre les obres medievals escrites en català, i que es troben en procés d'estudi, cal destacar la *Vita Christi* de Francesc d'Eiximenis la qual "va ser redactada en català a prec del mestre racional del

190Hauf, A. Op cit. 11

rey Martí l'Humà, Pere d'Artés, precisament per donar a conèixer amb tots els seus detalls la figura de Crist [perquè]conèixer equival necessàriament a estimar”¹⁹¹ Un intent per part del governant de formar la consciència cristiana dels ciutadans en unes terres de frontera on bullien innumerables supersticions, pensaments herètics i on es donava un contacte i un intercanvi divers entre les cultures cristianes, jueves i islàmiques. Hi ha una consciència que cal mantindre un cos de creences públiques comuns si es vol mantindre units els regnes. La magna obra d'Eiximenis no va passar desapercebuda per fray Hernando de Talavera , un frare jerònim que era respectat públicament per la seua saviesa i la seua vida austera i coherent amb els ensenyaments cristians. Fray Hernando que va ser també el primer arquebisbe de Granada, una vegada reconquerida pels Reis Catòlics, va ser “una de les figures més senyeres de la generació que va servir de pont i va preparar el posterior floriment del cridat Segle d'Or de l'espiritualitat castellana”¹⁹² Una espiritualitat que reclamava la reforma de l'església i de la cristiandat des d'una òptica diferent a les corrents reformistes del centre d'Europa. En efecte, l'espiritualitat castellana va col·laborar a assentar les bases del catolicisme trentí i va marcar el desenvolupament d'un pensament , connectat en molts aspectes amb l'Erasmisme, que va ser el suport ideològic del bàndol catòlic en les guerres de religió i va a més ser exportat per tot els regnes de la corona espanyola. Malgrat tot el pensament contrareformista hagué d'estar en constant pugna amb el pensament absolutista que anava desenvolupant-se de manera triomfant al llarg i ample d'Europa i que va modificar en molts aspectes el concepte de vida cristiana.

La biografia de fra Hernando, presenta nombroses incògnites, possiblement per un intent d'ocultar les avançades idees del frare-bisbe, però estudis recents han tret a la llum algunes de les seues obres com ara *la pequeña doctrina, la catòlica impugnación*, de recent publicació¹⁹³ i altres obres que pràcticament havien desaparegut; sembla que la empremta de fra Hernando va ser seguida per alguns místics i fins i tot va influir segons recull Hauff en autors de la talla de Juan de Ávila, fray Luis de León inclús del mateix Cervantes. En aquest intent d'esborrar la memòria de la vida de Fra Hernando, fins i tot entrebantant el procés de beatificació, podem veure també signes d'un incipient interès de manipulació de l'opinió pública, no precisament per part de les classes burgeses si no

191Ibidem. pg.13

192Ibidem. pàg. 14

193Talavera, Hernando. *CATOLICA IMPUGNACION DEL HERETICO LIBELO* , ALMUZARA, 2012.

per part de les més altes capes de la noblesa i el clero que veien en la vida de Talavera una amenaça per a la seua manera de viure; i es que el nostre frare era un avançat com recorda Hauf¹⁹⁴, avançat en alguns segles a alguns aspectes de la reforma luterana i fins i tot al concili Vaticà II. Fra Hernando era partidari del convenciment dels infidels, els jueus i els heretges; utilitzant com a principal medi l'educació pública, portar a la gent el coneixement per a després poder dialogar, es tractava de traure a la llum pública els errors doctrinals per a poder discutir-los en públic. Per a ell la presència pública obligava a un comportament exemplar fins i tot en privat per això, com explica Hauf; va introduir textos en castellà dins de la litúrgia a partir de cançons acompanyades de guitarra i va publicar obres catequètiques, però també obres per a la discussió de les idees amb arguments que es posaven a l'abast públic gràcies a la impremta, així va publicar diversos incunables dels quals com hem dit abans en queden poques restes.

Va ser tal la opció pel diàleg de Talavera que quan va ser nomenat administrador apostòlic primer i després primer arquebisbe de Granada amb manament de govern de la ciutat, tot i ser conscient de les dificultats, va intentar aplicar amb la màxima fidelitat “la bella utopia cristiana que portava en el cor [...] seguint al peu de la lletra les tesis eiximenianes”¹⁹⁵ En poc temps havia distribuït tasques per a que tots els ciutadans foren útils vers la cosa pública, fins i tot els malalts i els cecs. Va impulsar una acomodació multicultural de l'administració de justícia on “vint-i-un regidors musulmans participaven del govern de la ciutat de Granada, i a efectes jurídics els alfaquís foren equiparats als clergues cristians” a més va regular la vida dels clergues i fins i tot la seua pròpia manera de viure per a donar exemple de vida cristiana seguint el consell de sant Gregori “més val el bon exemple que no la predicació subtil”. La imatge pública era molt important per a fray Hernando, però aquesta havia d'estar basada en una coherència amb la vida privada. Així va ser molt estricte en l'administració d'allò que Eiximenis anomenava “el patrimoni dels pobres de Jesucrist”, és a dir l'administració dels béns eclesiàstics, no imprescindibles per al manteniment dels clergues, que el van portar a viure en un estat de tanta austeritat que no pogué “dotar en matrimoni a la seua pròpia germana”¹⁹⁶ Podem pensar que la vida bona d'allò públic, per a Talavera, estava renyida amb la doble moral i per això exigia una coherència de vida moral en públic i en privat començant pels més

194Hauf, Albert. Op cit. pàg. 14

195Ibidem. Pg 15

196Ibidem. 15

principals, sembla que tingué alguns desencontres amb el mateix Ferran el Catòlic al qual li exigia un comportament moral en privat coherent amb la seua condició de rei Catòlic i cap responsable del regiment de la cosa pública.

Per a fra Hernando hi havia, a més, una altra cosa important per poder conformar un espai públic dialogant, el coneixement, especialment el coneixement de la vida de Crist, la discussió pública dels dubtes sobretot alhora de les concrecions morals i fins i tot legals¹⁹⁷. Sembla clar que el nostre frare era un entusiasta de la impremta; en la comunicació i l'educació pública ell veia una força important per a cohesionar la societat. I coincideix amb Eiximeins i també amb Arnau de Vilanova en "la necessitat que tot cristià faça constant esforç per a 'escodrinjar les Escripures' a la fi de trobar el ric tresor amagat en els textos sagrats[per a Hauf resulta evident que] Arnau de Vilanova, Eiximenis i fray Hernando, comparteixen amb major o menor intensitat la idea de fer arribar al poble senzill el missatge cristià contingut en la Bíblia i en especial en els Evangelis..."¹⁹⁸ Podria semblar que en aquest cas la seua posició anara en la mateixa línia que després apareixeria en la reforma protestant, però no és del tot igual, mentre la reforma entén com a valor la lectura i interpretació individual de la Bíblia, per als nostres frares la necessitat del coneixement era per al discerniment col·lectiu orientat per aquells que més temps havien dedicat al seu estudi, es a dir per mestres, savis i sants. Trobe bastants paral·lelismes, salvant la distància del temps i l'espai, amb l'Ètica del discurs, encara que aquesta ètica, com veurem en una altra part d'aquest treball, parteix de la primícia aparent de no contemplar cap element metafísic i per altra banda la formació de la moral a partir de la Bíblia està incloent d'entrada una aportació que podríem qualificar com a tal; no obstant això, sí que podem establir un paral·lelisme amb el procediment al considerar tots els cristians com destinataris per igual del missatge i la seua interpretació basada en el millor argument, que per lògica cal adjudicar als mestres, als més dedicats i preparats racionalment.

La línia de pensament que s'obri a Espanya a partir dels escrit i les pràctiques dels autors esmentats xocaren necessàriament amb un pensament que es feia cada vegada més predominant en tota Europa, l'absolutisme; els temps no estaven per al diàleg, per una banda la naixent i feble unió dels regnes d'Aragó i Castella, amb les amenaces d'una

197Ibídem 16

198Ibídem 17

noblesa que en molts casos anava perdent poder i privilegis; per altra banda la diversitat doctrinal que afectava al sud de la península ibèrica, no solament per la gran presència de moriscs, jueus i conversos judaïtzants, sinó que també en les mateixes files cristianes anava augmentant el nombre d'adscripcions herètiques, com ara els beguins que després derivarien en "alumbrados" o il·luminats i que inauguraven un autèntic corrent d'opinió que comunicava els estudis de teologia amb la vida i les devocions del dia a dia, la qual cosa no deixava de ser un entrebanc per a la necessitat de definir una publicitat oficial, o en paraules de Habermas, una publicitat representativa que donara la legitimitat al poder reial i al sistema de govern que anava esbrinant-se per als territoris de les Espanyes.

Sembla que malgrat els esforços de fra Hernando els èxits aconseguits pel seu pla d'evangelització i catequesi varen ser bastant minsos o al menys jutjats bastant lents per a la urgència de la tasca unificadora del pensament Espanyol. La diversitat d'opinions posava en dubte la legitimitat del poder reial com a provinent d'una autoritat superior, l'autoritat de Déu. El cardenal Cisneros, que havia substituït Talavera com a confessor de la Reina Isabel "defenia des de Toledo i va posar en pràctica en Granada, un punt de vista radicalment oposat: el que no '*había que arrojar margaritas a los puercos*', ja que la litúrgia eixia enaltida si anava embolcallada d'un halo incompreensible , i que la clau de la devoció popular devia ser una simple acceptació dels misteris basada en la fe..."¹⁹⁹ així començà per tots els territoris de Castella, primer i després per tot Espanya una persecució contra tota mena d'heterodòxia que anà acompanyada de la crema de molts llibres, foren o no herètics, com ara les bíblies, tal i com recorda Hauf en aquestes rauxes de la Inquisició desaparegueren molts llibres d'un valor incalculable com ara la mateixa Bíblia Valenciana de fra Bonifaci Ferrer. Tampoc els intel·lectuals per molt sants que semblaren escaparen del control de la Inquisició. Com recorda Hauf " De fet, fra Hernando acabà sent considerat sospitós del sant Ofici, com foren després tants altres grans sants i mestres d'espiritualitat, de la talla d'un Luis de Granada, Luis de León, Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola, Francisco de Borja, José de Calasanz i un llarg etc., pel mero fet d'haver tractat de fer més assequible el missatge cristià al poble de Déu"²⁰⁰. Açò demostra que va haver un autèntic moviment d'opinió pública, que usava qualsevol forat de l'estricta vigilància inquisitorial per escampar les seues idees i que va ser un moviment bastant més

199Ibidem. 17.

200Ibidem. 18.

viu que el que Habermas replega com “la república d'erudits”²⁰¹ també anomenada república de les lletres, la qual suposà un desenvolupament de la raó però en un àmbit molt reduït, difosa amb prou feines a les capes més popular de la població. No és igual al moviment crític que és produeix en l'Espanya dels Àustria on és dona una constant pugna entre la publicitat representativa, representada per la Inquisició, i la publicitat més popular, no podem dir, possiblement, encara burgesa, que es desenvolupa al voltant de les catequesi dels frares. Per altra banda són les mateixes ordres religioses les que aporten membres a la Inquisició i alhora es dediquen a la catequesi de les capes populars. Això genera dins d'aquestes ordres un ús preferent de la “disputatio” escolàstica, que com element de raonament genera al voltant dels distints mestres autèntiques discussions que aniran balancejant l'opinió entre postures més ortodoxes i més defensores del poder i la seua legitimitat per la voluntat de Déu, mentre que apareixeran postures més pròximes a la línia, podíem dir Eiximeniana o Arnaldiana, i que passaren per distintes vies al regne de Castella i després a tots els territoris de la corona Espanyola. Hauf comenta en aquest sentit la curiosa coincidència dels oncle i nebot Cisneros que pertanyents a una mateixa família presentaven dos tendències diferents²⁰²

Podem extraure alguna conclusió al voltant de l'espai públic a l'Espanya dels Austries; aquest pren unes característiques diferents a la resta d'Europa i per això podem veure diferències importants també en la figura del rei, el model de publicitat representativa que ací hagué de veure-se-les amb una altra publicitat de caràcter més eclesiàstic i fins i tot en convivència amb altres tendències herètiques. La mateixa inquisició, presenta particularitats importants respecte d'altres inquisicions, atès què els inquisidors eren nomenats pel rei i que segons Caro Baroja feien moltes vegades més el paper de funcionaris i juristes que de teòlegs²⁰³. No serà fins l'adveniment dels Borbons al segle XVIII que el model de publicitat canvie cap a una orientació més europea, no obstant això, l'aparició d'aqueix públic raciocinant aparegut en els salons del XVIII a França i altres llocs d'Europa ja portarà algun segle per davant en l'àmbit Hispà. Els mètodes de la publicitat burgesa que comença segons Habermas en el segle XVIII en els salons de França i Anglaterra, creix a Espanya i altres zones del sud d'Itàlia amb anterioritat, amb una tradició autòctona, amb un interès més polític, que ja usava d'instruments de difusió de

201Habermas, J. *Historia y crítica de la opinión pública*. Op. cit., pàg. 3.

202Hauf. Op cit. Pg 19

203Caro Baroja, Julio. *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*. Alianza editorial. Madrid. 2006.

les seues idees en un àmbit privat però que transcendia en públic en forma de cobles, pamflets, rondalles, i altres elements més literaris que, com en el cas de Francisco de Quevedo, usaven la seua producció per a la confrontació política pública. L'anomenat segle d'or Espanyol donà mostres d'un públic "*raciocinante*"²⁰⁴ en diversos àmbits de la vida cultural espanyola, així la constitució de noves ordres religioses, com ara les descalces de santa Teresa o els jesuïtes de sant Ignaci, el desenvolupament de la literatura que a partir del "*don Quijote*" de Cervantes, i també el desenvolupament d'unes arts plàstiques, en especial la pintura, feien del Barroc espanyol un focus de pensaments diversos encaminats a portar al poble, és a dir al públic, moltes vegades pacient, però també, com es va veure després en el segle XVIII²⁰⁵ reivindicatiu i actiu contra els canvis de les seues costums i les injustícies dels governants.

L'espai públic en l'Època dels Austries a Espanya diferirà de l'absolutisme hobbesià i el Leviatan, el monstre representatiu de l'estat absolutista, serà més prompte paregut a l'àguila bicèfala de Carles primer que al monarca suprem i absolut que vetla i sotmet l'Estat a la seua autoritat i poder. També Habermas al parlar de la publicitat representativa, com una mena d'atribut de la persona en funció del seu estatus i que a partir del renaixement es concentra en la cort del sobirà, fa un incís per a assenyalar la diferència del desenvolupament de la comprensió pública de la representació, que ell associa a una tardana representació cortesana – cavalleresca, en "el cèlebre cerimonial espanyol [que és] el fòssil d'aqueixa flor tardana. I en aquesta forma es mantindrà encara durant segles en les corts dels Àustries"²⁰⁶.

Habermas no especifica en què consisteix aqueixa diferència amb l'Espanya dels Àustries, ell segueix amb el desenvolupament històric de canvi de la publicitat representativa sense més en els països europeus, deixant de banda el seu

204Habermas, J., *Historia...*, Op. cit., Pg. 140. Utilitze el concepte "*raciocinante*", en el sentit descrit per Habermas com una qualitat d'un públic "d'hòmens (podem entendre també dónes) que es constitueix en ciutadans i arriben a acords respecte afers comuns [davant d'un públic anterior reunit en reunions mixtes que] apart de narracions i bromes, no es dóna conversació, es a dir "*raciocinio alguno*". Podem entendre, per tant, que la qualitat de "*raciocinante*" pertany a un públic interessat i més o menys avesat a l'ús de la raó, allò que el diccionari de la llengua espanyola, Espasa adjudica de manera familiar a "*raciocinar*" com a fer ús de la facultat de pensar.

205El motí d'Esquilache o al principi del segle XIX el motí d'Aranjuez o la sublevació del 2 de maig i el moviment d'independència dels territoris de l'Amèrica hispana. Posen de relleu la existència d'un públic avesat a usar la raó per amotinar-se davant de les opressions dels estaments governamentals. El canvi de règim dels Austries als Borbons, al País Valencià, estarà emmarcat per un procés de revolució que ja venia de darrere del segle XVII quan la lentitud dels processos judicials provocaren l'alçament de la segona Germania.

206Habermas, J., *Historia...* Op. cit. 47-49.

desenvolupament a Espanya i als estats Pontificis. No obstant, no podem oblidar que parlar de l'Espanya del moment és parlar de l'imperi, més gran, al menys en extensió, de l'època moderna; és possible que Espanya no resultara victoriosa en les guerres de religió i per tant, ella i l'Església Catòlica hagueren d'obrir-se camí en el nou món perdent influència a Europa, una influència que cada vegada més anava decantant-se cap a la Gran Bretanya i França, imperis emergents en competència que mantingueren en un difícil equilibri l'Europa protestant del nord i la Catòlica del sud però que en tot cas caminaven cap al model absolutista de l'estat Hobbesià. Aqueixa diferència nord – sud pense que no està tinguda en compte amb suficiència en l'estudi de la transformació de l'opinió pública.

Habermas manté que “la festa barroca ha perdut ja, literalment, publicitat respecte de l'edat mitjana occidental, inclòs el Renaixement. Torneig, dansa i teatre es retiren de les places públiques als jardins, dels carrers als salons de palau...”²⁰⁷ I això és realment vertader en l'àmbit geogràfic del seu estudi, no així en l'àmbit espanyol ni en l'àmbit dels estats Vaticans on el barroc es caracteritza, per un esforç evangelitzador, públic, un interès en el manteniment d'una publicitat que tot i ser representativa no renuncia a l'ús del convenciment públic en el sentit d'allò que parlàvem de fra Hernando. Per això al parlar de la representació de l'Estat dels Àustries he comentat la bicefàlia en la construcció de l'espai públic.

Si analitzem la figura del Leviatan de Hobbes, la imatge, que sembla que va ser dissenyada, o al menys dirigit el seu disseny, pel mateix autor, representa un rei, cap d'un cos social format pels súbdits i que amb la força de l'espasa en una ma i el bàcul eclesial en l'altra protegeix les propietats, els edificis i el territori del seu estat, una imatge que no fa distinció entre els seus súbdits, tots són de la mateixa dimensió i solament el rei té un cap visible. En aquesta visió podem esbrinar el model d'espai públic, com espai polític constituït pel territori de l'estat i les seues propietats, el rei es constitueix com a senyor de “vides i hisendes”, la publicitat absolutista és únicament la representada en la figura del rei el qual dirigeix els dissenys de l'Estat sense haver de donar comptes a ningú. Tota la vida del rei Hobbesià és vida pública o cara al públic de ací que a tota hora la cort siga un bull de ministres i consellers que contínuament vetlen per l'estat de salut i benestar del rei fins a arribar a extrems tan ridículs, per a una mentalitat actual, que el rei no podia fer tot

207íbidem. pàg. 49

sol ni les coses més íntimes que una persona te reservada. Si comparem aquesta representació amb la frase nomenada en altre lloc d'aquest treball on Calderón fica en boca de l'alcalde Pedro Crespo allò de "*al rey vida y hacienda hay que dar pero el honor sólo es de Dios*" podem observar que l'opinió ciutadana en la cort dels Àustries, tot i reconèixer la característica absoluta del poder reial, diferència molt bé que hi ha coses de les quals aquest no pot disposar. I és que com he dit abans en el desenvolupament de la representació dels estats de la corona de les Espanyes, hi ha la consciència que el Rei ha de ser el primer observant de la llei de Déu i que no pot utilitzar-la en benefici propi, si no és complint allò que és propi del cristià, així en 1595 Pedro Ribadeneyra S.J., escrivia:

*"El primero y más principal cuidado de los príncipes cristianos debe ser el de la religión y que la falsa razón de estado de los políticos, que enseña a servirse de ella cuando les estuviere bien para la conservación de su estado y no más, es impía, diabólica y contraria a la ley natural y divina".*²⁰⁸

Per això podem dir que la versió hispana del Leviatan seria la de l'àguila bicèfala on en un cap estaria el poder civil i en l'altre el poder eclesiàstic, tan fortament lligats que no es pot entendre la història de l'Espanya dels Àustries separada de la història de l'Església Catòlica a Espanya. Les tensions internes entre els dos poders que actuen de vegades en la mateixa direcció, però que en les pràctiques moltes vegades divergeixen, configuren un espai públic polític interessat en protegir i publicitar el pensament, l'ètica i la moral Catòlica com a font natural de legitimació. Un espai ple de fortes tensions entre els observants més ortodoxos i els heterodoxos influïts per les diferents faccions del pensament derivat de la reforma luterana, l'erasmisme, la república de les lletres i a partir de la segona meitat del segle XVII apareix el primer resplendor de les llums de la il·lustració, un moviment que instituïa la raó com a únic jutge i responsable del desenvolupament humà deixant Déu, en el millor dels casos, com una mirada impertorbable sobre si mateix i fent de la religió, en general, però principalment la catòlica, la responsable de tota mena de supersticions.

La qüestió religiosa i l'opinió pública al voltant de la legitimitat del rei i de l'església trobarà formes de comunicació privada que faran de la cort espanyola un niu d'innumerables

²⁰⁸ Ribadeneira Pedro. *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados. Contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan*. Madrid, 1788, (I, cap. 17).

conspiracions. L'espai públic que esdevé en els territoris catòlics i en especial els de la Corona Espanyola en un camp de batalla d'interessos privats que pretenen guanyar adeptes per a les seues distintes causes i formes de pensar. La lluita de les guerres de religió a Espanya, per tant, es transformava en una guerra cap a fora, però també cap endins, intentant mantindre una opinió pública favorable a la fe Catòlica com a legitimadora del poder reial. Així mentre els segles XVI i XVII en l'art europeu tendeixen a la representació d'escenes profanes o al retrat de les famílies burgeses, a Espanya i altres països del bàndol catòlic es transforma en una autèntica tasca de formació de l'opinió pública, especialment de les aleshores analfabetes classes populars, a través de la pintura i l'escultura sacra. Durant aquest temps, les catequesis i l'educació dels frares i capellans, la representació dels misteris de la fe i de les vides dels sants màrtirs i l'amenaça de la Inquisició; varen donar forma al pensament més idiosincràtic dels pobles hispans. En aquest ambient bullien conspiracions en favor d'idees herètiques, en especial , a partir de la segona meitat del segle XVI, amb idees que podien soscar els valors i les creences en les quals es basava el sistema de poder. Aquest ambient està molt ben reflectit per Delibes, en "*El Hereje*", una novel·la històrica ambientada en la Valladolid del segle XVI en l'època de Felip II amb el rerefons del desastre de la família Cazalla, la qual va ser pràcticament esborrada per la fúria del poder reial i de la Inquisició. En aqueixa novel·la es veu l'ambient dels conventícoles i la manera en què s'establien comunicacions privades però amb la intenció d'influir en la construcció d'una opinió pública diferent.

Seguint la novel·la de Delibes, els processos inquisitorials i algunes pintures de l'època, podem observar les diferents maneres de comunicació que eren utilitzats per l'extensió del pensament considerat herètic, així com la mena de persones que componien els grups d'interès. Al repassar les diferents informacions, hem sembla trobar un antecedent important dels salons literaris del XVIII a França els quals són indicats per Habermas com al lloc on té el seu origen el concepte de l'opinió pública moderna. En efecte, podem veure com a la Valladolid, però també a altres parts de la corona espanyola en temps dels Austries, es creen els conventícoles a partir de la llibertat d'accés a diferents cases per part de confessors i metges. Aqueixos conventícoles eren un dels pocs llocs on hom podia sostraure's a la vigilància de la Inquisició gràcies a la pràctica de la misericordiosa visita als malalts, en especial a dones o monges malaltes, generalment de certa edat, a

les quals s'anava a fer companyia durant una estona, i es mantenia amb elles converses de distinta índole acompanyada de lectures edificants i altres passatemps. En aquelles reunions era freqüent, sobretot per garantir l'honorabilitat de la dona, que la visita fóra acompanyada d'altres hòmens o dones, sent la convalescent la que tenia en el seu poder la clau per donar permís d'accés a la casa. En aquest ambient, tres o quatre persones podrien coincidir i parlar amb relativa llibertat, lluny de les mirades inquisitorials. L'esquema del saló quedava així plantejat, una dona de certa edat, o delicada de salut, envoltada majoritàriament per hòmens de diferent estat i posició, i també alguna altra dona, que aprofitaven l'ocasió per conversar i comunicar-se usant la seua capacitat de raciocini²⁰⁹.

Podem extraure, per tant, alguna conclusió al respecte de la configuració de l'espai públic polític. A l'Espanya dels Àustries, es configura l'espai polític, d'una manera diferent a com es construeixen els estats absolutistes en la resta d'Europa. Allò polític esdevé com un espai conflictiu entre la representació de la Corona, legitimada per l'Església i la societat civil a elles sotmesa que és un focus de tensions entre allò que està determinat social i políticament i allò indeterminat i que està mogut per gran quantitat d'interessos de difícil o nul·la comprensió. Podem veure ací la gènesi de les tensions que es provoquen dins de l'espai polític i que Manuel Delgado esquematitza en “la divisió en termes espacials entre territoris políticament determinats, territoris socialment determinats i espais socialment indeterminats”²¹⁰ o dit d'una altra manera l'espai públic “l'Urbs”, per aquest autor, es va

209Al respecte hi ha quadres que recolzen la meua proposta, *lectura de Moliere*, de Jean-François de Troy 1728. *L'Orphelin de la Chine*, Anicet Charles Gabriel Lemonnier, 1812, que recrea una escena en el salon de madame Geoffrin en 1755. I a Espanya Goya pintava en 1784 “*La familia del infante don Luis*” un quadre que seria interessant analitzar des de la peculiaritat de l'opinió pública a Espanya. En efecte, el quadre continua representant una escena en la qual es donen les característiques de la publicitat representativa, es a dir, l'infant, persona de més alta distinció per pertànyer a la casa reial apareix assegut, i jugant al solitari, junt a la seua esposa, a la qual estan pertinant, mentre la resta de membres de la seua cort romanen drets. Però podem veure com la genialitat de Goya presenta l'escena amb un xic de crítica a les lleis de la corona i de l'antic règim. En efecte, la visita de la cort és de caràcter informal, les persones assistents són més prompte amics que servidors, podem veure la dona amb un xiquet al braç, molta gent mira al públic, la qual cosa pot ser entès com un signe de certa llibertat i fins i tot igualtat en el tracte, i a més hi ha un home que mira expressament al públic amb una expressió desenfadada que res té a veure amb el respecte propi de la publicitat representativa. El mateix Goya es presenta pintant el quadre, com temps arrere va fer Velázquez en les Menines (una infanta) però així com en aquest cas Velázquez es presenta hieràtic reclamant una posició representativa en funció del seu art, Goya es presenta d'esquenes, en una posició de treball, com un membre més de l'escena. Si tenim en compte que l'infant don Luis estava en certa manera represaliat i exiliat per raó d'enfrontar-se a una llei de la casa reial abandonant la carrera eclesiàstica i casant-se, tenim raons per a pensar que en aquest quadre podem apreciar una certa apertura a un altre tipus de publicitat, més burgesa i fins i tot més reivindicativa contra l'absolutisme i la representació del poder de la reialesa.

210Delgado, M., *El animal público*, Op. cit., 192-194.

creant o obrint camí, segons ell, en constant tensió per oposició a l'espai polític “la Polis” i amb l'espai col·lectiu “la Ciutat”. Una triada que ell considera ja latent en la idea de l'enfrontament “Spinozià de potència i poder” o el poder davant de la força entenent aquest últim assimilat a la “*potentia*” Spinoziana. En paraules d'Hanna Arendt podem entendre aqueix poder-potència com “la realitat on la paraula i acte no s'han separat, on les paraules no estan buides i els fets no són brutals. On les paraules no s'usen per ocultar intencions sinó per a descobrir realitats, i els actes no són usats per violar i destruir sinó per establir relacions i crear noves realitats”²¹¹

Aqueix espai conflictiu estarà a la base de la construcció de l'espai públic polític contemporani, que deixarà una empremta particular en la construcció dels espais públics dels territoris de l'antiga corona Espanyola. Un espai públic que podrà esdevindre un espai democràtic, quan es deixen manifestar en llibertat, igualtat i respecte les diferents opinions que es formen en l'interior de la societat civil; però es transformarà en un espai autoritari si triomfa la repressió de la força política instituïda i s'imposa el pensament únic oficial com a única manera d'entendre la societat, l'estat i l'home.

L'espai públic com esfera comunicativa.

Sembla en primer lloc que les paraules “públic” i “publicitat”, encara que de manera etimològica podrien tindre significats “concurrents” és a dir una mena de relació biunívoca entre els conjunts de significacions d'una i l'altra, tot i tindre la mateixa arrel no sempre han tingut una clara connexió al ser aplicades a l'entorn d'una “societat burgesa, industrialment avançada i social-estatalment constituïda”²¹². En altres parts de l'obra de Habermas, i de les dades que ell aporta, podem entendre que l'anàlisi pren com a camp d'investigació les societats anglesa, francesa i alemanya. Possiblement en els moments de la primera edició aquestes societats li paregueren a Habermas suficientment representatives per a l'extensió de les conclusions de l'estudi a totes les societats de l'àmbit occidental on des de ja feia molt temps l'ús lingüístic d'aquests conceptes venia a ser habitual; de no ser així, la seua obra que tants anàlisis i crítiques ha rebut, sent a més una referència en totes les universitats i en diverses disciplines per a l'estudi de les interaccions en l'espai públic, no reflectiria, més que de manera parcial, les significacions i les implicacions que aquests termes adquireixen en les societats inserides en l'àmbit de les

²¹¹Arendt, H. *La condició humana*, Paidós, Barcelona, 1993, pàg. 223.

²¹²Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*, G.Gili, México, 1986, pàg. 45.

societats occidentals; sobretot per la complexitat d'un món que ha canviat tant en la seua composició i relacions. En efecte, la societat burgesa dels anys de l'Europa del benestar, apareix avui en dia canviada en la seua significació de burgesa, industrial i social, estatalment constituïda, on la geopolítica i la geoeconomia d'un món globalitzat i la consistència "líquida", en paraules de Baugman, del cos social, sembla que han canviat radicalment la comprensió de conceptes com ara el de "la política" i el "d'allò polític". Fins i tot la revisió que el mateix autor fa en la reedició de 1990 encara no pot tindre en compte aquests trets de canvi radical de la societat mundial. No obstant necessitem usar com a punt de partida el pensament de Habermas per a poder esbrinar el significat i abast del concepte d'espai públic i sobretot de les tensions que en ell es donen entre societat política, societat civil i creences. Per altra banda caldrà parar atenció al voltant de les crítiques que de la seua obra han sigut realitzades i de les diverses realitats històriques que han aportat variants significatives en la concepció de l'àmbit d'allò públic i les relacions i antagonismes que la vida política ha desenvolupat en l'actual món occidental i especialment en un àmbit com el de l'Espanya constitucional de les primeres dècades del segle XXI.

***Concepte d'allò públic*²¹³.-**

Ja hem comentat en altres bandes la dificultat d'ús dels termes que ací s'estudien, així el llenguatge dona als termes "públic, privat, publicitat i opinió pública" usos que de vegades poden ser contradictoris, en tot cas els medis de comunicació i les ciències socials "han sigut incapaços de substituir [aqueixes categories] per termes més precisos"²¹⁴. Per "públiques entenem aquelles organitzacions que, en contraposició a societats tancades, són accessibles a tots; de la mateixa manera que parlem de places públiques o de cases públiques"²¹⁵ encara Habermas farà notar la diferència que hi ha entre carrer i plaça pública i edificis públics. En efecte, el concepte de "públic" en aquest últim cas canvia de sentit i fa que els edificis anomenats públics, tot i ser de propietat de tots, no poden ser usats per tots sense seguir una mena de protocol, fins i tot el seu ús pot estar restringit a una minoria i fins i tot com en el cas dels edificis relatius a la defensa o més encara a la intel·ligència estatal estar restringit el seu ús a una minoria selecta. Així descobrim d'entrada quatre usos diferents del concepte públic: el primer seria com allò que pot ser

²¹³ Traduïsc "allò públic" o "cosa pública" pel que en les publicacions en castellà descriuen per "*lo público*"

²¹⁴ *Ibidem.*, 41.

²¹⁵ *Ibidem.*

usat per qualsevol ciutadà en igualtat amb la resta de ciutadans i que, com hem vist en altres parts d'aquest treball, és el concepte que Manuel Delgado considera com autènticament públic, fent del carrer la màxima expressió d'allò públic. En segon lloc també és considerat públic allò que es posseeix o es finança pels fons de l'Estat atès que aquest és considerat per Habermas com a sinònim de l'administració pública i té la tasca de "cuidar del bé comú, públic, de tots els ciutadans"²¹⁶ i per això es pot predicar d'ell la publicitat. En tercer lloc al parlar "d'audiència pública" en el sentit de presentar-se davant de qualsevol que vulga escoltar; el públic atorga la publicitat a allò que estima que és del seu interès i podem donar-li el concepte de publicitat a allò que gaudisca d'un públic és a dir allò que gaudisca de "reconeixement públic". Encara contempla Habermas un quart significat del concepte públic, aquell que és adjudicat al nom, la reputació o la fama i que per a Habermas és un concepte de reminiscències del passat com ara el de "la bona societat" reconeguda públicament com a model o espill on la resta de la societat ha de mirar-se alhora d'aparèixer en públic, no obstant això, jo no estaria tan d'acord que siga cosa del passat, al menys en la societat espanyola, no hi ha més que veure l'admiració o rebuig públic que provoquen determinats personatges del món del cinema, la televisió, la música o simplement aquells que ixen en programes de televisió relacionats amb l'esport, especialment futbol o en la premsa rosa; personatges que han encunyat el terme de persona VIP (*veri important person*) i que són causa d'admiració o enveja d'aquells que no poden accedir a aqueix estatus.

Cal diferenciar també entre el concepte "públic" com a característica o adjectiu de l'objecte que pot ser usat per distintes persones i el substantiu que adquirix "públic" al referir-se al conjunt indeterminat de persones disposades o que tenen interès en usar l'objecte públic. Aquesta distinció és important per diferenciar alguns aspectes com ara l'opinió pública, així Habermas entén que el "subjecte de la publicitat és el públic com a portador de l'opinió pública". És molt oportú ressaltar la funció de "portador" que s'atribueix al públic, el públic no defineix, ni solament és conscient de si la seua opinió és pública o privada fins que queda definida per la publicitat que dóna notorietat pública. En efecte, Habermas concedeix a la funció crítica de l'opinió pública allò que ell anomena "notorietat pública" i fica com exemple la publicitat de les sessions d'un tribunal²¹⁷. Si observem més de prop aquest exemple veurem que en el cas del tribunal hi ha un temps en el qual, mentre es fa

²¹⁶Ibidem. 42.

²¹⁷Ibidem. 42.

la investigació, es manté el secret. De la mateixa manera l'opinió pública mentre està en mans del públic és secreta, tots la invoquen però ningú no la coneix realment, diguem que allò que ha passat està en un estat larvat que cal esbrinar per descobrir quina ha sigut la veritat del succeït. En un segon moment les parts del procés presenten públicament les seues diferents visions de la realitat, s'estableix un procés de deliberació i comunicació pública de les distintes percepcions, però en aqueix moment ja no és la realitat produïda sinó que és la realitat observada des de distintes perspectives. Per últim és l'expert, el jutge, el magistrat o el sentit comú d'un jurat, reflectit en un procés comunicatiu orientat de manera sistemàtica i normativa, i que representa la “funció crítica” de l'opinió pública, aquell que decideix plasmar públicament allò que és considerat jurídica, social o políticament just i per tant, pot publicar-se; sent de nou l'expert qui decideix quan i on ha de ser publicat. Veiem ací el paral·lelisme del símil que fa Habermas entre la notorietat pública de la sentència d'un tribunal i l'establiment d'una opinió pública que ningú no coneix, que tots invoquen i pretenen sotmetre els seus judicis i les seues actuacions al seu arbitri; seran de nou els experts, en aquest cas els investigadors socials, els encarregats de plasmar i donar “notorietat pública” a l'estat de l'opinió pública en un determinat territori i al voltant d'una determinada qüestió.

Encara Habermas advertirà que aquest procés, que inicialment sembla adequat per a conèixer els estats d'opinió que permeten guiar les polítiques o la presa de decisions per part d'empreses i organitzacions de qualsevol classe, “ha variat de manera evident la seua significació” especialment en “l'àmbit dels medis de comunicació de masses” transformant aquesta “funció de l'opinió pública” en un “atribut d'allò que atrau l'opinió pública cap a si”; així els “esforços del treball de la publicitat estan destinats a crear una tal *publicity*”²¹⁸. En efecte, la notorietat pública (açò no ho diu exactament Habermas però considere que del conjunt de l'obra és correcte interpretar-lo) atès que respon a la funció crítica de l'opinió pública, una vegada és publicada, té la facultat d'actuar sobre ella, ja siga per assentiment amb allò que ha sigut publicat o per aprenentatge posterior causat per la seua difusió, podent arribar a transformar-la perquè allò publicat no “coincideix en

218Ibidem 42. Cal ací a més fer una referència sobre la traducció. El traductor al castellà deixa la paraula en el seu valor original, *publicity* en alemany pot ser traduïda de la mateixa manera que la seua paraula homònima en anglès “publicitat”, però també pot ser traduïda com “anunci” segons els diccionaris i traductors consultats. Google translator, Larousse “on line” <http://www.larousse.com/es/diccionarios/alemand-espanol/Publicity/29139> i Collins español- inglés editat per Grijalbo.

absolut” amb l'opinió pública²¹⁹. Aquesta relació entre allò que es publica i l'opinió pública actua, per tant, com a medi d'educació social; de tal manera que podem entendre, que si el procés de plasmació o de notorietat pública fóra natural, sense interferències externes que forçaren un determinat caire en l'opinió, l'opinió pública es formaria, s'educaria, a si mateixa a través d'una publicitat que jo anomenaria natural. En el moment que el procés manipule en un sentit o altre els contextos i els resultats de la publicació, introduint, en allò que es publica, de manera conscient i interessada determinats aspectes de la realitat que sense ser falsos no són complets, es produirà un canvi interessat de l'opinió. Entenc que aqueix és el sentit que Habermas vol donar-li a l'asseveració que “les *public relations* [...] estan destinades a crear una tal *publicity*”. Per tant aquella persona o organització amb poder suficient per a usar aqueixes “*public relations*” en el seu interès estarà transformant l'opinió pública per aconseguir els seus fins. Això no passa només a nivell macro, també a nivell micro, sobretot en la part de la població menys preparada per analitzar críticament les informacions que es donen al seu voltant, com ara els xiquets, però també moltes persones que no han tingut un desenvolupament òptim dels seus criteris i que al llarg de la vida es deixen influir per la consecució de l'interès immediat sense parar-se a pensar en les conseqüències que a llarg termini poden tindre les seues accions, al seu voltant, per a ells i per als seus conciutadans. L'interès per l'educació o la manipulació, segons es mire, de l'opinió pública ha estat al darrere de tots els grups, quan no d'individus concrets, que han volgut assolir el comandament d'una comunitat, perquè com diu Ortega: en el món mana l'opinió pública, i sembla evident que han sigut els últims segles un paradigma en l'evolució de les tècniques d'intervenció en el coneixement i la manipulació d'aqueixa opinió per aconseguir els fins de determinats grups de poder, que de manera tan nefasta han produït i continuen produint les grans catàstrofes humanitàries de la història contemporània.

Seguint Habermas podem trobar-nos amb una primera significació d'allò públic com un espai, així l'àmbit de la publicitat se'ns presenta com una esfera en la qual estan barrejats i enfrontats els àmbits d'allò públic i d'allò privat, així “ de vegades apareix simplement com l'esfera de l'opinió pública, contraposada fins i tot als poders públics”²²⁰. L'esfera de l'opinió pública o simplement esfera pública queda definida com aquell espai on tots els grups d'interès estan enfrontats, es a dir són antagonistes. Un antagonisme que recorda

219Ibidem 42

220Ibidem. 42.

la societat liberal de Rawls on tots estan enfrontats contra tots i ha de ser l'estat, a través de la política, aquell que hi pose orde. També connecta amb la visió de Chantal Mouffe que, en contraposició a la concepció de Hannah Arendt per a la qual allò polític és un espai de llibertat i deliberació pública, percep allò polític com “un espai de poder, conflicte i antagonisme”²²¹; una característica que l'aproxima, segons ella mateix, a la concepció “d'allò polític” de Carl Schmitt.

L'esfera és un cos geomètric dins del qual no es poden apreciar límits, ni arestes, ni vèrtex. No hi ha esquerra ni dreta, ni dalt ni baix. L'esfera és la representació del món, de l'espai, creat; en la iconografia clàssica és l'espai perfecte de la creació que el sant Infant porta, amb perfecte equilibri, en la mà, encara que dins d'ell es produeixen tota mena de transformacions de la naturalesa i de la vida de les societats humanes. També la representació de la matèria i de l'energia que d'ella hi procedeix, representació de l'àtom, esfèric, estàtic, mentre que en el seu interior les partícules presenten una inestabilitat mesurada en “quanta” aparentment incontrolada. Pense que és molt oportuna l'elecció de Habermas alhora de donar-li a l'espai públic la representació icònica de l'esfera; un espai dins del qual es dona una constant transformació de les circumstàncies de convivència per l'enfrontament entre l'esfera pública i l'esfera privada, les quals mantenen límits constantment inestables. Fins i tot és difícil considerar una única esfera pública per la contraposició dels poders polítics i les distintes administracions i òrgans de l'estat i més encara és difícil entendre una única esfera privada formada per grups d'interès més o menys estables. D'aquest símil podem extraure una primera idea del que per a Habermas és l'espai públic, una idea que indirectament ens assenyala el model d'allò polític, que pot ser extensible per a totes les societats de caire liberal, democràtic i capitalista, i a més també, de manera indirecta, és així contemplada per les teories socials contemporànies. Concretant podem entendre que la representació més adequada d'allò polític, en una societat occidental d'aqueixes característiques, és com una mena d'esfera sense dimensió determinada, amb límits d'influència que poden superar fins i tot el límit físic o geogràfic dels estats, invadint així la sobirania d'altres estats o interactuant amb ella. Una mena de globus que va adaptant-se als espais que els altres globus li permeten. Dins d'aquest globus, o esfera per no canviar de símil, es mouen altres esferes que com bombolles de vapor lluiten, canvien d'estat, sòlid, líquid, gasós depenent de la seua potència; “una

²²¹Mouffe, Chantal, *En torno a lo político*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.

esfera on els àmbits d'allò públic i allò privat estan enfrontats”²²². En aqueixa pugna apareix l'esfera de l'opinió pública, o tal vegada esferes, “contraposada inclús als poders públics” els quals intenten establir un model de publicitat que justifique la legitimitat de les seues actuacions; davant d'ells apareix una altra publicitat: la dels medis, gestionada per la societat civil o per grups d'interès econòmic. En conseqüència la publicitat, en la seua acció educadora, o manipuladora, de l'opinió pública s'organitza, segons les circumstàncies, en “òrgans estatals i aquells medis que, com ara la premsa (avui diríem molts més canals de comunicació), serveixen a la comunicació del públic”.²²³

En aquest model de publicitat, l'espai públic és presenta com un espai on múltiples grups pugnen per adjudicar-se la representació de l'opinió pública, de tal manera que és freqüent sentir a alguns que s'autoanomenen com els representants dels sense veu, en altres casos uns altres agiten enquestes per a justificar una decisió política o una reivindicació ciutadana i així s'usen totes les tècniques necessàries, moltes vegades amb una ètica dubtosa, per tal de reclamar una atenció per part de l'opinió pública. Una vegada algun grup assoleix suficient poder mediàtic es pot permetre el luxe de decidir el que i el que no es presenta públicament. Com exemple podem veure les grans cadenes mediàtiques que des de distints punts de vista llancen missatges en favor o en contra de determinades proposicions. També partits polítics, sobretot en les dictadures o en democràcies que com en l'espanyola se sospita que no hi ha una autèntica separació de poders, que una vegada pugnen al poder es dediquen a usar en el seu benefici els medis públics, les administracions educatives i fins i tot la judicatura per establir el contingut de l'opinió pública oficial, donant notorietat pública a allò que els interessa.

Apareix així la lluita per la publicitat representativa, un model de publicitat que per a Habermas estava obsolet, fins el punt que només l'Església catòlica, i de manera superficial, pretén adjudicar-se una representació de la publicitat; així en la primera edició de la seua *Strukturwandel der Öffentlichkeit* de l'any 1962 replegava de manera categòrica la soledat de l'Església en la representació, així queda escrit en la publicació espanyola que estem utilitzant en el següent tèrmit “a sols l'Església a sobreviscut, i tan solitàriament que qui no veu en ella sinó façana externa està obligat a dir, amb

²²²Habermas, *Historia crítica de la opinión pública*, Op.cit., pàg. 42. Traduïsc al valencià “enfrontades” per la traducció castellana “enfrentadas” la qual cosa pot significar simplement una posició espacial però crec que el sentit cal entendre-lo com una posició d'antagonisme on allò públic i allò privat lluite per la consecució d'un àmbit d'influència cada vegada més major.

²²³Ibidem. 42.

epigramàtic sarcasme, que ja a sols representa la representació”²²⁴

La publicitat representativa, és en primer lloc “una representació pública del domini”²²⁵ seria una representació de la comunitat de la qual tots formen part i d'allò que representa la propietat de l'espai on viu aqueixa comunitat fins i tot del seu espai vital. Sembla que el concepte de privat, segons apunta Habermas, no adquirix significació en el món occidental fins el segle XVII, fins aqueix moment el domini del territori no diferència entre allò públic i privat. L'àmbit privat no tenia suficient entitat com per a competir amb allò públic. El rei i la noblesa, baix la legitimitat conferida per l'església o pel poder de la seua pròpia espasa, eren els detenedors del domini dels seus territoris, però això, com hem vist en altra part, no era per igual en tot els regnes de la cristiandat; també la legitimitat s'entenia en funció de la protecció que nobles i reis oferien als seus vassalls i servents. Aquesta qüestió pense que ha quedat clara en les explicacions de les diferències entre el model d'Eiximenis o franciscà i el Leviatà Hobbesià. No obstant, el carrer, en l'Edat mitjana, era la zona de concentració de tot el poble, rics i pobres ocupaven el mateix lloc encara que estaven establertes diferents dignitats en relació a la proximitat amb el domini. Encara Habermas distingeix entre *juridictio* i domini com a base de la publicitat representativa. De manera esquemàtica el senyor feudal te una *juridictio* depenent del domini que procedeix de l'emperador el qual ostenta l'*Imperium* recolzat en la legitimitat que dóna l'Església. La dignitat del noble li dóna accés a major jurisdicció sobre un territori. Encara que en els dominis hi hagueren distintes zones comunals, d'ús públic, la publicitat era producte de la representació del domini, que en últim terme, encara que no ho diu expressament Habermas, hauria de ser Déu. En les zones públiques calia, per tant, mantindre una mena de protocol en funció de la *juridictio* o dignitat d'aquell que ocupara l'espai, expressada en la facultat per usar, tancar o cobrar impostos per l'ús de propietats comunals o públiques.²²⁶

Podem pensar que aquesta manera d'entendre el domini està al darrere del procés descrit per Marx en el seu anàlisi de la formació primitiva del capital, i és que el primer lloc d'on les grans famílies creen el seu patrimoni privat és per la desamortització del béns comunals, emparat en un *juridictio* que pel temps ha anat esdevenint en domini.

Per a Habermas la publicitat representativa “no constitueix una esfera de comunicació

224Ibidem 48.

225Ibidem .,46.

226Ibidem. ,44 a 46.

política” tampoc te a veure amb la delegació que en les modernes democràcies és dóna a la representació constitucional de la Nació o en matèria del procediment judicial és la representació de l'advocat sobre el client. La publicitat representativa te a veure amb l'estatus que una determinada persona, símbol o grup de persones ostenten respecte al domini, així quan el rei es reunia amb els seus estaments, prínceps, bisbes, abats... no està representant la Nació, ni l'estat; “ells representen el seu domini, en compte de per al poble, 'davant' del poble”²²⁷ Anys després Habermas farà una puntualització o completarà la raó en la qual aqueixos estaments poden establir-se com a domini, asseverant, al parlar d'allò polític com la forma en la qual una comunitat adquireix, o adquiriria, cohesió política en l'autorepresentació del sobirà, que una persona o varies “no poden prendre decisions que vinculen col·lectivament a tots: deuen estar legitimades per fer-ho”²²⁸ Podem entendre que aquest domini realment no podia ser comprés de manera absoluta, el domini que els senyors detenien no depenia de la seua voluntat, necessitava d'una legitimació. Lligant aquestes dos visions podem entendre que la publicitat representativa, pretén ser la representació de la legitimitat en allò que pot o no ser publicat, en allò que pot o no gaudir de notorietat; i això ho pretén en base a una legitimació externa, amagada, oculta i que deu ser interpretada pels especialistes, en els temps antics corresponia aqueixa tasca al bruixot de la tribu o als sacerdots. Així la voluntat de Déu, la posició dels astres, la casualitat, la sort o més modernament, perquè no, les enquestes d'opinió, els anàlisi econòmics, la seguretat davant del terrorisme²²⁹... Interpretades per especialistes, pretenien i pretenen servir de justificació per a la presa de decisions que afecten la vida de les persones, tan mateix té que siguem súbdits que ciutadans.

Habermas pretenia als anys seixanta que la publicitat representativa havia acabat, havia perdut la seua capacitat de concitar anuències al voltant dels símbols i les representacions del poder (o del domini si volem l'expressió més clàssica). La societat

227Ibidem. 47.

228Habermas, “Lo político...” Op.cit. pg.25

229Podré ser acusat, si algú així ho estima, d'Iconoclasta o demagog per desprestigiar les ciències socials encarregades de l'estudi i anàlisi de les societats, no obstant això, no cal ser massa observador per a veure que aqueixes ciències poden respondre amb bastant fiabilitat a allò que es pretén observar, però difícilment ningú que pague un d'aquests treballs, amb la intenció de convèncer a la resta de ciutadans que prenguen una determinada decisió, presentarà els resultats totalment en contra seua. No és la realitat absoluta de l'opinió pública el que està en joc, sinó la interpretació dels especialistes la que davant d'unes mateixes dades pot presentar davant de l'opinió pública realitats fins i tot oposades. Per altra banda al llarg de la història, el descobriment dels arcans, dels signes amagats i que han estat desxifrats i publicats per especialistes, difícilment eren poc considerats pel poder, sobretot si li interessava, així quan un profeta anava en la seua contra era silenciats per mètodes expeditos.

sòlida que triomfava en Occident, baix els auspicis de la raó democràtica. La societat dels trenta gloriosos, vencedora del feixisme i portadora del benestar i dels drets humans, disposada i preparada per a 'evangelitzar' el món amb les seues propostes racionals d'una nova civilització internacional que acabara amb la superstició i escampara la llum de la llibertat, la igualtat i la fraternitat arreu del món. Aquesta societat sòlida va trobar el seu taló d'Aquil·les en els fracassos econòmics produïts per la dependència energètica i l'escassetat de matèries primes, el fracàs d'una descolonització interessada que ficava en mans de cruels i corruptes dictadures o democràcies de guinyol els territoris de les antigues colònies i el fracàs humanitari d'una extensió del capitalisme liberal, arreu del món, a l'estil del desenvolupament occidental del segle XIX però amb la lliçó, en tècniques de repressió, apressa de les experiències de violència de classes dels últims dos segles. Mentrimentres les societats occidentals ballen, recordant don Miguel de Unamuno, al "so de la flauta al voltant del camí de don Quixot"; amb una ceguera provocada pels medis d'oci i negoci que utilitzen tota mena de recursos per alçar-se amb una publicitat que pretén representar, ser, la veu, en definitiva detenir el domini de l'opinió pública, es a dir del '*common sense*' de la societat occidental.

En aquesta tessitura alguns intel·lectuals paren l'atenció sobre l'obra de Carl Schmitt, l'antagonisme creixent de les nostres societats, les relacions amic-enemic que pretenen decidir el que és i el que no és, la poca eficàcia dels partits polítics per a reconstruir un estat de benestar en decadència. Habermas afirma que "Hi ha raons per dubtar de si les tradicions de la Il·lustració encara poden generar motivacions i tendències suficients per a preservar amb els seus propis recursos els continguts normatius de la modernitat"²³⁰. També ens recorda que Rawls reconeix que la secularització de l'autoritat política no ha resolt la rellevància política de la religió en la societat civil"²³¹ però el problema de la legitimació en la democràcia deliberativa, encara que és permeta la participació d'alguna manera del llenguatge religiós, no és tant que la legitimitat siga religiosa, sinó la transformació de la desconeguda opinió pública en la veu secreta de Déu, fent palesa la sentència llatina "*vox populi vox Dei*", al voltant de la qual es relliga la societat. En efecte, podem veure en la religió un fort lligam, això vol dir religió '*religare*', de les persones amb una instància exterior que, com diu Habermas, té a veure amb els conceptes de "salvació i condemna", això vol dir que al voltant de les religions es produeix un fort corrent d'opinió

230Ibidem. 24.

231Ibidem. 33.

que quan es fa públic genera comportaments, que podríem qualificar de gregaris, que arrossegueu grans capes de la població en la direcció de l'opinió més expressada.

Elisabeth Noelle-Newman, en 1982, va investigar en *l'espiral del silenci*²³² la profunda relació entre els medis de comunicació i el control social, una investigació al voltant de la forta pressió i atracció que es produeix en les societats al voltant de les opinions majoritàries i explica molt bé el procés d'abandó, quan no rebuig, que es produeix d'una opinió que va fent-se cada vegada més minoritària. L'opinió pública, que és la que més es publica, es transforma en promotora de l'ètica social i en jutge de la moral, deixant a les minories sobrevivint en un cada vegada major silenci. El treball de Noelle-Newman és molt aclaridor per a comprendre el funcionament de les masses i el paper que la publicitat juga en el seu comportament; la por a l'aïllament social pot arrossegar a gran quantitat de persones a actuar de manera totalment irracional, però amb l'agreujant que a més poden pensar que allò que fan és plenament justificat. El panorama és bastant desolador, tornarem sobre aquest punt més endavant, però mantindrem encara un punt d'esperança, semblant a la de d'aquella resta del poble d'Israel, de la qual ens parla la Bíblia; podem esperar que sempre hi haurà una resta de persones preocupades per la justícia des de l'ús de la raó comunicativa.

Algunes notes sobre l'espai públic des de Habermas.-

Per a concloure aquest apartat convé descriure alguns aspectes d'allò que seria l'espai públic polític, des de la perspectiva de Habermas, el qual podem descobrir-lo en la gènesi del sistema capitalista:

- a) L'esfera d'allò polític queda enfrontada amb l'esfera de l'autonomia privada, apareixent com a institució més primitiva de la garantia d'aquesta autonomia el dret a la llibertat religiosa, en paraules de Habermas "la llibertat religiosa garanteix la primera esfera de l'autonomia privada"²³³ la qual cosa no és el mateix que, per a garantir l'autonomia privada, la llibertat religiosa haja d'estar amagada dins d'aqueixa esfera, ben al contrari no hi haurà llibertat si no es pot manifestar en públic la pertinença a una determinada confessió religiosa, sense la llibertat d'expressió pública de les pròpies creences no hi ha llibertat; fins i tot pot ser una

²³²Noelle-Newman, Elisabeth, *La espiral del silencio*, Paidós, Barcelona, 2010.

²³³Habermas, J. *HCOP*, Op.cit., 50.

condició per a presentar-se de manera intel·ligible i veraç dins d'un discurs públic, dos de les condicions necessàries per a la pretensió de validesa de la parla que, sense aprofundir ara massa en la *teoria de l'acció comunicativa*, suposen que podem usar els morfemes i els lexemes adequats per a la comunicació i que aquests van a poder ser entesos per tots els participants. Per altra banda si per veracitat entenem la pretensió de fer-se entendre pels altres, de tal manera que podem projectar la nostra subjectivitat, serà difícil poder ser veraç si els continguts semàntics de determinades creences queden excloses del discurs públic. Habermas, per això, insisteix, com hem vist en altre lloc d'aquest treball, en la necessitat de buscar camins per a la participació dels ciutadans creients junt als no creients, uns camins que passen per determinades traduccions del llenguatge religiós al llenguatge secular. Una pretensió difícil d'aconseguir si pensem que en el procés de socialització el parlant usa una interacció formativa en el si d'una família, cultura i religió que dóna contingut i sentit a les expressions de la parla. L'ocultació imperativa, en l'esfera privada i sense transcendència pública, de les creences incapacita al parlant per a provar o justificar el que diu a l'oient i l'exclou del discurs públic.

- b) El desenvolupament del l'espai públic com a espai polític té una relació en el temps amb el govern de les institucions d'allò polític. Així "són públics els establiments de l'autoritat[i] les persones públiques"²³⁴ Seran públics, per tant, els edificis necessaris per a l'administració, les institucions creades per al desenvolupament de les tasques de govern derivades del manament constitucional, les persones que fan funcionar aqueixes institucions, és a dir els "servidors del poder públic". Habermas no ho especifica però les persones, no necessàriament han de ser persones físiques, poden ser també persones jurídiques, així les empreses i institucions de caràcter privat poden formar part de l'esfera pública en tant que exploten o realitzen l'administració de béns, serveis o el desenvolupament d'accions públiques i per tant, en aqueixos actes disposen de la característica de públiques. El desenvolupament en el temps d'allò polític determina algunes de les característiques de l'espai públic i les condicions de convivència en ell.
- c) També hi ha un aspecte important en l'espai polític, són els espais de

234Ibidem. , 50-52.

representació. Encara que sembla que Habermas considera acabada la publicitat representativa, l'estat contemporani necessita de llocs, persones, accions on es representa l'estat, a si mateix, com a detenedor del domini públic, com a imatge de la societat, uns espais de celebració, de comunicació oficial, d'establiment d'una imatge col·lectiva que reforce la identitat dels ciutadans. Habermas cita Goethe el qual estableix un símil entre la representació pública i la representació teatral²³⁵. Així els edificis públics, els llocs de catàstrofes, les victòries de la selecció nacional ..., esdevenen espais públics de marcat caire polític

- d) L'espai públic es pot entendre també com un lloc d'intercanvi entre interessos públics i privats, o dit d'una altra manera, en l'espai públic és on es publiciten les notícies privades que interessin ser publicades. Els interessos privats apareixen en l'espai públic amb l'interès d'aconseguir un públic que done suport a aqueixos interessos. Habermas al parlar de la gènesi de la publicitat burgesa proposa un nou marc de relacions “ el trànsit de mercaderies i notícies creat pel comerç a llarga distància”²³⁶ encara que el mercat medieval actua també de la mateixa manera, com intercanviador d'interessos privats i públics, aquest queda encotillat per regulacions estables que depenen dels privilegis dels distints grups de producció urbana, com ara els gremis. Seran els mercats de caire internacional, fires, i altres esdeveniments els que permetran al poder polític manipular les condicions d'aqueix intercanvi, de tal manera que “l'ordre polític no resulta afectat pels nous processos, que com a tals, esquiven el marc existent”²³⁷. Prompte el poder polític se n'adonarà del potencial econòmic del comerç i es preocuparà que les companyies que operen baix el seu domini tinguin les màximes garanties de seguretat, així l'economia comercial i financera, de caràcter privat, passarà a tindre el reconeixement d'interès públic. En la publicitat moderna els mercats de comerç, grans companyies d'importació i exportació, etc.són ens de la publicitat privada que necessiten de “solides garanties polítiques [son considerats com a]productes institucionals[...].resultats d'esforços polítics i de la violència militar”²³⁸. A l'imperi modern no li interessa tant guanyar súbdits com mantindre baix el seu control els mercats exteriors. En aquest procés apareixerà el concepte de Nació com a

235Ibidem. 52-53.

236 Ibidem. 53.

237Ibidem 54.

238Ibidem 55.

conseqüència de la nacionalització de l'economia, l'esfera del poder públic en l'estat modern necessitarà d'una "administració constant i un exercit permanent" para la qual cosa ha de recaptar impostors el que fa de l'estat modern un estat impositiu. El mercat com a lloc d'intercanvi privilegiat de mercaderies, es transforma en un espai públic, protegit públicament per a fer transaccions privades, de les quals queden exclosos els pobres i els dèbils. Un espai en expansió que arrasa les estructures productives d'altres pobles per a possibilitar "l'ocupació de la població nativa" en un procés creixent de "reglamentació del mateix procés de producció"²³⁹

- e) Una altra característica de l'espai públic és l'espai d'intercanvi de les accions de la societat civil, en paral·lel al procés de la publicitat en el mercat apareix el "món de la vida" on les distintes associacions privades es llancen a l'espai públic per adquirir el recolzament d'un públic que permeti i justifique l'existència d'aqueixa societat. Habermas, a propòsit, per descriure la societat civil cita Hanna Arendt " La societat és la forma de viure en comú en la qual la dependència d'un home respecte al seu igual té lloc per amor a la mateixa vida[...]les activitats que serveixen senzillament al manteniment de la vida[...]estàn cridades a determinar la fisonomia de l'espai públic"²⁴⁰ En l'espai públic es donen innumerables associacions de persones amb diferents característiques i finalitats per a cobrir necessitats de tota mena per al manteniment de la vida. Una societat amb una societat civil estructurada i activa respon millor als reptes que el dia a dia va portant a aqueixa comunitat.
- f) Per últim, l'espai públic és un espai recorregut de notícies, les quals accedeixen a l'àmbit públic amb l'interès de captar públic. Un procés que discorre també en paral·lel amb el desenvolupament de l'economia capitalista. En l'espai públic burgès les notícies passen a tindre un valor en si mateix en funció del mercat, "les notícies s'han convertit en mercaderia[...]La informació periodística professional obeeix, per tant, a les mateixes regles del mercat, al sorgiment del qual deu ella la seua pròpia existència"²⁴¹ Podem agrupar les notícies en tres tipus: en primer lloc les notícies de caràcter econòmic o que tenen influència sobre l'economia; en segon lloc les notícies regulatives oficials, hi ha encara un tercer grup de notícies que apareixen relacionades amb l'oci i l'educació social. Les notícies

239Ibidem 55-57.

240 Ibidem 57,58.

241Ibidem. 59.

comercialitzades, a més d'estar sotmeses a la llei del mercat, es a dir allò que no dóna diners no és notícia; deuen superar una sèrie d'obstacles per a poder veure la llum, per una banda la censura del poder de l'administració pública, que de manera directa en les dictadures i indirecta en les democràcies intenta manipular en el seu propi interès el contingut de la notícia, per altra el control no oficial produït pels comerciants, zelosos que arribe al públic allò que els interessa, emmascarant en ambdós casos la veritat del contingut de les notícies.

L'espai públic . Tensions entre allò públic i allò privat.

En el procés de pensar l'espai públic observem una tensió entre el desig polític d'una societat ordenada, segura i orientada a l'obtenció del bé comú, on cadascú sàpia el què cal fer en cada moment per obtindre allò que en justícia li correspon, i la tendència, que observem de manera creixent en la formació de les societats capitalistes de tall liberal, per acudir a l'espai públic per obtindre el màxim benefici o benestar en pugna amb la resta d'aqueixa societat. Aquesta societat es caracteritza, seguint Jesús Conill, per la potenciació dels aspectes tecnològics que "han propiciat l'hegemonia de la raó instrumental i han donat prevalença a l'actitud atomista e instrumental en l'organització social"²⁴². La desconexió entre les distintes institucions, com ara el mercat, l'estat, la publicitat... genera una tensió, "una lluita social a través de les institucions". Apareix així el perill "de la fragmentació, es a dir, de la incapacitat de proposar-se objectius comuns i portar-los endavant"²⁴³

Habermas, per a posar pau en el model social, liberal i democràtic, proposarà la consecució de consensos amb suficient estabilitat, és a dir que superen el simple "*modus vivendi*", aplicant la racionalitat comunicativa. Aquesta proposta ha rebut múltiples crítiques per diferents camins, anem a veure alguna d'elles amb la intenció de descobrir altres elements constitutius de l'espai públic.

Prèviament cal que ens fixem en les dates, Habermas escriu la seua obra en 1962 dins d'un moment històric que es desenvolupa com una espècie d'espiral de progrés que sembla sense fi i on és comença a respirar un aire de triomf de la modernitat; en efecte les teories modernes que provenen de la il·lustració, una vegada passats els desastres de

242Conill Sancho, Jesús, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid 2006, pàg. 256.

243Ibidem. 257.

les grans guerres del segle XX i amb la creació d'un estat de benestar, també en creixement; feien creure, especialment als líders polítics de les nacions occidentals i també a molts intel·lectuals, que s'havia arribat a descobrir la recepta per a resoldre tots els problemes del món. Aquest ambient d'èxit, d'allò que després s'anomenarà la "modernitat sòlida"(Bauman), que és respirava al principi de la dècada dels 60 del segle XX, només en una dècada va canviar radicalment, també en matèria de la comprensió de l'espai públic i sobretot de les relacions que en ell és donaven, així com el desenvolupament dels medis de formació, manipulació i influència de l'opinió pública.

Que havia passat? l'explicació inicial per aquest canvi parteix d'una realitat econòmica, la dependència de fonts energètiques finites que es fa palesa a partir de la crisi del petroli. Però ja algun any abans s'havien començat a veure les debilitats del sistema que és manifestava en els problemes conseqüents a les lluites per la independència de les antigues colònies, i en el rebuig estudiantil que culmina amb les manifestacions del maig del 68, aqueixos problemes eren vistos per les classes dirigents com a productes del procés d'internacionalització de la política occidental. Altres signes feien notar que alguna cosa no anava bé per a la doctrina oficial del desenvolupament de la societat sòlida occidental, així des de l'antropologia, amb el famós discurs de Levi Strauss davant el plenari de les Nacions Unides, es posava damunt la taula una important barrera a la marxa de la modernitat occidental, l'evident explosió de la diversitat multicultural mundial, que cada vegada més anava afectant les antigues metròpolis colonials. Un altre signe, més relacionat amb la creació de l'espai urbà, és la crisi de les arquitectures basades en l'estil internacional que es va generar a partir de les teories funcionalistes d'entreguerres, amb els màxims exponents de la Bauhaus i Le Corbusier i altres arquitectes i urbanistes que pretenien exportar el model de construcció desenrotllista a altres llocs del món en una croada per implantar una única manera de crear espai arquitectònic modern. La manera de dissenyar l'espai prenent com a valor més important la funció, així, conceptes com ara: "espai i funció són inseparables" o "l'espai és sempre útil" o "la funció és física i metafísica"²⁴⁴. Sembla que estableix una relació entre l'estil que es vol implantar internacionalment i l'utilitarisme, la qual cosa va ser criticada des del principi amb més o menys força per moviments com ara el "*brutalisme*" o el "*Pop Art*", però que serà a partir de la dècada dels setanta que es veurà l'obsolescència d'aquesta manera de pensar,

244 Arnau, J. Op. Cit.pàg. 121-123.

imposant-se el concepte de tipologia o altres alternatives, com ara les noves utopies que vindran de la ma de la postmodernitat i que canviaran l'òptica de la funció per l'òptica de l'usuari, es a dir per l'òptica de l'individu i aquest carregat amb la seua identitat, moltes vegades en conflicte amb altres identitats, dins d'un món divers.

El concepte d'espai públic que venim analitzant va creixent des de formes més definides, com ara el model del cos d'Eiximenis o el Leviatan de Hobbes, a formes més abstractes com ara el concepte d'esfera que adopta Habermas; en tots tres casos l'espai públic apareix sòlidament ordenat a la consecució de la Justícia, ja siga per aplicacions de codis morals predefinits en les societats més clàssiques, o per procediments participatius en les societats modernes, en ambdós casos sembla que el fet de viure en societat requereix l'obligació moral de la pràctica d'unes virtuts cíviues, per part de tots els ciutadans, que són imprescindibles per a aconseguir una convivència estable, segura i duradora. En el cas de Habermas s'ha de donar una mena de discurs regulat en el que tots els participants volen arribar a consensos racionals estables i per això queden obligats a complir unes condicions ètiques que, com veurem en altra part d'aquest treball, s'engloben en allò que es ve anomenant Ètica del discurs. Les regles per a participar en aqueix discurs, no procedeixen de cap autoritat superior i externa o estranya a l'home; ben al contrari, l'autoritat prové de l'acció comunicativa, basada en la raó, de tots els participants en el discurs, del qual cap afectat no pot quedar exclòs, que té com a finalitat l'obtenció d'acords en base al millor argument, per això, els acords així presos poden quedar qualificats amb validesa universal. En conseqüència, podem dir que l'espai públic per a Habermas, és un espai abstracte, però sòlidament regulat, on la gent es comunica per a l'obtenció d'acords que permeten resoldre els conflictes de la convivència humana.

El model habermasià d'espai públic i de les relacions que en ell es donen rep i a rebut per part de la intel·lectualitat de tot el món occidental una especial atenció. En primer lloc la seua primerenca obra *Strukturwandel der Öffentlichkeit* que en castellà rep el nom d'*Historia crítica de la opinió pública*, mes tard la seua *Teoria de l'acció comunicativa*, totes dues, a l'igual que la majoria de l'obra habermasiana, han aparegut acompanyades de nombroses crítiques, encara que també han sigut utilitzades com un punt de referència imprescindible per a comprendre la comunicació en l'espai públic de les societats democràtiques i en especial de les societats democràtiques europees. Als efectes del concepte d'espai públic, i en especial de l'espai públic polític, Repassarem algunes de les

diferents visions que directa o indirectament critiquen les concepcions de Habermas i alhora aporten elements complementaris per una teoria de l'espai públic, així veurem: de la ma del geògraf marxista David Harvey, l'espai públic com un element de la producció capitalista que crea i destrueix l'espai apropiant-se de tot allò que puga ser objecte de riquesa entre dos escales, d'una banda l'espai d'un món globalitzat i per una altra l'espai del cos dels individus com a producte de producció i consum(I). Des d'altres fonts apareix una crítica relacionada amb la dificultat de deslligar l'esfera pública dirigida per la raó comunicativa i el món de la vida, format per diferents esferes privades, basat en la dificultat que els participants en el discurs racional puguen deslligar-se dels seus components no racionals que apareixen en el dia a dia i això en dos nivells, el nivell psicològic en les dificultats d'usar la raó de manera pura quan apareixen necessitats urgents de caràcter vital i per altra banda la dificultat de deslligar la cosmovisió del grup de referència en el qual ha sigut construïda la identitat de l'individu (II). Habermas reconeix que “hi ha raons per dubtar de si les tradicions de la Il·lustració encara poden generar motivacions i tendències socials suficients per preservar amb els seus propis recursos els continguts normatius de la modernitat”²⁴⁵. En certa manera el discurs de l'última època, encara que no ho vulga reconèixer obertament, és un dubte sobre les possibilitats de la raó en solitari per poder construir societats que progressen en el sentit que donaven a aquesta categoria els vells il·lustrats. Aquesta percepció, sobre el límit de les possibilitats de la raó, no és gens estranya en el món del pensament en general i de les ciències socials en particular això a provocat l'aparició d'una sèrie de filòsofs que és mouen dins de “la tradició de Carl Schmitt, Leo Straus i Hannah Arendt així com alguns estudiosos de Jacques Derrida [per als quals] el concepte clàssic d'allò polític és un antídoto contra les tendències *despolititzadores* del nostre temps”²⁴⁶. Però, què poden tindre en comú el discurs de tres filòsofs jueus i un filòsof alemany quasi teòric del nacional-socialisme? . Per a mi darrere del seu pensament està la necessitat de reconstruir un món que semblava imparabile en la seua trajectòria de progrés i que després de la primera guerra mundial va començar a descobrir les seues deficiències i les seues apories morals, les quals quedarien totalment al descobert després del desastre humanitari de la segona gran guerra i dels fets i pensaments, inhumans, que l'acompanyaren . Tots quatre troben en la religió un referent, no per a recuperar l'esperit religiós del passat però si per a extraure

245 Habermas, J., “Lo político...”, Op. cit. ,pàg. 24 i 25.

246 *Ibidem*. 24.

d'ell algun ensenyament que poguera servir per al futur. Habermas encara citarà Claude Lefort , com un dels filòsofs que segueixen la línia dels anomenats amb el qual diu compartir intencions, aquest adverteix que “una societat que oblida els seus fonaments religiosos es fatiga en va sota la il·lusió de la pura immanència”²⁴⁷ Habermas malgrat compartir les intencions, es desfà del pensament del pensadors, anomenats, del segle XX amb una espècie de retret sobre les possibilitats de la filosofia, “per imposar-se” a altres ciències socials, les quals “...reivindiquen el sistema polític com al seu objectiu propi. S'ocupen de la política és a dir de la lluita pel poder i de l'exercici del poder”²⁴⁸. No obstant, i sense pretendre tractar ara les qüestions filosòfiques al voltant d'allò polític, hi ha alguns conceptes que hem de mencionar per a poder traçar al menys un mapa el més complet possible sobre el ser i el significat de l'espai públic, així intentarem, encara que siga quasi telegràficament, replegar alguns conceptes que permeten aclarir i puntualitzar aspectes relacionats amb el que fins ara hem tractat sobre l'espai públic i l'espai privat en un ventall de possibilitats entre la consideració d'espai públic com una palestra o camp de batalla entre interessos i la consideració de l'espai públic com un àmbit de col·laboració i construcció social. Per a aconseguir aquest propòsit llançarem la nostra mirada sobre un espai públic inserit en els processos de producció i com a lloc de desenvolupament del progrés de la història (I) Però l'ésser humà està lluny de ser un ser fàcilment qualificable pel seu comportament, caldrà veure des del camp de la psicologia social aquells aspectes que condicionen el desenvolupament de les societats dins de l'espai públic (II) Entre els crítics de la teoria comunicativa de Habermas, hi ha un grup de filòsofs, que com ara Ernesto Laclau, Chantal Muffe i altres consideren que el diàleg social fruit de l'acció comunicativa és una utopia irrealitzable i que en la societat sempre es donarà un joc agregacionista entre aquells que són amics i aquells que són enemics i que el que cal evitar és que els antagonismes es transformen en postures irreconciliables que porten a la societat pel “camí de l'espasa”, l'espai públic en aquest cas es transforma en un espai per a la estratègia política orientada a mantenir el difícil equilibri de la pau i la justícia (III) També caldrà veure l'espai públic des de la visió d'Hannah Arendt i Manuel Delgado com un no espai, un espai que “apareix” en determinades circumstàncies com oposat a l'espai polític, un espai lligat a les lluites pel reconeixement, la revolució i la revolta (IV). Per últim

247 Lefort, Claude “¿Permanencia de lo teológico-político?”, Esteban, Molina (ed.) *La incertidumbre democrática, ensayos sobre lo político*, Anthropos, Barcelona, 2004, pàg. 52-106.

248Ibidem. 24.

caldrà veure les modificacions introduïdes per la postmodernitat en el procés comunicatiu i la relació amb el desenvolupament d'Internet i les tecnologies de la informació i la comunicació (V)

I-Marx com una recurrent mirada a la Utopia.-

En diferents parts del meu treball he fet referència a Marx i en especial als capítols de *El Capital* relacionats amb la composició primitiva del capital, perquè llançaven una mirada complementària, a la visió liberal imperant, sobre la constitució i desenvolupament de la societat occidental, capitalista, actual.

Però perquè Marx en un moment que les seues teories semblen que estan obsoletes? David Harvey, geògraf al qual podríem qualificar de marxista, es fa també aquesta pregunta i intenta veure, no sense crítica, què pot aportar avui en dia Marx al procés de creació d'un espai públic diferent a aquell que ens ve imposat per les cada vegada més asimètriques relacions entre aquells que detenen el control del capital mundial, és a dir el poder, i la resta d'habitants del món²⁴⁹.

Harvey no fa una crítica de les teories de Habermas al voltant de la concepció de l'espai, ni de la publicitat, ni de la seua teoria de l'acció comunicativa, però podem veure en el seu anàlisi del Marxisme una clara descripció de les crítiques que coincideixen en gran part amb les mateixes crítiques fetes a Habermas per distints col·lectius i grups intel·lectuals. No de bades alguns critiquen Habermas per ser hereu de la, considerada en molts ambients com a neomarxista, Escola de Frankfurt i per tant, hereu d'alguns dels trets característics de la concepció marxiana de la societat.

Al llarg de les últimes generacions hem assistit a un canvi de percepció de les possibilitats del marxisme com a teoria crítica impulsora del canvi social. "Al començament de la dècada dels vuitanta, Marx estava quedant acadèmica i políticament passat de moda[...] Se sostenia de manera ritual (i incorrecta) com ideologia dominant contra la que calia lluitar. Marx i el marxisme "tradicional" eren constantment criticats i denigrats per ocupar-se de manera insuficient de les qüestions més importants de gènere, raça, sexualitat, desitjos humans, religió, etnicitat, dominacions colonials, medi-ambient, o qualsevol altra cosa"²⁵⁰ en aquesta cita podem escoltar pràcticament les mateixes crítiques que, com ja

249 Harvey David, (2000) *Espacios de esperanza*, Akal, Madrid, 2003

250 Harvey, D. Op. cit. 17

hem vist i veurem més endavant, es fan de Habermas i la seua consideració d'una teoria que oblidada, per llançament a l'àmbit privat, els aspectes importants del, per ell anomenant moltes vegades, món del la vida.

En efecte, la crítica al marxisme i el seu perill va ser llançada des de les postures progressistes i combatuda des de les postures neoliberals i “*neocons*” que triomfaven en la dècada dels 80. En aquest període “l'anàlisi cultural va suplantar a l'economia política”, en efecte, el cada vegada més triomfant pensament únic, ultraliberal, que anava implantant-se en matèria econòmica deixava poc espai a l'esquerra tradicional per a fer una reivindicació d'una política progressista, per això la reivindicació de canvis en els aspectes culturals, la mirada cap l'individu i la defensa dels seus drets socials anaren suplantant les reivindicacions clàssiques d'aquella “nova esquerra” que ja començava a ser vella.

Per si fóra poc, la caiguda del “Mur”, semblava ser el segell sobre l'acta de defunció de qualsevol “credibilitat marxista [...]Afirmar que hi havia res d'interessant en Marx després de 1989 era sonar cada vegada més com un dinosaure pràcticament extint”²⁵¹

Avui en dia, fins i tot l'esquerra, al menys a Espanya, ha abandonat tota mena de referència a Marx. A la famosa frase de Felipe Gonzalez en el XXVIII congrés del PSOE “*Hay que ser socialistas antes que marxistas*” van seguir alguns anys després consignes llançades per alguns ministres i persones de l'aparell del partit, que per a justificar les decisions impopulars contra la classe obrera aplicades en el procés de reconversió industrial i les polítiques d'inserció en les polítiques internacionals, sonaven a “*hay que ser realistas antes que socialistas* “. El marxisme sembla que ha quedat com una peça de la història de la filosofia i economia política, a la qual alguns “alumnes [s'acosten al seu estudi perquè] senten curiositat per saber a que es devia tot l'escàndol produït pel marxisme”²⁵²

Harvey reconeix que aquest anàlisi, malgrat ser bastant simplista, pot ser assumit en línies generals per la majoria dels estudiosos de la qüestió. No obstant li pega la volta als arguments i planteja una altra mirada sobre aquesta història; en efecte, els problemes i les necessitats polítiques que apareixen en la dècada dels setanta i les repressions anteriors de les polítiques del bloc socialista en Hungria i Xequia havien agafat els marxistes amb el

251Ibidem. 18.

252 Ibidem. 18.

pas canviat, calia com diu Harvei “una teoria de la societat civil [marxista a l'estil de Gramsci] que ens portara de Marx als drets civil, una teoria de l'estat [com la de Miliband o Poulantzas] que ens portara a una crítica contra les repressions de l'Estat i contra la manipulació de les despeses de l'Estat del benestar d'acord amb les exigències de l'acumulació del capital. Necessitàvem a l'escola de Frankfurt per a comprendre les qüestions que giraven al voltant dels problemes derivats de la legitimitat, la racionalitat tecnològica, l'Estat i la burocràcia i el medi ambient”²⁵³ Però des de la política d'esquerres del moment no es veia la necessitat perquè l'Estat del benestar, els sindicats, i l'atur a Europa amb l'excepció d'Espanya i els Estats Units, estaven controlats i donaven sensació d'estabilitat i progrés cap el futur socialista, fins i tot en altres parts del món, com ara Amèrica llatina i Africa semblava que la revolució era possible i imminent. La política necessitaven d'una mediació per a donar resposta a les necessitats polítiques del moment perquè la veritat és que “*El Capital* no tenia massa aplicació directa a la vida diària”²⁵⁴ Podríem dir que la dècada dels setanta va enxampar l'esquerra amb el pas canviat i no va veure els problemes derivats d'una crisi econòmica imminent i de la reacció, gairebé violenta, del capitalisme ultraliberal reforçat pel pensament neoconservador que canviaria radicalment i retallaria de vegades de manera brutal l'Estat de benestar²⁵⁵. Més de vint anys després, als anys dos mil la situació era totalment distinta i com diu Harvey la situació havia canviat i l'estat de benestar començava a fer aigües en el món occidental però en allò que es coneix per tercer món encara la cosa era pitjor, a final dels noranta eixien a la llum casos escandalosos d'explotació, en especial de dones i xiquets al llarg del món, prestigioses marques esportives i de moda eren acusades d'explotació infantil i es destapava l'explotació sexual de jòvens. Explotacions diverses que involucraven marques i fins i tot algunes figures de l'esport de reconeixement internacional. Després varen descobrir-se a Europa una llarga llista d'explotació d'immigrants, el canvi en els

253Ibidem. 18.

254Ibidem.19.

255 El cinema i la literatura reflexionaren al voltant del desastre que per a la classe treballadora, per als pobres, suposà les reformes produïdes per l'ascens de Margaret Thatcher a Anglaterra i la perduda de l'estat de benestar. Ken Loach representa eixe tipus de professional compromès, en les seues pel·lícules especialment després de la censura tatcheriana i sobretot a partir de l'any 2000 roda una sèrie de pel·lícules de gran rerefons social que il·lustren perfectament el que Harvey vol dir en aquesta obra pel·lícules essencials com ara *Raining Stones* (1993), *Sweet 16* (2002), *It's a free world* (2007) reflecteixen, *in crescendo*, un món que s'enfona baix el pes d'una realitat social en descomposició primer per als nadius i després per al món inhumà de la immigració. Darrerament reflexiona en *The spirit of '45* sobre l'esperit d'aquella generació de polítics laboristes que varen crear l'estat del benestar a Anglaterra un canvi revolucionari que es donà en l'espai públic i en les relacions en ell on la igualtat semblava estar a l'abast de la ma.

processos productius, la deslocalització d'empreses i el descrèdit de partits i sindicats per la seua connivència i la falta d'altura de mires per a agrupar i dirigir una política diferent a aquella que estava transformant a pitjor la vida de milers de ciutadans. En aquesta tessitura hom no va poder evitar tornar a mirar, encara que de reüll els textos marxistes, en especial *El Capital i el Manifest comunista*, podent-se observar en ells que “ el text està ple d'idees referents a com explicar la nostra situació actual[...]en especial els temes centrals del capítol de Marx sobre 'la maquinària i la indústria moderna'. Ací està a més tota la qüestió de com s'ha produït, mantingut, manipulat 'l'exèrcit industrial de reserva' de ma d'obra en interès de l'acumulació del capital en les últimes dècades”²⁵⁶

Harvey utilitza la pel·lícula *l'Haine* de J.P.Godard (1966) per analitzar els trets de la incipient emergència del que posteriorment “s'anomenaria com la sensibilitat postmoderna”, la qual podríem resumir amb la metàfora del surfista, es a dir la persona que es llança en un mar embravint a mantindre's, pel seus propis medis, el més temps possible al damunt de la cresta de l'ona, amb l'única ajuda d'una taula i les seues habilitats personals, sabent que una gran majoria no arribarà dret a la vora de la platja, es a dir a terra ferma. En paraules de Harvey, explicant la pel·lícula de Godard, “la claredat física de les imatges i representacions, tant de la pel·lícula com del propi comentari, contrasta amb la foscor d'un futur en el qual l'única esperança sembla radicar en la capacitat de l'esperit humà per prendre possessió d'alguna manera de les coses menudes i caçar al vol un raó per a viure”²⁵⁷

No obstant la qualitat intel·lectual de l'obra de Godard, en aquell moment del començament de les crisis de la postmodernitat no es podia entendre encara l'abast dels canvis que s'aproximaven i la magnitud de la transformació de l'espai públic postmodern en un moment de triomf del capitalisme. Per a mi, a *posteriori*, un altre cineasta Ken Loach ha sabut reflectir de manera més directa, i no menys poètica, la realitat d'aqueixes transformacions. Les angoixes d'un pare de família per aconseguir un vestit de primera comunió per a la seua filla, com a metàfora de la ruptura de la societat capitalista amb la tradició (*raining stones*) o la violència que pren en el món de l'adolescència en un món

256Harvey. Op. cit. 19,20. Harvey a més abunda en la qüestió presentant la confessió del que fora antic assessor de M.Thatcher, Alan Budd que presentava “la lluita contra la inflació al començament de la dècada dels 80 era una tapadora per augmentar la desocupació i reduir la força de la classe obrera: “El que es va dissenyar i aplicar, dit en termes marxistes, va ser una crisi del capitalisme que recrea un exercit de reserva que ha permés als capitalistes obtenir des d'aleshores enormes beneficis” (Brooks, 1992)

257Ibidem. 22.

que presenta al seu abast un munt de possibilitats a les quals solament uns privilegiats hi tenen accés (*sweet 16*), la rebel·lia dels joves front un món adult, que és fals, que els models de conducta i les consignes educatives, que d'ell dimana, no et porten realment enlloc, està constantment present en aquest moments en les nostres societats on molts joves que han 'complert' les premisses d'una societat que els ha exhortat: estudieu!, esforceu-vos!, això us portarà a gaudir d'un futur brillant! i que veuen que han d'anar-se'n lluny de la seua terra, dels amics per a buscar un futur incert en terres llunyanes²⁵⁸ o en el millor dels casos, ments brillants no tenen més remei que acceptar subocupacions ben allunyades d'allò que ells esperaven que podrien tindre al final d'un procés llarg de sacrificis, estudis, renunciés i incomprensions dels seus amics...

Per altra banda els més espavilats accedeixen a treballs que posen en qüestió les seues conviccions morals, transformant-se moltes vegades en els capatassos d'esclaus d'un món impiu (*It's a free World*). L'espai públic que presenta Loach en la filmografia de l'última dècada, en contrast amb la metàfora de la sòlida i regulada esfera Habermasiana, s'assemblaria, per analogia, més a les bombolles que ixen d'una olla bullent manipulada per una 'ma invisible' o moltes d'elles, que de cap manera són benefactores per a molta gent, ja siga en aquest anomenat primer món o en el tercer o quart món. Unes bombolles que de tant en tant rebenten llançant sobre el líquid bullent a moltes persones que, vivint enlluernats per elles, semblava que havien obtingut una mínima estabilitat. Davant aquest panorama és on alguns intel·lectuals tornen a llançar la mirada al voltant del marxisme i la seua versió més light, la socialdemocràcia, per a veure com la generació dels anys de la segon postguerra mundial va ser capaç de transformar el món en aqueix espai públic estable que va permetre el desenvolupament d'un estat de benestar (*The spirit of '45*) i que en certa manera hauria sigut una prolongació en el temps de les propostes d'espai públic que hem vist reflectides en Eiximenis i els místics espanyols de l'edat moderna; un espai públic on l'acció comunicativa i el discurs Habermasià podria haver tingut una oportunitat menys utòpica que a hores d'ara.

El qualificatiu de 'líquid' aportat per Bauman a la societat postmoderna, en contraposició a la solidesa aparent de la societat moderna, dóna idea d'un espai públic inestable que

²⁵⁸En aquest sentit l'article d'Ester Tejedor i Víctor Barreira aparegut en *El País* el 24 de setembre de 2013 "Con tener buenas notas no basta para conseguir un buen empleo" presenta la notícia d'un "grup de graduats en Dret en Califòrnia (EEUU) va demandar fa uns mesos a les seues universitats per haver-los creat falses expectatives laborals"

marcarà amb cert escepticisme el discurs de la modernitat, esperançat en un progrés humà sense límits, que de cop i volta es troba qüestionat; per a Harvey la sensibilitat postmoderna “planteja totes les qüestions amb què ara estem familiaritzats. Els límits del llenguatge [els límits de la meua llengua són els límits del meu món (Wittgenstein)] La impossibilitat que existisca una comunicació verdadera, el sentiment que falta alguna cosa...”²⁵⁹ el discurs postmodern queda desplaçat per dos facetes que comencen a tindre una presència “*in crescendo*” a partir de “la dècada dels setanta: les captades mitjançant els termes de globalització i el cos”²⁶⁰ Aquestes dos fronteres són l'últim reducte de l'intent de control de l'espai públic des de persones i entitats privades, superant en poder fins i tot al propi estat; aquests àmbits presenten de manera inequívoca com des d'espais privats s'intenta posar el control sobre els espais públics. Habermas presenta aquesta imbricació entre allò públic i allò privat, on el primer pot servir de barrera o defensa d'interessos manifestats en l'espai privat o pot ser límit per a les forces privades o públiques discordants.

L'espai públic globalitzat

El fenomen de la globalització està present en distintes parts del meu treball, i no li dedicaré ací massa espai, no obstant això, no puc evitar traslladar una cita del *manifest comunista* replegada per Harvey i que salvant totes les crítiques que es puguen fer a aquest text, resulta preclara i fins i tot profètica de la situació actual

“[la burgesia ha destruït sense pietat] totes les condicions de vida feudals, patriarcals, idíl·liques. Ha esquinçat sense pietat tot el bigarrat món de vincles feudals que lligaven els homes als seus superiors naturals, i no ha deixat entre home i home cap altre vincle que no siga l'interès nu i el <<pagament al comptat>> sense entranyes. Ha ofegat les santes esgarrifances de l'exaltació religiosa, de l'entusiasme cavalleresc, de la malenconia petit-burguesa en les aigües glaçades del càlcul egoïsta. Ha diluït la dignitat personal en el valor de canvi i al lloc de les innombrables llibertats guanyades a pols i garantides documentalment ha posat l'única llibertat de comerç, [...] La burgesia ha arrencat l'aurèola a totes les activitats que abans d'ella havien estat considerades amb un temor religiós i dignes de veneració. Ha convertit el metge, el jurista, el capellà, el poeta, l'home de ciència en els seus treballadors a sou” “La burgesia ha arrencat el vel del sentimentalisme

259Harvey, Op. cit. 22.

260Ibidem. ,25.

commovedor a les relacions familiars i les ha reduïdes a simples relacions monetàries”²⁶¹.

Aquest passatge, escrit, tal vegada amb un punt d'admiració, al *Manifest Comunista*, rep, alguns anys deprés de la seua publicació i abans de la publicació de *El Capital*, una mena de confirmació des d'un punt de vista diametralment oposat; al 1864 Pius IX publicava la seua encíclica *Quanta Cura* que acompanyava el *Sil·labus* en la qual criticava el pensament burgés del moment i expressava el que per a l'Església catòlica eren els errors més comuns. L'escàndol que va provocar, en els àmbits intel·lectuals liberals, la llista d'errors apareguda al *Sil·labus*, i la seua extensió, va eclipsar, en certa manera, el contingut de l'encíclica, en la qual es fa una defensa de la presència pública dels valors de la religió verdadera, que com no podia ser d'una altra manera, en aquest cas, se considerava com a verdadera la religió Catòlica, i s'anima també als fidels a una vida de fe i fidelitat. En aquesta encíclica hom pot llegir “qui no veu i sent clarament que la societat humana, lliure dels vincles de la religió i de la verdadera justícia, no pot proposar-se un altre objecte que adquirir i acumular riqueses, ni seguir en les seues accions una altra llei que la indòmita gana de servir als seus propis plaers i comoditats? [...] també diuen de manera impia que ha de llevar-se als ciutadans i a l'Església la facultat de donar «públicament almoïna, moguts de la caritat cristiana, i que s'ha d'abolir la llei que prohibeix en certs dies les obres servils per a donar culte a Déu» donant per pretext, de manera fal·laç, que la mencionada facultat i llei s'oposen als principis de la millor economia pública”²⁶²

Tant *El manifest Comunista*, en la seua lloança prèvia de la burgesia com a classe capaç d'alliberar-se de tot allò que no siga el seu interès, com l'encíclica *Quanta cura*, en el rebuig a una manera de pensar que considera contrària a la veritat i la justícia, venen a coincidir que la societat burgesa és una societat per a la qual no hi ha cap cosa sagrada, no hi ha cap cosa per damunt de l'interès momentani dels ciutadans i que es veu potent per a sotmetre a la seua voluntat qualsevol força de la naturalesa, i amb una força irresistible que es capaç d'enfrontar-se amb tot encara que siga a costa del seu propi afonament, encara que siga a costa de les vides de terceres persones, encara que siga empenyorant la vida de les societats futures. En definitiva des d'aquestes cites podem dir que la societat burgesa, de caràcter liberal i capitalista, és una societat sense pietat, és

261 Marx, C., *Manifest Comunista*, Moners, Jordi, (trad.), recuperat el 15/11/1998 en http://in.directe.cat/documents/manifest_comunista.pdf, pàg. 13-14.

262 Pius IX, *Encíclica Quanta Cura*, Ciutat del Vaticà, 1864.

una societat impia on l'existència de cada persona queda sotmesa a unes lleis econòmiques que no entenen d'humanitat, que no entenen dels "mons de la vida" ni de les apories de la pròpia existència humana.

De la lectura de la *Strukturwandel...* de Habermas, podem entendre que el desenvolupament de l'espai públic burgès ve acompanyat d'una expansió de la publicitat burgesa, controlada per les lleis del mercat "L'editorial contracta els redactors per a que d'acord amb oportunes indicacions i lligats a elles treballen pels interessos privats d'una empresa lucrativa"²⁶³ Així el desenvolupament de l'espai públic burgès ve acompanyada d'un discurs, el discurs de la publicitat representativa ve desplaçat pel discurs interessat de les editorials. Tot el discurs de la construcció de la societat burgesa des del segle XIX es configura per desplaçaments discursius que ja varen ser analitzats de manera crítica per Marx en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* en aquesta obra descriu el desplaçament discursiu que acompanya l'evolució de la política burgesa francesa de la primera mitat del segle XIX, de manera categòrica assevera Marx que "Els hòmens fan la seua pròpia història, però no la fan al seu lliure arbitri, baix circumstàncies triades per ells mateixos, sinó davall aquelles circumstàncies amb què es troben directament, que existixen i els han sigut llegades pel passat. La tradició de totes les generacions mortes oprimix com un malson el cervell dels vius. [...]quan conjuren temorosos en el seu auxili els esperits del passat, prenen prestats els seus noms, les seues consignes de guerra, la seua vestidura, per a, amb esta disfressa de vellesa venerable i aquest llenguatge prestat, representar la nova escena de la història universal. Així, Luter es va disfressar d'apòstol Pau, la revolució de 1789-1814 es va vestir alternativament amb la vestidura de la República romana i de l'Imperi romà, i la revolució de 1848 no va saber fer gens millor que parodiar ací al 1789 i la tradició revolucionària de 1793 a 1795. És com el principiant que ha après un idioma nou: ho tradueix sempre al seu idioma natiu, però només s'assimila l'esperit del nou idioma i només és capaç d'expressar-se lliurement en ell quan es mou dins d'ell sense reminiscències i oblida en ell el seu llenguatge natal"²⁶⁴ En aquest article Marx ens presenta de manera indirecta una de les eines més poderoses del liberalisme burgès, l'adaptació del discurs a situacions canviants on els que detenen el poder intenten assumir en les seues persones els mèrits de figures del passat, és com si volgueren

263 Habermas, J., *Historia Crítica de la Opinión Pública*, Op. cit., Pg 213.

264 Marx, C., Engels, F., "El 18 Brumario de Luis Bonaparte", en *Obras escogidas* (Tomo I), Editorial Progreso, Moscú, 1981, pàg. 404 a 498.

transformar la publicitat burgesa en una publicitat representativa. Encara que Habermas estima la desaparició de la publicitat representativa, podem veure com sempre apareixen en l'espai públic, i en especial en moments de crisi, personatges que pretenen l'adhesió a la seua persona per mèrits anteriors, enfrontant-se a la societat en un "o jo o el caos", en aqueix sentit podem entendre la renúncia de Felipe Gonzalez en el congrés del PSOE del qual hem parlat en altre lloc i que acabà de nou en la seua reelecció i en una reafirmació del seu poder o domini "davant del partit" recordem aqueix estar en "davant del poble detenint un dret de domini" era una de les característiques principals, segons Habermas, de la publicitat representativa. En el mateix sentit estaria l'ambigüïtat de les actuacions de José María Aznar davant de la direcció del partit, assumint una mena d'autoritat moral dimanada de la seua pròpia persona i així molts altres exemples de la tendència de determinats personatges públics, i de vegades no tan públics com per exemple algun banquer, d'intentar abrigar les seues actuacions amb un discurs que va desplaçant els àmbits d'interès en funció dels interessos, o tal vegada podríem dir del manteniment del domini, sobre la resta de la societat.

Harvey es fa ressò de la importància per a Marx de l'anàlisi crític dels discursos. " Li preocupava profundament el llenguatge (discurs) i era agudament conscient que els desplaçaments discursius [...]portaven la seua pròpia càrrega política específica[...]Separar-nos de Marx és separar-nos del nostre olfacte investigador"²⁶⁵ En efecte el que avui és fonamental en les ciències socials de posar en crítica tot coneixement previ i analitzar-lo des d'òptiques diferents, ja estava "prefigurat en Marx".

Com hem dit anteriorment en el desplaçament discursiu de la postmodernitat, al principi dels setanta comencen a prendre auge les facetes de la globalització i el cos, com àmbits de creació d'espai públic en una estratègia d'afavorir l'acumulació de capital. Avui en dia sembla que tothom és conscient de la importància de l'anàlisi crític d'aquest terme però realment no són rellevants fins la dècada dels 1990, per això com recorda Harvey en 1970 "Ambdós termes eren poc evidents com a ferramentes analítiques"²⁶⁶

Encara que Harvey considera que el punt de partida de la globalització és el descobriment d'Amèrica a les acaballes del segle XV, realment l'autèntica dimensió del fenomen no es veurà fins que no es donen les circumstàncies tecnològiques que permeten el moviment

²⁶⁵ Harvey. ,Op. cit., pàg. 25.

²⁶⁶Ibidem.

ràpid de capital a nivell mundial i que va propiciar la legitimació dels mercats financers a nivell mundial. La qual cosa portà com a conseqüència que un àmbit privat, com ara el mercat, condicionara clarament l'espai públic estatal, polític i social. Com a conseqüències d'aquest fenomen podem ressaltar amb Harvey les següents:

- a) "Disminució de les competències estatals en la regulació dels fluxos financers"
- b) "La reducció de poder dels moviments obrers i sindicals, nacionals i locals"
- c) "La imposició de l'austeritat pressupostària [com a característica] essencial per a aconseguir l'estabilitat interna i la competitivitat internacional"
- d) "Alliberament del control estatal dels mercats de productes"
- e) Va donar suport espacial a l'optimisme empresarial convertint-se en " un concepte bàsic, associat amb el fantàstic nou món del neoliberalisme"²⁶⁷ i que Harvey en el moment d'escriure el llibre que estem citant no podia encara preveure les nefastes conseqüències, que per a les classes més humils comportaria uns anys després l'esclat de la bombolla financera i immobiliària.

Però la globalització també permetrà l'apertura d'espais d'esperança, els espais anomenats altermundistes, espais de lluita que superen l'alternativa revolucionària marxista que proclama "proletaris del món uniu-vos", però no per desconeixement sinó per "l'aplicació pràctica dels principis [en funció de] les circumstàncies històriques existents"²⁶⁸ Seguint el mateix raonament podem dir que "els treballadors del món tindrien que unir-se en la lluita, conclogueren, si volien contenir les destructives forces del capital en l'escenari mundial i construir una economia política alternativa que poguera cobrir les seues pròpies necessitats, les seues carències i els seus desitjos en un món més igualitari"²⁶⁹ En un món com l'actual, globalitzat, on el concepte de treball i treballador pot rebre definicions controvertides i incompletes, els moviments altermundistes i els seus teòrics han de canviar el concepte de treballador pel de ciutadans, uns ciutadans del món que reivindiquen públicament la seua dignitat.

El cos, la última frontera de l'espai públic.

Després d'allò que portem escrit podem anar albirant la importància de les relacions entre

²⁶⁷ Ibídem ,pg 26.

²⁶⁸Ibídem. 35. Curiosament ens ressona ací el paral·lelisme amb el concepte de "aggiornamento" que cent anys després de *El Capital* encunyarà el Papa Joan XXIII.

²⁶⁹Ibídem. 35.

allò públic i allò privat i els espais que els donen suport. Encara que de manera esquemàtica veïem com l'espai públic naix per protegir els ciutadans i les seues propietats privades de l'àmbit de naturalesa, així naix la polis; però l'espai privat, és un espai des del qual s'intenta controlar l'espai públic per a controlar l'espai privat d'altres ciutadans. Així des de l'espai privat d'aquells que detenen el poder, s'intenta el control, moltes vegades des de l'ombra, sobre l'espai públic i les condicions d'accés dels ciutadans a ell, creant-se una altra classe d'espai privat on es llancen els interessos naturals de la resta d'habitants de la polis i es deixen sense resoldre moltes reivindicacions i situacions d'angoixa dels ciutadans menys rellevants. Marx, primer, ens recordarà els processos d'acumulació del capital que històricament han consistit en privatitzar allò que era propietat comunal per a transformar-lo en una força econòmica que des d'espais privats s'ha dedicat a sotmetre a altres ciutadans, extraient d'ells tot allò que poguera servir per al creixement indefinit de l'economia capitalista, la qual està controlada des d'àmbits privats. Cada vegada que els ciutadans, treballadors o proletaris, han aconseguit una estabilitat econòmica, han acumulat uns béns, d'ús personal o d'ús públic, han aparegut les crisis del capitalisme que han arrabassat amb l'acumulació de béns de les classes més humils. El capitalisme s'ha comportat sempre com una mena de gos que va olorant qualsevol acumulació de capital per arrabassar amb ella i ficar-la dins la seua principal ferramenta de control que és el mercat. Així les investigacions sobre la geografia de la terra i de l'univers, sobre la naturalesa de minerals, vegetals i animals ha tingut un últim interès en la seua aplicació econòmica i en nom d'aquestos interessos, que no oblidem són privats, s'han fet les lleis amb una càrrega ideològica i política molt concreta, els interessos de l'economia capitalista.

Un dels últims reductes de recerca en l'acumulació del capital és el cos humà, "el cos és una estratègia d'acumulació en el sentit més profund"²⁷⁰ El cos humà, considerat d'alguna manera, sagrat, o tabú, per les religions,²⁷¹ es pot considerar l'última frontera en l'intent del capitalisme de buscar possibilitats de creixement. Però també podem veure com és l'últim reducte de la resistència de la ciutadania contra un règim imposat per un sistema

270 Harvey, Op.cit. , 119.

271No oblidem la prohibició d'investigar sobre l'interior del cos humà que pesava en les religions cristianes, però també d'alguna manera en altres religions, l'Islam amb el sotmetiment del cos a Déu, els Hindús amb els intercanvis corporals limitats per les castes, el turbant dels Sikh i altres creences per a les quals la investigació que supose la manipulació del cos humà està baix sospita de nigromància o alguna cosa semblant.

econòmic inhumà. És més si atenem Jesús Conill en el cos “ està l'origen de les nostres valoracions i de les interpretacions; per exemple, les nostres valoracions *veritatives*, morals, artístiques, religioses...”²⁷²

Ja Protàgoras d'Arberas encunyava la famosa frase “L'home és la mesura de totes les coses, de les que són en tant que són i de les que no són en tant que no ho són”. Una frase donada a diverses interpretacions sobre el sentit de “l'home”, sobre si es refereix a l'individu el qual mesura i compren el món des dels seus pressupostos i les seues circumstàncies, però també podem entendre un home col·lectiu, una espècie de subjecte transcendental que té la capacitat d'interpretar el món; una qualitat humana que ja podem veure descrita en el Gènesi quan és l'home i no Déu qui posa el nom als animals. Harvey accepta aquesta ambigüïtat però qüestiona que en un món on, cada vegada amb més freqüència, l'home és mediatitzat per circumstàncies creades per una tecnologia en mans d'altres hòmens; per una constant immersió en la seua vida privada a través de les xarxes informàtiques capaces de crear realitats virtuals controlades i difícils de diferenciar de la realitat; això ens obliga a qüestionar sobre la propietat del cos, és a dir, cal preguntar “ de qui serà, per tant, el cos que s'erigisca en mesura de totes les coses? Què i qui està en posició de mesurar aquest cos?”²⁷³ Una qüestió que ja està plantejada per Marx al preguntar-se per la propietat del treballador que necessita posar en venda la seua força de treball i que per al capital solament interessa com a medi de producció. El treballador, que per efecte del que Harvey anomena “desplaçament discursiu” ha anat rebent diferents denominacions, com ara proletari, obrer, productor... i que en l'actualitat vol veure reflectit en la de “ciudadà”, entès com aquell subjecte sotmès a uns processos polítics amplament mediatitzats pels interessos econòmics privats del capital. Aquest subjecte, rep en les societats occidentals una pressió cada vegada major per a fer dels processos econòmics el centre i l'objectiu del cos com a component del capital variable, aspecte que moltes vegades es fa palès en les lleis d'educació²⁷⁴ que “forcen les seues capacitats i possibilitats en sentits diferents i a sovint fonamentalment contradictoris. Per una part el Capital exigeix obrers preparats i flexibles, però per altra rebutja la idea que els treballadors [pel que hem dit abans ací podem posar també el nom de ciutadans] pensen

272 Conill Sancho, Jesús, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997, pàg.120.

273 Harvey, Op.cit. ,124.

274 En aquest sentit a Espanya la LOMQE, en especial el seu preàmbul a rebut crítiques per la seua submissió als interessos de l'economia capitalista

per si mateix”²⁷⁵ Un panorama que ens mostra un intent brutal de manipulació on l'espai públic tendeix a conformar-se en un espai aparentment caòtic però en el qual sembla que en el fons tot està ordenat a la reproducció inesgotable de la maquinària del sistema capitalista.

Espai d'esperança

Però Harvei no acaba el seu llibre amb el pessimisme que sembla destil·lar-se dels textos precedents, perquè “les perniciososes normes capitalistes que regulen el procés de circulació del capital variable, en el seu conjunt operen com una força constructiva / destructiva...”²⁷⁶ que de tant en tant troba en el control de l'intercanvi, el consum i la reproducció (inclosa la biològica) de la societat possibles talons d'Aquil·les del sistema. Harvei para l'atenció dels distints processos de lluita pels drets civils en Estats Units i més concretament en Baltimore , on es va poder aconseguir doblegar les multinacionals al reconeixement del dret a un salari mínim, de la mateixa manera que anys enrere es va aconseguir que les persones negres pogueren utilitzar els autobusos de manera igualitària amb els blancs i altres drets civils que es varen aconseguir utilitzant mètodes que atacaven el sistema en aqueixos punts febles. En l'origen d'aquells moviments reivindicatius no era minsa la participació i l'impuls moral donat per les distintes esglésies cristianes, el cristianisme en general que a Europa es va distingir moltes vegades per la seua aliança amb el poder establert, també estigué sempre pròxim, o tingué en les seues mires, els més desfavorits de la societat; per això una vegada les esglésies, com passa als EUA, han estat desvinculades del poder, polític o econòmic, han suposat un fre moral a la immoralitat que subjau en la societat capitalista. També podem veure, no obstant això, com en els últims temps van apareixent grups religiosos, de caràcter més o menys sectari que utilitzen la religió, en especial la cristiana, per a beneir les polítiques més conservadores, oferint una visió esbiaixada del cristianisme destinada a tranquil·litzar les consciències dels més poderosos; un tret que no està absent en el debat sobre la presència de la religió en l'espai públic. En aquest sentit podem veure exemples a Amèrica llatina, durant tot el procés d'intent d'aplicació de les doctrines neoliberals, en què per part dels dictadors i usurpadors del poder s'afavoria als sectors més conservadors de l'Església Catòlica i s'afavoria la proliferació de sectes de caràcter evangèlic o

275Harvey, Op.cit. ,126.

276 Ibídem. 138

pentecostal provinents dels Estats Units amb la finalitat de fer callar la veu dels més pobres que provenia de les esglésies relacionades amb la Teologia de l'alliberament. La societat capitalista és conscient que les religions que són més fidels als seus principis fundacionals formen persones crítiques amb tot allò que és aliè a la seua fe i per tant, suposen un enemic a batre, com hem vist que recordava Marx o el Papa Pius IX. Per això allà on el capitalisme troba una oposició que pugui interrompre la seua lògica, tal i com es desprèn dels treballs de Naomi Klein especialment en *la doctrina del xoc*²⁷⁷, utilitza tota mena de recursos, ideològics, psicològics, propagandístics i fins i tot militars per acabar amb tot allò que se li oposa ideològicament²⁷⁸.

De tot açò podem deduir amb Harvey que el cos, les seues necessitats, desitjos, somnis..., és una peça clau per a la construcció i per a la destrucció dels sistemes socials, per això "és en si un àmbit de lluita per a les forces que el creen. El cos (paraula que Harvey utilitza com a síntesi del significat d'altres conceptes com ara la persona o el jo) és una relació interna i per tant, porosa i oberta al món"²⁷⁹ la qual cosa significa, al meu parer, que mentre la societat actual, particularment la societat occidental, la qual disposa de totes les eines de la tecnologia mediàtica per a controlar i orientar el flux de les masses dins d'un espai públic, dirigit moltes vegades pel capital privat, que troba en el moviment dels cossos, entesos aquests com individus els quals tenen la possibilitat d'establir relacions diferents amb altres cossos sense necessitat de guiar-se per les consignes del pensament oficial, una potència que els pot convertir en creadors i destructors d'espais públics a través de la multiplicitat de possibilitats de relació que dona la societat civil. En efecte, la campanya de Baltimore en favor d'un salari digne i les repercussions en la societat americana del moment, porten Harvey a observar les possibilitats d'una societat

277Klein, Naomi, *La doctrina del xoc. L'ascens del capitalisme del desastre* Editorial Empuries, Barcelona, 2007.

278 El combat amb les religions de caràcter cristià ha sigut aprofitar per una banda l'enfrontament amb les ideologies nascudes de la il·lustració, provocar la divisió de les religions cristianes, afavorir la creació d'innombrables sectes, telepredicadors mediàtics... i intentar confinar en un àmbit exclusivament privat el fet religiós. També podem veure com el poder capitalista ha creat als monstres de la yihad islàmica alhora que ha destinat recursos per a combatre-la, no oblidem, com recorda Arcadi Oliveres, que Osama Bin Laden i George Bush no solament pertanyien a famílies que compartien negoci de caràcter global, sinó que a fins i tot havien sigut amics els que després aparentaria que eren enemics irreconciliables. D'aquest control ideològic no es lliuren altres opcions de la societat civil com ara les ONG, sobre les quals se sol mantindre una ombra de sospita mitjançant la magnificació mediàtica de conductes dolentes o dels fracassos econòmics. En definitiva tot allò que pugui ser font de solidaritat és observat des de la societat capitalista amb molta cura per prevenir qualsevol possibilitat d'interrompre el control sobre la producció de capital variable.

279Harvey, Op. cit., 155.

civil activa per “oferir un conjunt bastant especial d’obertures per al canvi polític[...] Al tindre [aqueix moviment] la seua base en les esglésies, la comunitat, els sindicats, les universitats, així com entre aqueixes capes socials no interessades directament, comença per marcar la política del cos d’una manera bastant especial vorejant (*rodeando*) part dels elements binaris més convencionals...”²⁸⁰ el que vol dir és que la societat civil és l’espai on ja no es parla de blancs o negres, home o dona, ... i perquè no seculars o religiosos, quan la societat civil posa el seu treball en una causa és el cos (la persona, el jo, jo diria també el ciutadà) el que conta i no la seua circumstància. Podem dir, per tant, que la societat civil activa és el lloc on es dóna la verdadera possibilitat de canvis polítics, gràcies a ser el lloc on hi ha la verdadera relació espai/temporal entre els distints cossos. D’aquesta manera “el cos pot contemplar-se com un nexa a través del qual abordar les possibilitats d’establir una política emancipadora”²⁸¹

Aparentment podria semblar que la perspectiva de Harvey, al considerar el cos (l’individu...) com a potencial promotor del canvi polític en tant que té la possibilitat d’actuar contra les lògiques del sistema, és coincident amb la perspectiva de Delgado, el qual considera l’urbs (conjunt dels urbanites) com autèntic espai públic capaç d’enfrontar-se i trastocar les ordenacions i planificacions del poder polític. No obstant, el punt de vista de Harvey, presenta respecte al concepte antropològic d’Urbs diferències importants. En efecte, la perspectiva de Harvey contempla, a la vegada que rebutja, les possibilitats emancipadores de les societats, més o menys idíl·liques, planificades baix els auspicis dels experts, siguen aquests savis o polítics; però està allunyat també de la caòtica perspectiva d’una Urbs impredecible a l’estil de Delgado. L’espai públic en el cas de Harvey podria ser entès, agafant-se a l’argument de Butler “en favor d’una tornada a la noció de matèria, no com emplaçament o superfície, sinó com un procés de materialització que s’estabilitza en el temps per a produir l’efecte de delimitació, fixesa i superfície que denominem matèria”²⁸² O siga que cal entendre l’espai públic com un procés, que, per tant, sempre serà canviant encara que tendisca a buscar l’estabilitat, de creació d’àmbits per a la convivència; la qual cosa ens posa sobre la pista per entendre quina classe d’ètica ha de regir en les relacions entre els cossos (ciutadans en aquest cas) i podem albirar que solament una ètica de caràcter procedimental que es

280Ibidem ,152.

281Ibidem 156.

282 Ibidem 152-153.

desenvolupe en base a les aportacions vàlides de tots els participants, en aqueix procés, pot permetre el desenvolupament adequat i estable d'un espai públic que pretenga ser democràtic.

II- Espai públic i l'espiral de silenci

Tornem de nou al treball de Noelle-Newman en el qual veiem la dificultat que per a molts ciutadans suposava el manteniment d'una opinió individual fruit exclusiu de la raó i en especial si aquesta raó prové en exclusiva d'un procés de raonament subjectiu. En efecte, segons el treball de la politòloga alemanya, després que ja en els anys trenta apareixia l'opinió pública com el gran poder polític capaç de transformar la societat o de manar en el món, si fem cas de les paraules d'Ortega, encara als anys setanta es mantenia inquietant la qüestió al voltant de “com es transforma la suma de les opinions individuals, tal com les defineix la investigació de l'opinió pública, en el tremend poder polític conegut com l'opinió pública?”²⁸³. Quasi una dècada després Noelle-Newman plantejava un camí cap a una teoria de l'opinió pública.

En aquesta teoria apareixen grans coincidències amb els treballs de Habermas però apareixen alguns aspectes que complementen i en algun cas contradiuen la seua comprensió de les possibilitats de relació de l'opinió pública i l'acció comunicativa, en especial la dificultat que moltes vegades es dóna perquè el discurs racional siga el que guie el desenvolupament moral i polític de les societats.

Una teoria de l'opinió pública ha de superar l'anàlisi merament sociològic si volem comprendre “com pot una distribució de freqüències ordenada estadísticament derrocar un govern o atemorir un individu?”²⁸⁴ L'aparició de la teoria de l'espiral de silenci posava en dubte les teories clàssiques sobre la democràcia i la justícia, perquè la teoria de l'espiral de silenci llança un ombra d'escepticisme sobre la idea de “ciudadà informat i responsable en el qual es basa la teoria democràtica”. En efecte, “ la teoria democràtica clàssica no té en compte la por del govern i de l'individu a l'opinió pública. La teoria democràtica no tracta temes com ara la naturalesa social de l'home, la psicologia social o l'origen de la cohesió social”²⁸⁵

Es realment difícil que un ciutadà, encara que estiga ben informat i fins i tot siga

²⁸³ Noelle-Newman, *La espiral del silencio*, Op. cit., 256.

²⁸⁴ Ibídem. 256.

²⁸⁵ Ibídem. 257.

responsable, es presente en públic amb arguments que contradiuen les creences de la majoria, unes creences que moltes vegades estan recolzades en la pressió mediàtica. Quan un xicotet grup pretén presentar el seu raonament sobre una qüestió, perquè la seua proposta arribe al gran públic, necessita un recolzament decidit dels medis de comunicació de major presència que presenten aquesta opinió com si fóra majoritària o plausible. L'espai públic, per tant, es presenta com un àmbit on es forma l'opinió pública en un joc en el qual intervenen l'anàlisi sociològic, la psicologia social i les tècniques comunicatives. Apareixen així els lobis dedicats a exercir una pressió sobre el conjunt dels ciutadans per a portar cap l'opinió pública i més concretament els votants, cap el favor dels seus interessos, la qual cosa no deixa de crear tensions en aquells altres grups que veuen com la seua comprensió del món, les seues opinions ben assentades i fins i tot meditades, en definitiva allò que era bé i que estava bé, de sobte, passa a transformar-se en una monstruositat una cosa contrària a tota classe de moral i fins i tot a la legalitat vigent. Per exemple, i sense pretendre entrar en la polèmica dels bebès robats que des d'uns anys fins ara estan de manera intermitent apareixent en els medis de comunicació i que serveixen moltes vegades per assenyalar amb el dit a les organitzacions catòliques i de retruc a tot el col·lectiu; deixar en mans d'una ordre religiosa un fill acabat de nàixer, que en la literatura de segles passats era vist com una manera d'obrar misericordiosa per part de frares i monges, avui en dia pot ser vist fins i tot com un delictes o com a mínim es pot veure com una falta de moralitat dubtosa. Així moltes altres coses que en un passat eren donades per vàlides, com ara, corregir un fill, fins i tot usant en alguns casos de la disciplina física encara que fóra de manera mesurada, per a fer-lo un home o dona "de profit"; o predicar la cultura de l'esforç per al desenvolupament personal, acadèmic o professional ... i altres qüestions semblants que abans eren signe de civilització, avui en dia són qualificades com a poc de retrògrades, quan no són vistes com un signe de brutalitat o un delictes. Què ha passat? Com pot ser possible que en una mateixa societat allò que fa uns anys era acceptat d'una manera tàcita, natural, per la població, haja passat a ser un crim execrable en l'actualitat? . Noelle-Newman dóna una explicació per aquests casos i altres semblants, on un grup de persones van quedant aïllades si no es converteixen a l'opinió majoritària, a partir de la seua teoria sobre l'espiral del silenci. En el procés de formació de l'opinió pública "la societat [de manera manifesta o anònima] amenaça amb l'aïllament i l'exclusió als individus que es desvien del consens. Aquesta por

a l'aïllament fa que la gent intente comprovar constantment quines són les opinions i maneres de comportament que són aprovats o desaprovat en el seu medi[...]Els resultats de les seues estimacions influeixen en la inclinació de la gent a expressar-se, així com en el seu comportament en general”²⁸⁶ D'aquesta manera l'espai públic apareix com un lloc franc per a tota classe de manifestacions que està d'acord amb l'opinió generalment acceptada, mentre que és percebut com a territori hostil per aquells que mantenen opinions o sistemes de vida diferents. Aquesta manera d'actuació que es dona en la formació de l'opinió pública provoca la dissolució dels grups d'opinió contraris al consens majoritari “fins que el bàndol aparentment més dèbil desapareix, quedant solament un nucli dur que s'aferra als seus valors anteriors [siguen primigenis o de nou encuny], o fins que l'opinió es converteix en tabú [és a dir, desapareix qualsevol possibilitat de publicitat sobre aquesta qüestió]”²⁸⁷

Chinua Achebe ens presenta en la seua obra literària, i en especial en *Thing fall apart*²⁸⁸ la destrucció del món dels igbo per la irrupció de les forces colonials i els efectes de l'evangelització cristiana que ataquen a les bases ideològiques, trastocant radicalment els valors tradicionals, de tal manera que els proscrips d'ahir passen a ser els civilitzats d'avui. Podem extraure d'aquest llibre diversos, i al meu parer savis, ensenyaments, però als efectes d'aquest treball podem reconèixer els efectes que l'espiral de silenci produeixen en una civilització quan les opinions que es volen implantar compten amb el recolzament de la força de la llei (exercit britànic) i amb l'altaveu d'una força mediàtica (els missioners) que van deixant en un no res allò que semblava ser el més normal del món. Però també podem observar com un descendent d'aquella civilització perduda, aprofitant un moment propici, dins de la societat occidental (1958, moment on es fa present la crítica al colonialisme), per a la manifestació d'idees crítiques amb les actuacions colonitzadores i imperialistes d'un passat no massa llunyà; posarà en tela de juí la presumpció de barbàrie, de les societats africanes, que podria desprendre's d'una lectura, no massa acurada des del meu punt de vista, de la novel·la de Joseph Conrad *Heart of darkness*. Curiosament seran les terceres o quartes generacions, aquelles que reivindicaran la restitució de la dignitat humana dels seus avantpassats i fins i tot presentaran com a autèntics bàrbars, quan el moment històric així ho permeta, a aquells

286Ibidem., p.p.259-260.

287 Ibidem. 260

288 Achebe Chinua, *Tot se'n va en orris*, Edicions 62, Barcelona, 2000.

que participaren en la destrucció d'un, moltes vegades, idíl·lic passat fruit d'una memòria que també participa de l'esbiaix propiciat per l'estat de l'opinió majoritària. En conseqüència, el fenomen de l'espiral del silenci pot explicar allò que Habermas anomena “disolució de l'opinió pública”, en un moment on la multiplicitat de “in puts” ideològics i la sobre-informació, que es dona en la globalitzada i hipercomunicada societat occidental actual, deixa indefenses a gran quantitat de població que no sap a que atènyer-se, que circulen per un espai públic cada vegada més mediatitzat pel poder de les economies privades, la qual cosa em trau a la memòria la frase evangèlica “que van com ovelles sense pastor”.

Noelle-Neuman, observa que no sempre, l'espiral de silenci, provoca una eliminació total dels pensaments contraris, aquests poden quedar amagats, larvats, soterrats..., fins que en un altre temps, en un altre moment algú desenterre allò que havia sigut rebutjat i li done un nou impuls. Per altra banda apareixen noves tendències, pensaments, ideologies..., que de la ma de les avantguardes volen obrir-se pas en la societat, en una espècie d'espenta moralitzadora que la nostra autora ja atribueix a Plató “quan intentava utilitzar els poetes per aconseguir un canvi de valors...” En ambdós casos es constata l'existència d'un nucli dur que es capaç de presentar-se davant de la societat amb pensaments totalment contraris al “*common sense*” arriscant, fins i tot, vida i hisenda, així es presenten dos possibilitats: aquells que, com ara *don Quixot*, són capaces de seguir fidels als seus principis fins el final i aquells que es troben compromesos amb un esdevenidor que, com aquells que retornen del món de les idees, no pot ser comprés encara pel comú de la població. En els dos casos sembla que mentre les avantguardes poden reforçar la seua actitud per estar convençuts “que es troben per davant de la seua època, la qual cosa els permet suportar [l'aïllament]. El nucli dur segueix compromès amb el passat, conserva els valors antics mentre pateix l'aïllament present”²⁸⁹ L'existència d'aquests nuclis durs, pot explicar la reaparició de fenòmens com ara, les reivindicacions nacionalistes en estats aparentment consolidats, les postures irreductibles davant de la reivindicació de memòries històriques aparentment tancades, l'aparició de moviments de recuperació de religions antigues que semblaven desaparegudes, el manteniment de comunitats tancades en el seu credo, com ara els *amish*, els grups ortodoxes jueus fora d'Israel, els grups cristians en territoris de majoria musulmana o en països on el laïcisme

289Noelle-Newman, Op. cit., 277.

els mostra com a retrògrads i fins i tot els persegueix, grups islàmics en territoris d'Occident de tradició cristiana...; en definitiva grups que porten una existència un tant complicada entre l'estima de les seues creences i el rebuig de l'opinió majoritària de les societats on estan inserides, uns grups que patixen una pressió, física o psicològica, tal que poden produir el que Amin Maalouf, com veurem en la següent part d'aquesta tesi, anomena identitats assassines que són com un brou de cultiu per a l'aparició de patologies socials que com les màfies, els càrtels, les mares i fins i tot el terrorisme amenacen constantment la pau social.

L'espai públic que es deriva de la teoria de l'espiral de silenci apareix en dos dimensions diferents, per una banda és el lloc adequat per a desenvolupar un clima d'opinió pública entès “com un procés racional [a l'estil del descrit per Habermas en la seua *strukturwandel der öffentlichkeit*] “. I per altra banda on es pretén el desenvolupament d'una opinió pública entesa com a “ control social que busca garantir un nivell de consens social sobre valors i objectius comuns [...] un poder tan gran que no poden ignorar-lo ni els governs ni els membres individuals de la societat...”²⁹⁰ Un poder tan gran que, al meu parer, és objecte constant d'intent de manipulació per part dels grans grups de poder, moltes vegades amagats darrere de les màscares de les societats anònimes multinacionals.

Per últim, pense que on l'espiral de silenci pot produir els efectes més negatius és en els llocs de convivència de la població més vulnerable, immigrants, malalts, ancians i d'una manera especial xiquets. Les escoles són llocs de convivència on les patologies en les relacions entre xiquets són més evident, per això cal fer campanyes educatives que afavorisquen la tolerància, per això, alhora que es fan campanyes per a prevenir, l'homofòbia, la violència de gènere, el *bullying*, i altres actituds intolerants, cal fer campanyes que milloren la convivència, descobrint les diferències de creences, fomentant el coneixement de tot allò que les distintes religions poden aportar a la construcció social, afavorir els processos reflexius i en especial cultivar les actituds cíviques d'una ciutadania democràtica i d'una ètica comunicativa que permeta l'aprenentatge i el creixement moral dels xiquets i les xiquetes. L'escola pública a aquest efecte ha de buscar un equilibri entre el control estatal i la participació d'entitats privades en especial aquelles que tinguen com a principal interès l'educació en les diferents creences dels alumnes. Per altra banda

²⁹⁰Ibidem 288, 289.

afavorir espais comuns de silenci, meditació, i espiritualitat compartida pot ser un bon camí per a aconseguir una major cohesió social.

III- Antagonisme i convivència en l'espai públic.

Una de les objeccions que més preocupa a Habermas, és la que apareix des d'alguns àmbits filosòfics que critiquen el model deliberatiu de democràcia amb una crítica que nega, o posa grans inconvenients, al model de desenvolupament social basat en el diàleg racional, ja siga instrumental o comunicatiu. Chantal Mouffe en la línia d'Ernesto Laclau sintetitza aquesta crítica establint alternatives al model democràtic²⁹¹ que no són contemplades més que de gaidó pels autors de la democràcia liberal. Mouffe davant dels models liberals “*agregatius*” o “*deliberatius*” mostra una realitat democràtica diferent inspirada en el model amic-enemic de Carl Schmitt el qual presenta “un desafiament a la concepció racional d'allò polític reconeguda clarament per Jürgen Habermas [...] el qual intenta exorcitzar-lo afirmant que aquells que qüestionen la possibilitat de tal consens racional i sostenen que la política constitueix un terreny en el qual u sempre pot esperar que existisca discòrdia, soscaven la possibilitat mateixa de la democràcia”²⁹² En efecte, en diferents llocs Habermas abomina de la concepció política de Schmitt com un model clarament antidemocràtic. Mouffe no hi està d'acord amb aquesta asseveració i utilitzant el model amic /enemic, d'una societat on els antagonistes tendisquen a eliminar-se mútuament, creu que és possible substituir l'antagonisme exclouent, basat en l'eliminació del contrincant, per un model que denomina “agonístic” en el qual l'exclusió no elimina físicament el contrincant i fins i tot conta amb la seua existència com a part fonamental del seu model polític. Aquesta proposta pren com punt de partida la consideració de Schmitt per al qual “tot consens es basa en actes d'exclusió i ens mostra la impossibilitat d'un consens racional totalment inclusiu [...] junt amb l'individualisme l'altre tret central de gran part del pensament liberal és la creença racionalista en la possibilitat d'un consens basat en la raó [...] l'antagonisme es revela com el límit mateix de tot consens racional...”²⁹³ En certa manera aquests dos trets són considerats com una expressió ideològica pròpia d'un sistema que en aquest moment, especialment des de la caiguda del bloc comunista en 1989, ha quedat clarament com hegemònic dins de les diferents alternatives polítiques. La

291Mouffe Chantal, *En torno a lo político*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.

292Ibidem. pàg. 20.

293Ibidem. pàg. 18, 19.

democràcia liberal apareix així com un model polític (*lo político*) inqüestionable al qual s'han anat plegant les esquerres tradicionals en un moviment de claudicació cap a la dreta, en compte de plantejar una alternativa ideològica que pugui, a poc a poc, convertir-se en una altra mena de pensament hegemònic.

El model plantejat per Mouffe, sense voler entrar en discussió amb ell en l'àmbit d'aquesta tesi, aporta un element a la compressió de l'espai públic que, encara que rebutjat pels teòrics de la democràcia liberal en les seues diferents formes, no deixa d'aportar una imatge de l'espai públic format no solament per individus racionals que emparats en un consens racional o en una relació individual entre iguals, sinó que també afegeix el fenomen de masses cohesionades al voltant d'una pertinença de vegades irracional però que resulta felicitant o que justifica els esforços vitals empleats des de molt temps en la construcció d'una manera d'entendre la vida, ja siga la nació, el partit i perquè no la religió. Mouffe aporta a més una afirmació de la psicologia evolutiva que justificaria aquesta agrupació social en grups que superen el mer interès; així citant Freud en la seua *Psicología de las masas y análisis del yo*, considera que “la massa es manté cohesionada per mor d'algun poder...”²⁹⁴ un poder basat en instints, “instints libidinals d'amor (entés com amor eròtic)”. Siga la libido o una altra cosa es bastant clar que la massa és mou la major part de vegades per instint més que com a resultat d'un escrupolós raonament col·lectiu.

Aquesta idea de pertinença a un grup, que lluita per un espai ordenat a la seua imatge, que veu com enemic a qualsevol adversari que vinga amb intenció de qüestionar el seu ordre i que solament cal pactar amb ell alguna mena de desposseïció abans de perdre-ho tot, esta bastant ben arreplegada per Judith Butler a partir de la experiència del sionisme i l'ocupació dels territoris palestins pels israelians²⁹⁵ Un cas paradigmàtic de com mantindre, fins i tot per la força i amb convenciment, el dret a implantar un model d'estat basat en el manteniment “d'una majoria demogràfica d'un grup ètnic i religiós...”

Mufee estima que és possible establir relacions agonistes que disminuïsquen els efectes d'un antagonisme *facilitador* basat en la intuïció de Canetti de substituir les bales pels vots, però això sembla que solament és possible, des del meu punt de vista, quan és dóna una igualtat en les bales que te cadascú dels antagonistes, com passava durant la guerra

294Ibidem 32.

295Butler Judith, “¿El Judaismo es sionismo?”, Op. cit., pp.69-86.

freda on els antagonistes mantenien una tensió econòmica, militar i propagandista per aconseguir l'hegemonia del seu model de societat. La història ens demostra que una minoria poderosa en recursos bèl·lics i propagandístics pot obligar a una majoria a admetre la seua concepció vital com una cosa natural si és capaç de crear de manera grupal una relació amic/enemic. L'hegemonia de les idees en un determinat espai no sempre van de la mà de la votació meditada racionalment, al final la massa es mou moltes vegades de manera poc racional i per això les ciències socials tenen com a missió l'estudi i la comprensió d'uns comportaments socials que diferixen moltes vegades del que caldria esperar d'un comportament estrictament racional.

La manera en la qual els distints grups d'interès, que no necessàriament són grups d'individus units pel mateix interès sinó agregats a ell, pressionen per enlairar-se amb l'hegemonia del pensament, d'allò que cal fer; això ens fa dubtar del dret de ningú a aportar imatges, sons, en definitiva qualsevol mena de sensacions i idees dins de l'espai públic, però això és clarament impossible perquè estariem parlant d'una societat inexistent, un món selvàtic on cadascú acamparia pels seus respectes. No obstant no podem deixar passar per alt l'observació de Butler en la qual adverteix que "l'esfera pública es conforma sempre mitjançant certs tipus d'exclusió: imatges que no es poden veure, paraules que no es poden oir. I això significa que la regulació del camp visual i auditiu - junt amb tots els sentits, sens dubte- és crucial per a la definició del que pot arribar a ser una qüestió de debat dins de l'esfera política"²⁹⁶

A partir d'aquesta imatge, en la qual dins d'una determinada esfera pública es proscriuen determinades maneres d'expressió, Butler aporta una altra observació important de les maneres en les quals apareixen els consensos en l'espai públic: "la pluralització"²⁹⁷. La pluralització seria el procés pel qual es formen societats plurals, unes societats que "no poden ser excloents sense perdre el seu caràcter plural" i en les quals cal cedir velles maneres d'expressió per tal d'evitar la generació de guetos o de grups de gents excloses. Per exemple, en la societat espanyola, en els últims anys s'està produint un procés de pluralització amb un enfrontament de pensaments emergents, que de vegades són revisions del passat, però altres vegades són la conseqüència d'un desenvolupament moral de la mateixa societat. Així, fa uns anys al finalitzar les festes de moros i cristians en

296 Ibídem. 73.

297 Ibídem 82.

alguns pobles s'acabava amb la crema d'un ninot que es deia "la Mahoma", també algunes imatges religioses molt arrelades en com ara Santiago o sant Jordi "matamoros", avui en dia algunes festes o representacions van tenint en compte que hi ha veïns per als quals aquestes costums els resulten ofensives i per tant, a poc a poc aniran canviant-se per altres manifestacions menys ofensives. Però, no sempre es fàcil acceptar la desposseïció d'allò a què un col·lectiu considera que te dret o al que li repugna la seua consciència el conuiu amb alguna mena de pràctica social, en aquests casos el procés de pluralització difícilment es pot mantenir dins dels límits de *l'agonisme* de Mouffe i cau en antagonismes quasi violents. Exemples, com ara, l'enfrontament taurins contra antitaurins, avortistes versus antiavortistes, i d'altres manifestacions antagòniques que en alguns llocs i en moments concrets adquireixen tints dramàtics mostren la dificultat de l'aplicació pràctica d'una pluralització basada en la renúncia de les pròpies conviccions a fi de donar resposta a una cohabitació no buscada, "que precedeix al contracte", una "cohabitació" que supera la nostra voluntat i "ens ve donada" per la mateixa característica del poblament de la terra. Encara que, com planteja Butler, s'estenguera de manera obligatòria el "concepte d'heterogeneïtat cultural" encara que s'apel·lara als sentiments del que significa ser humà (ser jueu en el cas que tracta aquesta autora), la pluralització basada en la renúncia o l'expropiació dels continguts identitaris, i fins i tot en alguns casos vitals, dubte que poguera superar el mer *modus vivendi* contra el q Habermas tant ens prevé.

No obstant això, podem extraure una concepte important del treball de Butler, el caràcter processual del concepte de pluralització, un procés que es dona en l'espai públic i que va prenent cos en l'àmbit més privat, fins i tot en el cor de cada individu; la pluralització tindrà èxit si tots els implicats consideren que deuen transformar o desprendre's de prejudicis, costums i fins i tot tradicions per a garantir de manera efectiva "el dret a cohabitar la terra". El procés de pluralització tindrà èxit si la força de les bales i la força dels vots és superada plenament per la força del millor argument racional, un procés que com veurem té el seu moment ètic en el que tractarem més endavant com a ètica del discurs.

Una última observació en aquest sentit, per a la qual no he trobat resposta, que haurà de resoldre qualsevol procés de pluralització i que també suposa un repte per a l'ètica del discurs, es tracta de les celebracions identitàries amb segles de tradició que en moments de pau social no van més enllà però que en moments de crisi poden accentuar el caràcter

grupal. Encara que Butler considere exhaurit el pensament comunitarista: "el supòsit comunitarista pel qual hauríem de prendre els grups com a punt de partida arriba al seu límit..." presentant la pluralització com una resposta, en els casos que propose, de celebracions identitàries, aquest procés inclús l'ètica discursiva tenen un repte important per a resoldre determinades expressions en l'espai públic. Posaré tres exemples del que estem dient per tal d'enunciar la qüestió, una qüestió aquesta en la qual no vaig a aprofundir però que està pesant com un malson al llarg de la meua reflexió. En primer lloc estan les celebracions identitàries en situacions de fractura social, per exemple la marxa de l'ordre d'Orange a Irlanda del nord que celebra la primacia de protestants i la derrota dels catòlics en un moment que es necessitava pacificar el territori; encara que el procés democràtic ha aconseguit desviar el recorregut de la marxa, aquesta celebració no deixa de ser una font latent de conflicte.

En segon lloc les celebracions representatives de l'origen d'una comunitat que es va produir per la desposseïció d'un altre grup que avui torna a formar part, com a nouvingut, de la mateixa comunitat, per exemple la celebració del 9 d'octubre a la comunitat valenciana que no deixa de ser la commemoració de la recuperació d'un territori per a la cristiandat però a base de la desposseïció dels anteriors habitants musulmans, aquesta classe de celebracions no deixen de ser una altra manera de conflicte amagat que avui comença a generar conflicte amb els ciutadans laïcistes i anticlericals i que en algun moment pot suposar una reivindicació històrica per als ciutadans musulmans.

I en tercer lloc tenim les celebracions reivindicatives de grups vençuts i sotmesos que malgrat estar desposseïts de sobirania han aconseguit mantindre un cert nivell d'hegemonia en el seu àmbit territorial, exemple com el de la festa de l'11 de setembre a Catalunya que alimenta any rere any el somni independentista d'una part de la ciutadania catalana.

Aquests tres casos que podrien ser il·lustrats amb molts altres exemples de desposseïció, cohabitació i fins i tot exili, tenen difícil solució amb aplicació només de la voluntat individual dels ciutadans de regir-se pel millor argument i en aquests casos caldrà considerar al menys les observacions dels comunitaristes; però açò, considere, que excedix els límits del meu treball.

IV L'espai públic com un no espai.

Seyla Benhabib presenta en el seu assaig *Models of public space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas*²⁹⁸ dos visions oposades del concepte d'espai públic dins de la tradició de Hannah Arendt que contrasten o complementen altres postures en la consideració de l'espai públic; les de la tradició republicana d'arrel aristotèlica i les també liberals de tradició kantiana que es fonamenten en els aspectes racionals de l'acció comunicativa i que troben en Jünger Habermas el seu màxim exponent.

Arendt contraposa l'espai públic de l'agonística ciutat grega, tal vegada caldria ampliar el concepte a la ciutat greco-romana, a l'espai que apareix en la modernitat de la ma de les revolucions americana i francesa.

El model de la polis grega, basat, segons Arendt, en l'exclusió de dones, esclaus, i altres col·lectius que romanen amagats en el fons de la llar "*Househole*" baix l'autoritat del representant davant de la ciutat, l'home lliure que gaudeix dels atributs necessaris de la representació dels seus interessos i els de la seua família davant la resta dels ciutadans lliures.

El procés d'emancipació que es va produint des de l'inici de la modernitat, ha anat traient d'aqueix "*househole*" els diferents grups exclosos per incorporar-los dins de la vida democràtica. Aquest procés que "va donar a llum l'estat constitucional modern, també va ser el responsable del naixement de la societat". "La societat apareix entre la intimitat de la llar i la política estatal" i és aquesta societat un locus per a la participació i la lluita ciutadana per l'emancipació, el lloc d'una autèntica política moderna

L'espai públic per Arendt serà un espai d'emancipació, de lluita pel reconeixement dels drets i per això critica a la modernitat el seu interès en reproduir espais institucionals, polítics i físics que sempre suposen alguna mena d'exclusió basada en la subdivisió de la vida en àmbits separats que provoquen un augment de l'individualisme. La qual cosa provoca que "la preocupació per allò polític desapareix dels cors i els pensaments dels hòmens", com a conseqüència "els ciutadans deixen de ser participants del cos polític per a comportar-se com a productors, consumidors o habitants de les ciutats urbanes [...]Un

298 Benhabib, Seyla, "Models of public space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas", Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, (6^aed.) Massachusetts Institute of Technology, Massachusetts, 1999, pàg. 74-85.

procés [dirà Benhabib], de substitució de l'home per les seues funcions i comportaments que està en el nucli del pensament antimodern d'Arendt”²⁹⁹

Per Arendt l'espai públic no és un lloc concret que es planifica com a tal, és com un moment que transforma l'espai, fins aqueix moment indefinit, en un espai públic de lluita on els hòmens s'ajunten en peu d'igualtat per a realitzar accions en favor del procés d'emancipació. L'espai públic, per tant, apareix en el moment oportú, és en definitiva un temps i no un espai físic pensat i delimitat a l'efecte en la ciutat, no és així, per això en clau arendtiana cal parlar, més que d'espai, en clau temporal; el temps oportú o kairós que congrega a la gent en moviments exempts d'exclusió.

Aquest espai ,que és i no és en funció del moment, és per a Arendt l'autèntic poder, en el sentit de “ la potència spinoziana” tal i com ho arreplega Manuel Delgado “el poder està associat a allò que per a Arendt era l'espai d'aparició, allò que sorgeix entre els hòmens i que desapareix en el moment que es dispersen [aquest poder] reuneix totes les potencialitats que poden realitzar-se però mai no poden materialitzar-se plenament”³⁰⁰ En definitiva un espai d'acció on “paraula i acte no estan separats” i per tant, el resultat de la col·laboració puntual és una acció que es fa perquè cal fer-la, es pot fer i a més és el moment oportú per a fer-la. L'espai públic així entès apareix no com un espai sinó com un temps, caldria, per tant, parlar més de temps que d'espai públic o entendre aquest com un no espai.

Per a Delgado, l'espai públic, producte de la ordenació política, siga racional o no, “és la negació absoluta de la utopia”³⁰¹ mentre l'espai públic antropològic, aquell que és usat per hòmens i no per robots sense cor, és una mena d'espai indefinit, un no espai un “*no-lugar*” en el concepte de Marc Augé de Certau. El “*no-lugar*”, s'oposa a tot allò que poguera semblar-se a un punt d'identificació, relacional i històric”³⁰² Per a mi aquest concepte manté una analogia clara amb l'espai de Déu, perquè en qualsevol moment pot aparèixer un “esbarzer ardent” que transforma un sol qualsevol en un sol sagrat.

Tornant amb Benhabib , aquest concepte d'espai públic arendtià, on tots els hòmens afectats per una determinada situació de conflicte actuen de manera coordinada per tal de donar solucions valides per a tots, no te “l'avantatge del concepte liberal d'espai públic en

299Ibidem. pàg. 74,75.

300Delgado M., *El animal público...*, Op. cit., pàg. 194.

301Ibidem pg.190.

302 Ibidem pàg. 40.

el qual hi ha una clara connexió entre poder, legitimitat i on el discurs públic queda explícitament per aquesta. Però també aquest concepte és més estèril [perquè] concep l'espai polític com un espai tancat, analògicament semblant a un espai de relacions jurídiques, un espai que ha perdut l'espontaneïtat, la imaginació, la participació i l'empoderament que per a Arendt és la marca de l'autèntica política, es faça on es faça i ocórrega quan ocórrega”³⁰³.

Benhabib utilitza així les reflexions de Hannah Arendt per criticar un model d'espai públic, que encara que seguís presentat com a democràtic o dialogant limita les possibilitats d'emancipació de la ciutadania. Un model que associa a l'autèntic esperit de la modernitat però que és un model que ja va ser assajat en l'antiguitat, com veurem més endavant; en efecte, en el llibre dels jutges apareix un model d'organització basat en la cooperació i la unitat del poble d'Israel que vivia la seua vida tenint com únic rei el seu Déu però que en moments de perill era capaç d'ajuntar-se baix la coordinació d'un jutge per a defensar la seua autonomia i el seu interès. Un model d'espai públic que apareix en el moment oportú i que si hem de fer cas de l'antic testament era el model preferit de Déu. No obstant varen ser els hòmens els que preferiren sotmetre la seua espontaneïtat i la seua autonomia als dissenys d'un estat, en aquell moment representat en la figura d'un rei, com la resta dels estats que els envoltaven. Una analogia aquesta que ens prevé contra l'excés d'espontaneïtat en els afers públics perquè les decisions que no estan suficientment meditates, encara que puguen ser des d'una racionalitat que per alguns puguen ser incompleta com la que puguen provindre de la meditació religiosa, poden en un moment donat fer desaparèixer o portar a una situació dramàtica, a tota una comunitat. No podem, no obstant això, deixar de valorar la necessitat d'accions emergents en el moment oportú i en el lloc adequat.

303Ibidem. , pg.81.

V Les TIC i la complexitat postmoderna de l'espai públic.

No podem acabar el repàs al concepte d'espai públic sense apuntar al menys les característiques mes importants que la postmodernitat afeg al concepte d'espai públic i en especial als noves tecnologies de la informació i la comunicació. En efecte, el procés de pluralització que assenyala Butler adquirix una nova dimensió quan observem com entre les generacions joves augmenten els espais comunicatius, globals i virtuals, la qual cosa suposa un repte per a la formació de la societat del futur.

L'espai públic de les societats occidentals postmodernes i postliberals augmenta no sols la pluralitat sinó que fa palesa una complexitat en la convivència com mai havia suportat cap societat humana. James Bohman³⁰⁴ enfronta el repte de valorar si en aquest marc encara la democràcia deliberativa té possibilitats de seguir sent el millor model democràtic possible o pel contrari com diuen els seus detractors “és impossible de realitzar perquè no fa davant de fets com el pluralisme, la complexitat i la desigualtat [creixent] de les nostres societats”. En efecte, la democràcia deliberativa avui sotmet els ciutadans i els grups de ciutadans, en les seues múltiples i diverses fonts de, comunicació, informació i formació de la seua identitat; així com als institucions polítiques clàssiques a “enormes demandes [que fa que] els seus crítics sostinguen que la democràcia deliberativa és [avui mes que mai] un ideal impossible de realitzar baix cap circumstància” No obstant tal i com apunta Bohman la diversitat, el pluralisme i la complexitat son una característica “ideal” per a posar a prova la qualitat de les nostres institucions democràtiques.

El model de democràcia necessària avui deu posar entre parèntesi, sense renunciar a elles, les fortes condicions de virtut exigides pels comunitaristes i les condicions de participació ciutadana exigides pels defensors de la societat civil de tall kantiana, sense trencar amb el tarannà deliberatiu; però, necessita de nous espais, normes i institucions on la raó pública pugui ser desenvolupada, per això Bohman proposarà un model, que Collins qualificaria d'*hiperpragmàtic*, consistent en la reforma de les institucions democràtiques de tal manera que per una banda s'organitze institucionalment l'opinió pública i per altra que les institucions estiguen a l'aguait i a la recerca constant de les demandes públiques i de les seues respostes i tinguen sobre elles un acurat control públic en un intercanvi, constant entre ciutadans i institucions. Aquest intercanvi entre les

304 Bohman James. *Deliberation. Pluralism, Complexity and Democracy*, Cambridge, Massachussets, MIT Press, 1996. Carvallo Robledo, Ismael (trad.) recuperada el 02/2009, en <http://espacioagon.blogspot.com.es/2009/02/james-bohman-la-democracia-deliberativa.html>

institucions i el públic, pensa Bohman, “ és tan important per a la democràcia deliberativa com ho és la qualitat de les discussions i els debats públics entre els ciutadans; aquests no sols permeten innovació i canvi democràtic; també fan que les institucions que organitzen la deliberació siguin més sensibles i eficaces”.

En aquest procés de *feed back* entre institucions i públic adquirixen una gran rellevància les Tècniques d'informació i comunicació TIC. Fenòmens, com ara al nostre país, de noves organitzacions socials com ara 15 M, Podemos, Stop desaucios... i altres maneres d'organització ciutadana que fan de les xarxes socials un eixample, encara que moltes vegades virtual, de l'espai públic o de l'àmbit per a l'ús de la raó pública que estan demanant noves maneres d'organització i de control. Aquest fenomen, de l'ús de les TIC per a la mobilització política, no és alié a la resta del món i fins i tot supera l'àmbit de les democràcies occidentals. Conscients de la importància que aquest fenomen suposa en les nostres societats, un grup d'aleshores joves professors i investigadors socials, organitzaren un estudi, coordinat per Nick Crossley i John Michael Roberts³⁰⁵, en què participava també l'esmentat Bohman, sobre les característiques comunicatives que anaven donant-se en l'espai públic occidental, marcat per les característiques de la societat postmoderna i l'ascens de les TIC.

En la introducció, Roberts i Crossley repleguen de Fraser tres característiques que reuneix necessàriament l'espai públic de caràcter post- modern i post-liberal:

- a) Un esforç major en l'eliminació sistemàtica de les desigualtats socials.
- b) On aquesta desigualtat roman, apareix una multiplicitat de contestació social de diversa morfologia en tècniques i àmbits que és fa preferible a un únic espai públic orientat exclusivament cap a la deliberació.
- c) La concepció de l'espai públic postmodern a través la inclusió en el debat públic de qüestions i interessos que la ideologia burgesa masculista ha etiquetat com a privades i fins i tot inadmissibles.

Apareix així un nou model d'espai públic que posa en qüestió el concepte Habermasià de publicitat i l'enfoca a l'establiment de normes que regisquen el dia a dia del desenvolupament dels moviments socials per damunt de l'establiment de normes que

305 Crossley, N. i Roberts, J.M.(eds.), *After Habermas. New perspectives on the public sphere*, Blackwell Publishing. Malden (USA) 2004.

limiten i emmarquen de manera rígida el moviment dins de l'espai públic modern.

Quasi totes les crítiques a la teoria Habermasiana d'espai públic que provenen de la postmodernitat, acusen aquest de no parar l'atenció en la pluralitat i la complexitat de la societat postmoderna i dels moviments socials, així com dels àmbits tan diversos des dels quals s'intenta la manipulació o l'orientació de les masses. En aquest sentit Michael E. Gardiner destaca les principals característiques del rebuig de la concepció habermasiana d'espai públic³⁰⁶ organitzada en tres àmbits:

a) Els postmodernistes i els postestructuralistes com ara “Foucault o Lyotard, els quals rebutgen el desig de Habermas de complir amb la promesa [d'aconseguir] d'una modernitat radical per [l'únic] mig de la raó comunicativa” la qual cosa pot ser entesa com una “profunda voluntat de poder” que posa en perill l'irreductible valor de la pluralitat que és una “característica irrenunciable de la postmodernitat”.

b) També des del món del feminisme “teòriques com ara Seyla Benhabib i Nancy Fraser critiquen la “poca sensibilitat sobre les qüestions de gènere, la seua devaluació d'una ètica de la cura i el fracàs per a comprendre [en aquestes qüestions] les limitacions de la racionalitat formal i la democràcia representativa”

c) De manera més recent, alguns pensadors abandonen les nocions de l'espai públic inspirades en Habermas “en favor d'una teoria de l'antisistema (*counterpublics*)” per l'aparició de molts espais plurals caracteritzat per les heterodòxies que “a sovint s'oposen als procediments dominants en l'espai públic així com per sensibilitzar-nos a l'àmplia varietat dels ideals normatius que regulen la interacció en diferents àmbits de la vida sociocultural”

Des del meu punt de vista, aquestes crítiques a Habermas posen de relleu la “liquació” de la societat, en paraules de Baugman, en què sorgeixen innumerables focs d'interès que atrauen al seu darrere, i per un temps indeterminat, un nombre de ciutadans que enarboren una bandera reivindicativa que al poc tems és canviada per una altra de tal manera que l'individu aïllat queda en una situació que jo anomeno de “*windsurfista*” en la qual cal aprendre a replegar les sinergies dels vents dels distints moviments socials per a poder mantindre's en un mar embravint de múltiples i diverses fonts d'informació i focus d'atenció. Davant d'aquesta pluralitat l'individu difícilment pot sobreviure sense el

³⁰⁶ Gardiner M. “Wild publics and grotesque symposiums: Habermas and Bakhtin on dialogue, everyday life and the public sphere”, en *After habermas...*, Op. cit. , pp- 28-48.

recolzament d'alguna mena de grup de referència, siga virtual o real. Per a navegar per aquesta societat fluida, l'individu ha de poder construir-se una identitat formada pels múltiples retalls d'una vida complexa o buscar grups de referència amb els quals la travessia pugui ser més segura o al menys més còmoda. En aquest sentit estic d'acord amb Gardiner que "cal entendre la cultura en el seu paper de formació principal de les identitats en lloc de considerar-la com un pur epifenomen corruptor imposat sobre un àmbit d'apertura racional en el qual els ciutadans una vegada es comunicaren racionalment"³⁰⁷. D'ací que jo entenc, de manera metafòrica, que en la postmodernitat es dóna una mena de revolució de les idees comprensives del bé, cansades del rebuig al qual han estat sotmeses per la modernitat liberal, i que volen prendre part activa en la construcció d'un discurs públic que, fins ara, ha estat constret per una rigorosa normalització extremadament racional. En aquest punt, no sols les diferents corrents culturals reclamen el seu lloc en la composició del discurs públic, també les religions, algunes més que altres, alcen la veu per reclamar la seua parcel·la d'espai públic, sobre açò i la influència i necessitat de la religió en l'espai públic versava el nucli central del meu treball d'investigació i el qual he replegat en la següent part d'aquesta tesi, per això no seguirem de moment per ací.

Un altre aspecte que la diversitat *d'imputs* culturals tenen sobre la societat i la formació de grups és la creació de mons virtuals a través de les tecnologies de la informació i la comunicació que serveixen de plataforma des de la qual llançar-se a la conquesta de l'espai públic. Serà de nou de la mà de James Bohman³⁰⁸ que replegarem les principals qüestions que aporten noves expectatives sobre l'espai públic.

Com hem vist abans, la preocupació de Bohman rau en la reforma o creació de noves institucions que permeten el desenvolupament d'una democràcia en una societat complexa, multicultural, global i cosmopolita. En aqueix text intenta descobrir el potencial innovador, per a la democràcia de l'espai públic electrònic, especialment quan s'aplica a la deliberació transnacional. El desenvolupament de les TIC apunta cap a una transformació del concepte de publicitat i de les institucions. Aquesta transformació potencial de les institucions democràtiques mostra la fecunditat del ciberespai per a pensar en termes polítics que estan relacionats amb el tipus de "publicitat" que genera. La qual cosa " pot

307Ibidem. 44.

308Bohman, J., "Expanding dialogue: The Internet, the public sphere and prospects for transnational democracy". En *After Habermas...*, Op. cit., pp.131-155.

assegurar una tal esfera pública potencial només a través d'institucions innovadores". Per altra banda aquesta circumstància ens obliga a repensar tant la democràcia com l'espai públic "fora dels límits de les formes històriques anteriors". El concepte de deliberació pública en el qual es basen els models democràtics liberals queda mediatitzat per les noves maneres i normes de comunicació.

Repensar la publicitat ens permet veure que alguns diagnòstics crítics dels problemes de la democràcia electrònica poden ser curtcircuitats per una avaria si es pensa més enllà d'un àmbit polític casolà, una crítica que pot ser contestada amb la constatació que la comunicació a través d'Internet condueix a un fenomen general de ruptura amb les intermediacions clàssiques entre els parlaments i la ciutadania, es a dir a un canvi en el concepte de formació de l'opinió pública. La qual cosa no significa que desaparega aquesta intermediació, el que passa és que apareixen nous intermediaris, o millor dits intermediaris amb noves característiques respecte al control, transparència i formació de l'opinió pública. Per altra banda apareixen diagnòstics optimistes que veuen Internet com inherent a la democràcia i el diàleg.

James Bohman no planteja la qüestió des del dilema de l'optimisme o el pessimisme solament constata que "Internet preserva i estén el caràcter dialògic de l'espai públic en una possible forma cosmopolita i per tant, una democràcia transnacional [supranacional segons jo he concretat pensant en el cas d'Europa] i deliberativa; [Internet] pot ser, en el sentit de Rawls una "utopia realista", el que estén l'àmbit físic de la democràcia deliberativa". En efecte, Internet, per a bé o per a mal, es configura com un espai virtual amb capacitat d'influir en l'espai públic polític quotidià. "Fins i tot com a tal comunicació amenacen, de fet, algunes de les millors realitzacions dels ideals polítics [clàssics] de la democràcia que s'han aconseguit fins ara en l'època moderna". Contra els crítics que consideren que les TIC poden ser un entrebanc per al desenvolupament de la participació democràtica, Bohman considera que obri noves possibilitats que poden ser reconegudes directament com a pràctiques de deliberació democràtica. Baix certes condicions constitucionals la deliberació pública a través de les TIC pot exercir una forta influència en el procés de presa de decisions polítiques.

Davant d'altres crítiques que alguns pensadors, com ara Kymlicka, interposen pel fet que l'excés d'informació i l'abundant participació pot generar un dèficit democràtic d'igualtat; Bohman addueix que Internet permet generar una autèntica solidaritat i identitat

compartida de caràcter cosmopolita. Asseveració que, seguint la cita anterior, basa en tres punts:

- a) Tots els interlocutors poden posar-se en contacte en qualsevol punt de la terra per a compartir experiències i interessos.
- b) Els ponents i les seues audiències interposen una relació normativa d'interacció dialògica. Una normativitat basada en la solució mútua de problemes normatius en una relació on tots tenen capacitat de proposar i d'obligar-se mútuament.
- c) Aquestes eines permeten l'accés de qualsevol a una ciutadania de caràcter cosmopolita en la qual s'és ciutadà per la possibilitat de participació en l'espai públic com a interlocutor vàlid i en igualtat de condicions.

Encara Bohman reforçarà la seua posició enfront de les possibilitats de les TIC contestant una qüestió de Mead sobre si es pot donar una pertinença real a una comunitat, per a la qual cosa cal que cadascú és responga sobre si “ les nostres pròpies accions demanen resposta en una comunitat més àmplia, i si la seva resposta es reflecteix de bell nou en la nostra pròpia conducta”. Podríem considerar que si en l'ús de les TIC es dona aquesta reciprocitat de responsabilitats i interdependència estem assentant les bases d'una autèntica comunitat democràtica. El valor d'una tal deliberació és que permet precisament el tipus de reflexió necessària per a la transformació de la democràcia dins d'un àmbit de múltiples perspectives que permeten incorporar un espai públic cosmopolita dins de la vida política.

Considere que encara que Bohman pretén un judici exempt de qualificacions, la seua perspectiva no deixa de ser encara massa optimista i que no deixa del tot obsoletes les crítiques de manca d'igualtat en un espai públic virtual que depèn de les possibilitats lingüístiques dels intervinents, de la seua capacitat econòmica per a gaudir d'uns mitjos que requereixen un sacrifici constant de recursos personals i de la capacitat del seu país per garantir unes connexions en condicions mínimes de subministre de material, d'energia i dels serveis d'Internet així com la possibilitat d'accedir a una transparència cultural i informativa. En definitiva, jo pense que Internet té la potència de millorar la qualitat democràtica d'una ciutadania transnacional però aquesta potència dependrà sempre de les possibilitats d'aconseguir una ciutadania que gaudisca d'una igualtat en les possibilitats del desenvolupament de les seues capacitats. Per altra banda, queda molt de

treball a fer en la transformació de les institucions per a garantir una autèntica democràcia en un espai públic virtual, per a la qual cosa no podem defugir del diàleg racional tal i com queda exposat per Habermas i els teòrics de l'ètica del discurs.

Conclusió de la segona part. Al voltant de l'espai públic.

Podem constatar la dificultat de definir el concepte d'espai públic; tots els autors estudiats, al parlar d'aquest espai acaben derivant les seues reflexions cap aspectes parcials o cap a la forma, la funció i l'ús del mateix sense arribar a una definició definitiva del concepte. L'espai públic no és el mateix que la cosa pública (la *res pública*), ni la publicitat, ni l'opinió pública, ni solament el públic; no obstant això, tots aquests subjectes i d'altres com ara la societat civil, inclòs en ella totes les associacions de caràcter religiós, l'Estat, les institucions i persones públiques..., necessiten de l'espai públic per a la seua definició i fins i tot per a la seua existència.

Per contra, sembla més fàcil -trobar definicions d'espai privat, com ara la consideració de privat per aquell espai, físic o virtual, d'ús particular, sotmès al domini d'una persona o d'una societat que té la possibilitat d'establir les condicions de relació amb la resta de persones i societats; es a dir té la facultat de publicar, fer públic, davant de la resta del món les condicions d'accés, ús i desenvolupament de les activitats que hi es realitzen. Aquest espai resulta de la segregació, privació o reserva d'una porció de l'espai de domini públic que és posa en mans d'algú que té dret o està legitimat per a detenir sobre ell la jurisdicció o el domini. Això vol dir que l'espai privat posa límits a l'espai públic i en conseqüència l'espai privat està limitat per l'espai públic. Jurisdicció, legitimitat, domini, dret, són termes que ens remetent a l'acció pública legitimada per a determinar les condicions en les quals algú pot accedir al gaudi d'un espai privat.

Del que acabem de dir es dedueix que aquell que deté la titularitat d'un espai privat ha de poder manifestar davant de la resta de la població en què consisteixen els límits de la seua propietat. La qual cosa vol dir que ha de tindre el dret de publicitat, tant cap endins del seu espai privat com cap enfora.

Per Kant sabem que l'espai és una de les condicions necessària de qualsevol experiència però si ens quedem en la consideració de l'espai com a un lloc mesurable en termes estrictament i directament físics possiblement hi hagen molts fenòmens que ens apareixerien com a simples noúmens dels quals no podríem tindre una experiència clara,

per això caldria parlar d'àmbit més que d'espai alhora d'acotar i interpretar el concepte d'espai públic i el d'espai privat. Al parlar d'àmbit estem considerant una esfera o camp d'activitat, un espai físic o virtual on poden passar coses, per això com diu Delgado l'espai públic i per extensió l'espai privat és un espai transitiu. Un espai de trànsit on les persones, els ciutadans o els urbanites actuen, com diu Eiximenis, per obtenir el que és d'ells. Caldrà excloure, per tant, aquelles actuacions que impedisquen a algú exercir els seus drets, això ens obri l'àmbit de la justícia com a principal reguladora de les actuacions de la gent en l'espai públic i en l'accés a l'espai privat. L'espai privat es caracteritza per un nivell més alt d'exclusió perquè a més de les exclusions de justícia en l'espai públic, també exclou a aquelles persones a les quals no correspon el dret de trànsit, el dret d'actuació en aqueix espai.

Tota persona i el seu àmbit vital ha de tindre la consideració d'espai privat on ella és "fi en si" i per tant, ha de poder gaudir de la màxima llibertat i autonomia en els seus moviments dins de l'espai públic, sent el dret a la llibertat religiosa, com hem vist en Habermas, el que "garanteix la primera esfera de l'autonomia privada" de tal manera que sense llibertat d'expressió pública de les pròpies creences no hi ha llibertat. Per tant si privem al domini de l'espai privat del dret de publicitat estarem transformant el dret en una presó.

Com espai transitiu, com àmbit d'actuació de les persones, l'espai públic es pot considerar com un espai "buit i continu", en paraules d'Esteban, que és ocupat de manera aleatòria pels "urbanites", segons Delgado, o dit d'una altra manera l'espai públic és un espai estàtic delimitat per altres espais estàtics i per altres espais dinàmics, persones i drets, que circulen de manera aleatòria i que de tant en tant provoques xocs, que es manifesten en conflictes entre els ciutadans. Precisament aquest xoc d'interessos és el que Hannah Arendt identifica com espai públic, un espai que emergeix en els conflictes entre els ciutadans i entre els ciutadans i el poder. Segons això, l'espai adquireix el caràcter de públic en moments de conflicte, en moments oportuns, apareix així que la qualificació de l'espai com a públic depèn del *kairos*, del temps oportú que fa que una part de la societat reivindique el reconeixement o el compliment d'un dret.

Seguint amb els raonaments anteriors podem dir, de manera esquemàtica, que tota la naturalesa és com una mena d'escenari on passen coses, fenòmens; entre aquests fenòmens està el de la l'apropiació i la transformació per part de l'espècie humana, que també és natura, d'aquelles coses que necessita, i que considera un bé, per al seu ús i

gaudi, forme o no part d'una necessitat vital. Es a dir que la naturalesa humana priva a la resta de la naturalesa dels seus recursos per a consum personal i els sotmet al seu domini. L'efecte que podem observar de manera repetitiva en tot acte de privatitzar és el rebuig o l'exclusió de tot allò que supose un entrebanc per al gaudi ple del bé, es a dir per a dominar-lo. En aquest procés apareix alhora una competència entre congèneres junt a una necessitat de col·laborar, dos característiques que estan al fons de l'origen de tota associació humana, en definitiva en el fons de tota societat. La tensió entre competència i necessitat a portat al ser humà a buscar acords que garantisquen la convivència mínima necessària per al desenvolupament individual i col·lectiu. Un procés històric, de centenars de mils d'anys que ha desembocat en una diversitat de pensament sobre la manera en què cal organitzar les societats. Una diversitat constitutiva del ser humà formada de manera col·lectiva en grups moltes vegades inconnexos, amb desenvolupaments diferents en una sèrie de manifestacions que hem vingut en anomenar "cultura" però a més a posat fronteres entre els homes per a garantir el compliment dels acords de convivència dins d'un àmbit territorial. Així la polis, la *civitas*, l'estat assolixen la representació de l'acord, del contracte, però també definixen territorialment l'àmbit de validesa d'aquest. En aquesta part hem intentat veure els aspectes relacionats amb la territorialitat, amb l'àmbit sobre el qual un grup humà ha decidit que una part de la naturalesa és seua i no de la resta d'humans, estant fins i tot en molts casos disposats a defensar aquesta territorialitat i pacte amb la pròpia vida.

Aquest esquema em permet definir l'espai públic, dins d'un estat, com l'espai, real o virtual, que queda després de llevar de l'àmbit d'acció autònoma de l'estat els espai privats d'ús particular dels distints individus. Un espai que pot ser transitat de manera aleatòria per la resta de ciutadans amb la condició de complir amb les lleis i normes de convivència i justícia derivades de les condicions del contracte. La qüestió consisteix en dissenyar unes normes d'ús i convivència que permeten que l'espai públic complisca la seua funció; unes normes que hauran de ser establertes per algú que estiga legitimat per a fer-ho. La legitimació a la qual ens referim vindrà derivada, seguint Carl Schmitt, de la forma que adopte "allò polític".

Habermas considera poc important en els nostres dies, en estats democràtics, que el dictat de les normes necessiten més legitimitat que el consens racional acceptat per tots els implicats, en condicions de simetria; però per arribar a aquesta conclusió reconeix que

hi ha hagut un procés històric, que parteix del segle XIII, en el qual han anat diluint-se, es a dir fent-se més abstractes, les formes del concepte d'allò polític. Aquest procés ha anat en paral·lel al desenvolupament dels concepte d'opinió pública, d'Estat, de democràcia, de drets humans..., en definitiva, ha anat en paral·lel amb la construcció de la societat occidental moderna. Hem intentat en aquesta part de la tesi veure com ha sigut aqueix procés, superant l'àmbit Habermasià centrat en el desenvolupament d'Alemanya, França i el Regne Unit, per buscar una perspectiva major que replegue les aportacions d'Espanya al la formació d'allò que venim nomenant cultura occidental o simplement Modernitat.

Podem veure com, aqueix desenvolupament, a pesar de partir de pressupostos fortament ideològics, ha buscat sempre la consecució d'una forta cohesió i integració social, moltes vegades aconseguida per la via de l'expulsió o de l'aniquilació efectiva, real o virtual, de l'enemic, la qual cosa ha donat lloc a un model de societat, l'occidental, caracteritzada per l'antagonisme entre faccions polítiques. Encara que moltes vegades no es vol reconèixer, en la formació dels models democràtics d'Estat liberal occidental ha sigut capital el pensament polític cristià d'arrel Paulina i Agustina que han aportat la idea de formar societats cohesionades, que a partir de la Idea del cos místic de Crist i de la comunió dels sants, han intentat procurar societats estables, pacífiques, justes i caritatives. L'ascens del capitalisme econòmic i el trencament de la cristiandat durant l'edat moderna i en especial la manipulació i politització de l'opinió pública, primer a través de la manipulació de la religió i després en les contínues lluites ideològiques derivades dels moviments revolucionaris que des de principis de segle XIX han azotat des d'Europa la humanitat sencera fins arribar a la implantació hegemònica del liberalisme polític, han donat a llum una societat occidental cada vegada més complexa, més global i més plural.

Fruit de la complexitat i dels efectes disgregadors de la post-modernitat, apareix la societat post-metafísica on allò racional queda moltes vegades posat en qüestió per allò que s'anomena el *món de la vida*. Així davant de l'interès, quasi obsessiu, de Habermas per aconseguir una societat que es pugui construir a partir de consensos racionals que superen el simple *modus vivendi*, basats en la potència de la raó comunicativa. Apareixen altres veus que ens adverteixen de la insuficiència d'aquest model per aconseguir les societats estables, justes i solidàries que es pretenen. En efecte, de les múltiples veus que discrepen del model d'espai públic de Habermas podem extraure algunes característiques que haurien de contemplar-se per alhora de considerar o projectar l'espai

públic com un espai necessari per a una convivència adequada. Destacarem entre altres els següents:

En primer lloc cal destacar la component psicològica dels éssers humans, els quals alhora de considerar el millor argument poden sentir-se arrossegats moltes vegades pels moviments que apareixen com a majoritaris, per l'efecte del que ha vingut considerar-se com *l'espiral del silenci*. Per això caldrà ser molt crític amb l'assumpció d'acords per tal de comprovar les condicions personals i socials dels intervinents en el diàleg, el que farà imprescindible el coneixement transparent dels participants, les seues adscripcions ideològiques, l'origen del fonament dels diferents discursos. Noelle Newman de manera indirecta ens adverteix de la quasi impossibilitat de l'asèpsia racional, de tal manera que és una circumstància que cal tindre present i que al meu parer ens allunya de les opcions liberals que com les de Rawls es mostren cegues a la diferència

En segon lloc hi ha un component temporal en la qualificació de l'espai com a públic. Hannah Arendt i Manuel Delgado ens diran que no hi ha un espai públic, com a tal per molt que físicament haja estat dissenyat prèviament. L'espai públic té una qualitat emergent, quan un grup de persones, conegudes o no, ocupen un espai, hi haja o no estat predeterminat prèviament com a públic, amb l'ànim de deixar-se veure, així tant la festa com la reivindicació col·lectiva, transformen en un en espai públic el lloc allà on és manifeste i des del moment d'inici fins el final, un moment que té a veure amb el *Kairos* o temps oportú. De manera més recent apareixen crítiques clares a les propostes sobre el desenvolupament de l'espai públic habermasia; en especial des de les postures feministes i de gènere, que acusen la reflexió de la raó comunicativa de no parar atenció als moviments reivindicatius emergents, que moltes vegades senten la urgència, prèvia a qualsevol diàleg racional, d'aconseguir una presència pública igualitària de les seues reivindicacions, autores, com ara Seila Benhabib, pararan l'atenció sobre el procés d'emancipació que al llarg de la història, però sobretot en l'últim segle, han anat traient del *househole* els distints grups sotmesos baix la representació del *pater familias*. Podríem dir que Benhabib acusa Habermas d'un cert paternalisme quan no patriarcalisme i per tant, cal que prèviament al disseny de qualsevol espai públic, els grups fins ara marginals han de poder ocupar aquest espai o han de transformar-lo en un espai comunicatiu on tots tinguen possibilitats reals de comunicació. Aquest espai públic emergent dificulta l'ús d'una racionalitat comunicativa que permeta la participació, en igualtat, de tots els

afectats. En efecte, l'emergència i la temporalitat és incompatible, en molts casos, amb el fet de raonar.

En tercer lloc, els problemes parteixen de la realitat d'un món ple de desigualtat, si atenem les consideracions marxistes de Harvey, acceptar que la possibilitat d'aconseguir un espai de diàleg participat per discursos ètics sembla estar molt lluny de la realitat, i encara que, com diu Adela Cortina parafrasejant Kant, "fins un poble de dimonis" a poc que foren intel·ligents preferirien una vida en pau que en situació constant de guerra, l'anàlisi marxista ens mostra una realitat històrica on la lluita de classes i l'explotació dels obrers, lluny de tindre un horitzó de finalització on es pugui gaudir d'una igualtat plena en justícia, fa evident l'augment de la desigualtat en el món.

En quart lloc ens trobem amb convivències complexes protagonitzades, seguint Judith Butler, pel fenomen de la *pluralització* de la societat; en efecte, les societats ja siga per l'augment de la seua diversitat interior o pel creixent moviment de masses a nivell global, augmenten el seu nivell de complexitat que es tradueix en un augment de la pluralitat. El procés de pluralització consisteix en el fet que unes persones o grups de persones van expropiant-se mútuament béns als quals creien tindre dret. En aquesta tessitura els grups tendeixen a tancar-se sobre si mateix i apareixen conflictes que difícilment poden ser resolts per un diàleg racional; l'exemple que aporta Butler sobre l'ocupació de Palestina per part dels jueus i la dificultat de convivència que es dona en l'estat d'Israel entre palestins i israelians, il·lustra clarament com de vegades la conformació de pluralismes és a costa de l'expropiació quan no l'exclusió d'uns grups per altres. En aquests casos també sembla difícil desenvolupar un procés de diàleg racional entre individus i s'imposa la lògica, del que Chantal Mufe replega de Carl Schmitt, amic-enemic que pot acabar generant antagonismes excloents o *agonismes* tolerants que arriben a pactes de convivència que difícilment podran anar més enllà, segons Habermas, del simple *modus vivendi*.

Per últim, en quint lloc, el món d'Internet obri noves expectatives sobre la consideració i àmbit de l'espai públic; al voltant de les quals apareixen detractors, com ara Kylvicka, que veuen en aquest medi una nova eina d'exclusió i una font d'intoxicació per excés d'informació. Per altra banda també hi ha partidaris entusiastes com ara Bohman que veuen en la Web una oportunitat per aconseguir societats més globals i cosmopolites sempre i quan siguem capaços d'adaptar, renovar o crear institucions capaces de

gestionar, regular i controlar la convivència en la xarxa.

Després d'aquestes diferents visions de l'espai públic i dels models de convivència que en ell es donen, pense que es fa palesa la gran complexitat del terme, la dificultat de considerar un espai exclusivament racional i polític que es limite a l'elaboració de normes de convivència basades en el desenvolupament de la raó comunicativa; però Harvey des de la seua perspectiva marxista aporta una visió, que podem considerar optimista, dins d'allò que ell considera com un espai d'esperança i que pot donar resposta de l'autèntica naturalesa i sentit de l'espai públic. En efecte, l'experiència de Baltimore i altres ciutats dels Estats Units, que durant la dècada dels 60 obriren una lluita en favor dels drets civils, manifesten la potència que una societat civil coordinada pot desenvolupar. Si observem de prop aqueix fenomen podem veure com organitzacions de la societat civil, en aquest cas d'origen cristià, varen ser capaces en primer lloc d'aglutinar altres organitzacions i arrossegaren multitud de ciutadans sense adscripció a participa d'un moviment que va obligar a donar un tomb a les relacions entre el poder polític i els ciutadans.

Podem concloure, que l'espai públic és l'espai de la societat civil on es fa present de manera més autèntica allò que Habermas anomena el món de la vida. Un lloc de múltiples consensos entrecruats, un lloc per al diàleg racional i la comunicació capaç d'arrossegat als governs cap a una autèntica democràcia basada en la deliberació ciutadana. Així un estat amb una plural, organitzada, transparent, solidària i coordinada societat civil permetrà l'establiment de polítiques autènticament democràtiques que miren pel bé comú i estable dels seus ciutadans; en aquest cas l'espai públic serà un espai amb un disseny pròxim a les necessitats del ciutadà i facilitarà el desenvolupament de les actituds democràtiques de caràcter deliberatiu. En canvi un estat amb una societat civil minsa es transformarà en un estat burocratitzat on tot haja de ser aconseguit per via d'un enfrontament polític entre faccions antagonistes amb constant risc de corrupció i on la política siga producte de la lluita pel poder. Aquesta classe d'estats tendeixen a reduir el seu cabal democràtic augmentant les taxes de corrupció i la desmoralització de la ciutadania, fins i tot s'acosten perillosament a estats de tall dictatorial.

Les religions i les organitzacions religioses com a part de la societat civil, assistides i controlades per la raó, tenen la possibilitat de dinamitzar, com en el cas de Baltimore, tota la societat si és que se'ls permet desenvolupar la seua tasca i manifestar la seua fe en públic. Per altra banda si les organitzacions religioses, o qualsevol organització, que

siguen recloses dins de si mateix en el *Hausehole* que significa l'espai privat poden transformar-se en un focus incontrolat de tensions, més o menys racionals, que impulsen tant el victimisme com el fanatisme obrint en la societat la dialèctica amic-enemic tan allunyada dels ideals de la democràcia deliberativa. Aquesta tesi es decanta per defensar la primera opció, es a dir l'aprofitament dels aspectes positius de la religió tant en el que respecta al dret ciutadà individual de llibertat d'adscripció o abandó d'una creença religiosa, com de les sinergies que una comunitat de fe integrada i en diàleg pot aportar al conjunt d'una societat civil, activa i democràtica.

TERCERA PART.

Religió i construcció social.

La religió en un món en constant reconstrucció.

Al començament del segle XXI la globalització econòmica que es va desenvolupar als anys noranta, del darrer segle, va traient a la llum una realitat que estava latent en la cultura occidental des que Europa va aconseguir colonitzar el món al final del segle XIX. La idea d'un món en progrés on Occident marcava els ritmes de la civilització ha anat caient i a partir dels anys setanta del segle XX ha donat pas a descobrir una humanitat diversa que reclama el reconeixement de la seua dignitat plena.

El fenomen de la globalització producte dels avanços tècnics, en especial de les tecnologies de la informació i la comunicació (TIC), ha passat de l'àmbit econòmic a l'àmbit humà en tots els aspectes de la seua manifestació. Els problemes de convivència entre cultures eren entesos, en les democràcies liberals, com una mostra de la manca de racionalitat d'una humanitat que no havia encara comprés la importància de realitzar la revolució il·lustrada i industrial, però a hores d'ara la crítica de la postmodernitat i la presència, cada vegada més evident, en les nostres societats de persones que provenen d'altres cultures ha fet caure el somni, de la modernitat 'sòlida', en un món futur on la civilització occidental imposaria el seu model de convivència liberal i laica.

Paral·lelament a l'avanç de la globalització, els conflictes de convivència de la humanitat també s'han fet globals en tots els aspectes: econòmics, socials, culturals, ètnics, nacionals i també religiosos; obrint pas al fenomen de la multiculturalitat al voltant del qual, antropòlegs, sociòlegs, economistes, filòsofs i humanistes en general, han anat elaborant distintes teories i propostes per a la convivència en un món multicultural on la construcció de societats cada vegada més supranacionals i cosmopolites és una tasca que la humanitat no pot ajornar per més temps

El problema del multiculturalisme no ha adquirit la seua enunciació completa fins a dates molt recents.

Històricament, a Occident, s'ha donat un procés, accelerat en els últims segles pels avanços en el transport i en les tecnologies TIC, pel qual s'ha passat de societats tancades en el seu entorn cultural, en el sentit que es consideren depositàries d'un llegat únic i millor que el de la resta dels éssers humans³⁰⁹ a societats que volen, al menys així

309 Podem veure exemples típics, com ara la consideració de semi-homens que els escites tenien per Aristòtil, la consideració i graduació entre barbars, lati i ciutadà que tenien els romans, la discussió a Espanya entre Ginés de Sepulveda i Bartolomé de las Casas sobre si els habitants del nou món eren o no humans...

ho prediquen en les constitucions modernes, ser més obertes on la persona es pensa com valuosa en si.

L'etnocentrisme de les societats antigues arribava fins el punt de no considerar ser humà a aquells que no professaven la mateixa religió, idioma o hàbits alimentaris. El politeisme va ser una resposta inicial necessària per a organitzar grans imperis sota l'autoritat divina d'un mateix emperador.

Segons autors com Inocencio Arias o Emilio Llepe, l'universalisme cristià és la base des de la qual es comença a construir el respecte a <<un altre>>.

Amb el descobriment d'Amèrica, es va iniciar un procés que va canviar el món antic i la forma d'entendre la convivència entre cultures, la diversitat del món que es descobria va sembrar dubtes sobre la veritat d'un model de "vida bona" monolític fora del qual no podia haver-hi societat humana. Des del descobriment de les societats indígenes fins mitjan del segle XX s'ha elaborat tot un cos teòric sobre l'existència d'altres cultures i sobre les relacions que la cultura o millor dit la civilització occidental, auto-considerada d'entrada com a superior, ha de tindre amb elles.

El concepte de multiculturalisme apareix en la *Act for the Preservation and Enhancement of Multiculturalism in Canada*, llei promulgada en 1988 conseqüència de les característiques pròpies de la població canadenc, encara avui en dia Canadà considera el multiculturalisme com a tret d'identitat. Però realment el Multiculturalisme adquirix la seua formulació més actual, com a fenomen que es dona en aquelles societats on han de conviure ciutadans que reclamen respecte a la seua diferència cultural, a partir dels processos de descolonització dels anys 1950 i 60 on els episodis violents i inhumans xocaven de manera frontal amb les doctrines de pau emanades des de l'ONU, en especial des dels principis i valors recollits en la Declaració Universal dels Drets Humans (DUDH).

Fruit d'aquests processos, mentre en les antigues colònies apareixien diferències ètniques i culturals que havien estat amagades per la cultura dels colonitzadors, les antigues metròpolis es van veure plenes de ciutadans procedents de les colònies que apareixien amb les seues peculiaritats ètniques i culturals; així els <<altres>> deixaven de ser quelcom exòtic per a fer-se visibles en el dia a dia de la població

El multiculturalisme i la globalització són fonts permanents de qüestions i conflictes que afecten la construcció i l'administració de l'estat modern, entre altres: l'administració dels recursos per a la mediació cultural. Una mediació que cal fer-se en dos nivells, un cap al

total de la població i altre entre les persones pertanyents a les distintes cultures; això presenta problemes de justícia distributiva que per a resoldre's van a necessitar de funcionaris sensibles a la realitat multicultural i amb suficient formació per a mediar en els conflictes.

Per tal d'abordar el problema de la relació de la religió amb la construcció social en el moment actual, més concretament en els últims vint-i-cinc anys, hem de llançar una nova mirada sobre conceptes que en aquest període estan prenent noves significacions. Com en altres parts d'aquest treball ens adonem que molts conceptes en si mateix poden ser objecte d'altres tants treballs d'investigació, alguns autors de prestigi estan en aquest moment investigant sobre els reptes d'un món que esdevé global, el problema de la construcció social, la governança global, els conflictes multiculturals en un àmbit que supera l'estat nació i les recents reaccions dels estats en tancar files al voltant d'unes realitats nacionals, que si bé es presenten com a necessàries, cada vegada tenen marcada l'agenda des d'un món econòmic que, com recorda Habermas, està controlat des d'interessos privats, però que tendeixen cada vegada més a controlar les relacions en l'espai públic.

Estudiarem, per tant, conceptes com Multiculturalitat, Identitat, Cosmopolitisme, Vincles socials i altres relacionats amb la qüestió que ens ocupa des d'autors vinculats amb els estudis de doctorat i sobretot d'aquells que podem relacionar en l'àmbit de l'ètica del discurs. Per a desenvolupar aquesta part aniré prenent alguns autors actuals que em serveixen com a guia per a, seguint les seues investigacions, anar construint el perímetre de la qüestió i veure si encara la religió pot aportar un plus de racionalitat, o com diu Habermas "uns continguts semàntics", a la comprensió i construcció d'un món cada vegada més plural.

Abordaré la qüestió des de quatre perspectives diferents: la primera i la segona pretenen una visió general de l'àmbit de la qüestió fent un recorregut pels conceptes que d'una manera més reiterativa van apareixent sempre que ens enfrontem a la qüestió d'un món multicultural i global. Des de la tercera i quarta aprofundirem en la construcció d'un món cada vegada més cosmopolita analitzant els vincles que poden donar cohesió al món mirant especialment en el potencial de la religió com a vincle immanent però a l'hora també amb una força transcendent, interna i externa, que permet a les societats, que presenten un component religiós, superar dificultats de desintegració social que d'altra

manera serien insalvables.

Per això en primer lloc abordaré, des de la terminologia dels conceptes, les relacions entre <<Religió , Cultura i Societat>>Llançarem una mirada cap la convivència de les religions, un aspecte que provoca no pocs problemes d'acceptació per a les il·lustrades, modernes i intolerants, societats laiques (més bé laïcistes³¹⁰) i liberals. Es tracta, en aquest primer punt d'atenció, de contextualitzar el treball en el marc de les societats multiculturals per, a partir de les definicions proposades, elaborar una mirada sobre les societats plurireligioses. Generalment els autors de la multiculturalitat passen de puntetes pel fet religiós, sense aprofundir; sense reparar que la cultura i la religió no són ni estan presents de la mateixa manera en la societat, però ambdues estan connectades en la seua gènesi i tenen un potencial important per a l'elaboració de les identitats humanes, per tant, el que ací interessa és veure la diversitat religiosa en paral·lel amb la diversitat cultural.

Per al nostre propòsit, analitzar el fenomen de la multiculturalitat, organitzarem en tres blocs de coneixement els aspectes relatius a la multiculturalitat; en primer lloc pararem atenció sobre el caràcter multicultural de la humanitat, per això farem un recorregut descriptiu sobre el concepte de multiculturalitat i els seus límits constitutius: els humans com a éssers culturals o multiculturals , el concepte de cultura i les distintes classes de relacions que es poden donar entre grups culturals.

En segon lloc plantejarem els referents ètics per a la multiculturalitat. Descriurem de manera crítica els distints elements de juí ètic per jutjar el grau de necessitat i desenvolupament de les societats multiculturals.

En tercer lloc passarem a realitzar una anàlisi taxonòmica de les distintes realitats socials relacionades amb la multiculturalitat. Una anàlisi que necessàriament, als efectes d'aquest treball haurà de ser suficientment sintètica per a enllaçar-la amb el que realment ens interessa, la relació diversitat cultural i diversitat religiosa que ens permeta l'apropament a una diversitat de societats compostes de múltiples característiques multiculturals i la manera en la qual s'organitzen.

Cal tindre present, no obstant això, que les problemàtiques de la multiculturalitat, com totes les problemàtiques socials, van descobrint-se en el temps i conforme creguem que

³¹⁰Els últims anys des de distints autors, i no pocs grups de pressió com hem vist en altra part d'aquest treball, s'ha plantejat el laïcisme com una mena de opció per a la consecució d'un estat en el qual la religió, ni cap dels seues manifestacions culturals, no tinga cap presència pública

ja hem obtingut solucions als problemes es veuen aparèixer per l'horitzó d'altres que requereixen d'una nova reflexió.

Un dels problemes que es manifesta cada vegada amb més inquietud, sobretot en la nostra realitat pròxima, és la necessitat d'analitzar específicament la influència de la religió en les societats globals, atès que a partir d'un anàlisi de la religió i el paper que aquesta juga en la relació intracultural i intercultural d'ètnies, pobles, nacions i identifications supranacionals podria jugar un paper específic en l'organització de la multiculturalitat, tant en aspectes positius, com ara: agermanaments supraètnics i supranacionals; com en aspectes negatius: assimilacionisme i xenofòbia.

També apareix en les societats multiculturals amb constitucions liberals el problema de la convivència en els punts d'encontre multicultural, principalment en la sanitat i en l'educació on són els més majors i els més joves els més vulnerables en aqueixa relació multicultural i sobretot a causa de les societats occidentals laiques i 'cegues a la diferència'.

Per això farem un recorregut al voltant del concepte de societats multiculturals; per altra banda, atesa la poca presència de la religió en els autors de la multiculturalitat, elaborarem una reflexió sobre les societats plurireligioses, o multireligioses, com una particularitat del paradigma multicultural. Als efectes d'aquest treball no basta descriure com són les societats multiculturals i plurireligioses, sinó que convé adoptar una posició més crítica per veure com fer front al fet multicultural i al perquè una societat occidental i liberal ha d'entrar en consideracions d'aquest tipus, contràriament a la línia de pensament d'autors liberals o llibertaris que s'oposen de manera aferrissada a qualsevol participació de la religió en l'espai públic o altres de caràcter més dialògic, com ara Rawls, per als quals una societat liberal solament hauria de dedicar-se, políticament, a administrar una justícia de caràcter equitatiu dins d'una estructura igualitària i mínima per a tots els ciutadans, prescindint així de les seues doctrines comprensives particulars, al menys de manera legal encara que existisca un deure moral de civilitat. Tractarem de respondre a la qüestió de com s'articula la diversitat religiosa amb la diversitat cultural i les distintes maneres en les quals els individus se senten implicats en el fet religiós.

En un segon moment cal acostar-nos als problemes de relació, entre societats i entre membres de la mateixa societat, que apareixen com a conseqüència de la realitat innegable d'un món globalitzat. Si hem començat per analitzar les relacions de distintes

classes de societats, es a dir hem llançat la nostra mirada sobre un individu que és en societat, i tenint en compte què n'és el constructor d'aqueixes societats, necessitem veure de quina manera aqueix individu es pot implicar, també, en la construcció de societats que superen les d'àmbit immediat, així conceptes com ara: cosmopolitisme i identitat, en especial les identitats patriòtiques, apareixen molt a sovint enfrontats en la construcció de societats cada vegada més supranacionals o supraestats i globalitzades. Autors com Marta Nusbaum i les distintes corrents de pensament en els Estats Units d'una banda i d'altra pensadors d'un àmbit més europeu com ara Zigmunt Baugman o Amin Maalouf aporten visions complementàries al voltant d'aquests conceptes. Caldrà respondre, en aquesta segona part la qüestió sobre com, i amb quina actitud, hem d'enfrontar-nos a la realitat d'un món global, on els homes i les dones anem carregats amb la nostra identitat i quedem perplexos, i moltes vegades angoixats i descol·locats, davant el fenomen de les múltiples identitats que fins i tot xoquen de manera inquietant, quan no violenta, amb la nostra realitat identitària. En aquesta tessitura haurem de veure quin paper juguen o poden jugar les religions.

En un tercer moment, després de fer un recorregut al voltant de les visions més paradigmàtiques del problema de la construcció, justa i estable, de societats globalitzades i amb la intenció de superar les dificultats que provenen de les característiques més clàssiques de l'estat liberal aterrarem sobre una de les hipòtesis de partida d'aquest treball, és a dir, que no es pot construir una societat justa i estable³¹¹ prescindint de la religió. La religió aporta a les societats un lligam en la transcendència, lligam amb el passat i amb el futur, la solidaritat que es dona en el sí de les religions, malgrat presentar molts inconvenients de caràcter negatiu, sobretot en allò que afecta al respecte per l'autonomia de les persones, es difícilment substituïble. Les societats liberals postseculars no poden garantir la solidaritat necessària en moltes ocasions, segons Rawls, 'ni en temps de bonança econòmica ni en temps de extrema escassetat', termes bastant indefinits que moltes vegades emmascaren les dificultats de l'aplicació d'aquestes teories per a la construcció de noves societats i per a la construcció de societats supraestats i supranacionals. Per altra banda resoldre els problemes que es donen entre les distintes nacions i estats en la convivència mundial necessita del diàleg interreligiós; la Unesco i el

311Mes endavant veurem una definició més detallada d'aquest concepte, podem avançar que una societat estable o 'estabilitzada' és aquella que està basada en un ampli consens i que aquest és volgut i desitjat si no per tota la societat, si al menys per una indiscutible majoria.

parlament de les religions diu en boca de Hans Kung que “No hi haurà pau entre les nacions sense pau entre les religions i no hi haurà pau entre les religions sense diàleg entre elles”.³¹²

Atenent, per tant, la hipòtesi presentada, analitzarem la necessitat i els límits de la religió en la construcció de societats postseculars de caràcter supraestatal, a partir d'els treballs de Adela Cortina i Jürgen Habermas. Aquesta mirada pretén assentar les bases per a un estudi futur, de caràcter més profund, al voltant de les característiques d'aqueix diàleg interreligiós que es propugna com a necessari; un diàleg que s'ha de realitzar a dos nivells: un a nivell polític, sense defugir elements ètics i morals, entre les administracions estatals o supraestatals i les religions, i un altre a nivell ètic i moral, sense defugir altres aspectes com ara el teològic, entre les distintes religions. La qüestió a respondre en aquesta moment és triple: quin model cal seguir per a la construcció d'una societat supraestatal que aspire a conformar un món cosmopolita pacificat? què força o forces poden vincular els éssers humans a conformar societats solidàries, i estables? i quin paper pot jugar la religió en la creació de vincles solidaris?

Fins ací la nostra mirada ha hagut de ser plural des de distintes disciplines, la sociologia, la història, la filosofia, la teologia en definitiva la mirada llançada sobre la qüestió estaria en el marc ample de les humanitats, es a dir, es tracta d'un anàlisi a partir de distintes mirades sobre la humanitat.

Per últim cal aprofundir en aspectes més filosòfics, cal veure si podem establir una mena de teoria al voltant de la presència i permanència de la religió en les societats postseculars, cal preguntar-se si la religió encara pot aportar alguna cosa que li és pròpia i que difícilment pot ser substituïda d'es d'altres àmbits, i en aqueix cas, en societats que són plurireligioses, de quina religió parlem o quina mena de diàleg cal establir per a que els valors que poden aportar les religions a la construcció social i a la governança del món no es vagen en orris a causa de prejudicis d'una societat que es pretén cada vegada més laïcista.

312Küng Hans, *Comunicat davant l'Assemblea Plenària dels Nacions Unides*. El 9 de novembre de 2001

Relacions en les societats multiculturals i plurireligioses.

Concepte de cultura

Sobre el concepte de cultura hi ha una vasta bibliografia, no obstant això, el nostre treball necessita establir les relacions entre religió i cultura, és a dir, de quina manera les manifestacions de les diferents agrupacions humanes sorgeixen d'una confluència entre les manifestacions humanes constretes per les necessitats materials i pel desenvolupament espiritual i moral. Per tant, destacarem, als efectes d'aquest treball, els aspectes que considere imprescindibles amb el propòsit de veure les relacions, moltes vegades amb límits indefinits entre cultura i religió.

En principi cultura té una relació etimològica amb les tasques de correu, una analogia amb la dificultat d'aconseguir fruits de la terra. Ariño atribueix a Pufendorf l'ús de la paraula cultura com a oposat al de barbàrie³¹³, encara que la definició que esdevé del renaixement pugui tindre un valor positiu, en el sentit de considerar com a cultura "tot allò que l'ésser humà mitjançant el seu esforç afegeix a la naturalesa" també presenta un valor negatiu per classificar i per tant, dividir les persones entre cultes i barbàries o cultes i incultes, o dit d'una manera més etnocèntrica, els que no són de la meua cultura, o religió, són uns bàrbars, o uns idòlatres, pagans, en una paraula indesitjables. La literatura està plena d'exemples on la cultura serveix, o vol servir, moltes vegades com una excusa per a no tractar-se amb altres persones.

També el concepte cultura arriba a ser, durant el segle XIX, un sinònim de camí de perfecció que es confon amb el concepte de civilització, així la perfecció no és un estat sinó un objectiu a aconseguir de manera gradual en la història; Matthew Arnold proposarà que la cultura té caràcter nacional i per això haurà de ser difosa per "l'educació des de l'escola" en un moviment en el qual s'involucre tota la societat definint, per tant cultura com "la recerca de la nostra total perfecció mitjançant el coneixement de tots els assumptes que més ens concerneixen[...]posar en marxa un corrent de pensament fresc i lliure sobre les nostres creences i hàbits que seguim incondicional i mecànicament..."³¹⁴ Per tant la cultura en aquest segle s'orienta cap a un moviment, de caràcter nacional, dirigit a la perfecció que en pugna amb altres nacions civilitzades es pretén exportar per

313Ariño, A., "Cultura", Conill, Jesús (coord.), *Glossario para una sociedad multicultural*. Fundació Bancaixa, 2002, Pg.77.

314Ibidem.. 78.

tal de colonitzar el món en favor d'una humanitat que camina cap a un progrés comú i brillant que lleve del mig tota mena de barbàrie. "Aquest universalisme uniformitzador serà escampat per tot arreu durant la segona meitat del segle XIX i gran part del segle XX mitjançant els exercits i les oligarquies imperials"³¹⁵ resultat d'aqueix moviment quasi religiós encara hi podem veure tendències i temptacions en Occident quan alguns països més poderosos interferixen en altres per suposades causes humanitàries o en defensa dels valors democràtics, però sempre sol donar-se en llocs on apareix a més alguna qüestió estratègica per al manteniment de la primacia d'aqueixos països.

Però també, en paral·lel amb el moviment d'uniformització cultural apareix a Occident un corrent que comença en Herder, el qual optarà pel "reconeixement de la diversitat [cultural] de camins que segueixen els distints pobles. Cada Nació té la seua pròpia cultura (*Volkgeist*), el seu propi destí, i en aqueixa diversitat radica quelcom específic de la humanitat"³¹⁶ encara que es reconeix la diversitat cultural com una característica humana, aquesta significa una mena de separació entre aquella minoria que aconsegueixen arribar a un punt d'excel·lència marcat d'una manera que al ser relativa a l'esperit no deixa de tindre una forta càrrega metafísica, si la cultura de cada poble és una característica del seu destí i de la seua humanitat, aquells que no arriben a aconseguir aqueix nivell de cultura, aquella <<arete>> que qualificava els ciutadans lliures, passaven automàticament a ser ciutadans menyspreables per no dir que la seua humanitat quedava posada en dubte. L'antropologia no podia quedar al marge d'aquesta investigació així que tot i reconèixer la diversitat cultural de la humanitat, no circumscriuen necessàriament la cultura a una nació i molt menys a un estat, la Cultura, en majúscules afectava al cent per cent de la humanitat, cas contrari no seria humana. Per a Paulo Freire³¹⁷, des de la perspectiva de la pedagogia de l'alliberament, la cultura és allò que fa l'home i aporta a la humanitat, és com l'empremta que deixa l'home sobre la terra al llarg de la seua història i que ens permet conèixer-lo; en aquest sentit seria cultura " l'artesanía que fan els artistes del poble [...] l'obra de un gran escultor, d'un gran pintor o d'un gran pensador. Cultura és tant la poesia realitzada per poetes lletrats com la poesia continguda en un cançoner popular" una visió poètica d'una humanitat bona per naturalesa però que de vegades també deixa empremtes de mort i destrucció.

315Ibidem.. 79

316Ibidem 79

317Freire P., *La educación como práctica de la libertad*, Siglo XXI, Mèxico ,1967, pàg. 105-107.

Edward Tylor definiria la cultura com “La cultura o civilització, en sentit etnogràfic ampli, és aquell tot complex que inclou el coneixement, les creences, l’art, la moral, el dret, els costums i qualssevol altres hàbits i capacitats adquirits per l’home en tant que membre de la societat”³¹⁸ . De tal manera que la cultura és general, perquè afecta a tots els éssers humans, és genèrica, perquè replega totes les manifestacions i generadora perquè inclou totes les activitats. Aquesta definició apunta clarament cap al relativisme cultural, però també obri la porta a considerar que les religions, com a manifestació humana que genera activitats també és cultura.

Per la seua banda els neo-evolucionistes, com ara Roy Rapport o Jesús Mosterin negaran el fet que la cultura siga una circumstància exclusivament humana al·legant que els animals i en especial els animals superiors, com ara els primats, disposen de la seua pròpia cultura com un medi necessari de la seua evolució, de tal manera que Mosterin ens dirà que “La cultura no és un fenomen exclusivament humà” i més endavant explicarà la importància de la cultura per a espècies superiors, com ara els ximpanzés, els quals no poden viure sense ella, així els simis criats en captivitat quan volen ser reintroduïts en un ambient natural “...no sobreviuen. Els falta cultura”³¹⁹ Es podrà estar o no d’acord però aquesta postura recorda la importància vital de la cultura, tant per a la pervivència dels grups, com per a la supervivència dels individus.

No obstant la aportació de E. Taylor ens posa sobre avís que la comprensió de les cultures és un fet humà que pot ser estudiat, pels humans. En una de les seues observacions sobre la cultura diu “la situació de la cultura en les diverses societats de l’espècie humana, en la mesura que pot ser investigada segons principis generals, és un objecte apte per a l’estudi de les lleis del pensament i l’acció de l’home”³²⁰ Si ajuntem les dos perspectives podrem concloure que entre la cultura animal i la cultura humana, de la qual estem tractant, hi ha una similitud en tant que nosaltres som una espècie animal, i és la necessitat vital d’estar incardinats en una cultura i per tant , en alguns casos, ens dirà Kymlicka, caldrà plantejar la possibilitat de l’existència de drets col·lectius amb una espècie de discriminació positiva per a “aconseguir remeiar situacions històriques de

318Tylor, Edward B., “la ciencia de la cultura”, Kahn, J.S. (comp.), *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona, 1975 ,p. 29-46.

319Mosterin, Jesús, ¡ *Vivan los animales!* , Debate, Barcelona, 1988, pàg. 146- 152.

320Tylor, Edward B., “La ciencia de la cultura”, Op. cit, p.p.28-30.

desavantatge”.³²¹ Però solament l'ésser humà es capaç de reflexionar, estudiar i fins i tot redirigir la seua cultura per la voluntat pròpia desenvolupada de manera col·lectiva i publicada per a la resta de grups humans. Per això la cultura necessita, per a poder ser així considerada, de l'estudi, la reflexió o, parafrasejant Habermas, del raciocini d'un públic.

Adela Cortina elabora una definició que en certa manera replegaria des del meu punt de vista allò essencial de totes les definicions anteriors, aquesta autora entén per cultura “el conjunt de pautes de pensament i de conducta que dirigeixen i organitzen les activitats i produccions materials i mentals d'un poble en el seu intent d'adaptar el medi en el qual viu a les seues necessitats , i que pot diferenciar-lo de qualsevol altre”³²² Jo afegiria també les produccions espirituals d'un poble, en aquest sentit Ricoeur aporta algunes perspectives que ens aproximen a la comprensió de la cultura com alguna cosa que naix de la psicologia dels pobles i que al meu parer ens dóna una pista sobre la connexió de la cultura amb la religió.

Una comprensió psicològica de la cultura

Paul Ricoeur, s'interna en el món del psicoanàlisi freudià i observa la cultura com un espai ,on la persona moguda principalment per la força del desig, es debat en una forta tensió entre l'amor i la mort, així “ entre Eros i la Mort, la cultura figurarà com el més vast teatre en aquesta lluita de gegants”³²³

Per a Ricoeur, tot el que hem dit sobre la cultura s'organitza en tres nivells de profunditat: Nivell dels 'instruments' que serien els medis i les mediacions pels quals una comunitat pot adquirir o crear nous béns. Podem identificar aquest nivell amb el de la ciència i la tecnologia. Les seues manifestacions són fàcilment transmissibles entre cultures i fins i tot permeten un intercanvi cultural més dinàmic.

Nivell de les 'institucions', aquest nivell te a veure amb la manera normativa de relacionar-se i resoldre el conflictes dins d'una mateixa cultura.

Nivell 'ètic - simbòlic ' substància mateixa de la cultura d'una col·lectivitat. També en podem descobrir tres nivells en aquest punt:

- ♦ Les costums, allò que adquireix carta de naturalesa pròpia de la idiosincràsia d'una

321Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1995, pàg. 17.

322Cortina, Adela, *Ciudadanos del Mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza editorial, Madrid, 2005, pàg. 188.

323Ricoeur, Paul, *Freud. Una interpretación de la cultura*, Editorial siglo XXI España, Madrid, 1970, Pg. 136.

cultura

- ◆ Les tradicions, que son la memòria viva de la comunitat
- ◆ Al fons del tot trobem, com a nucli decisiu, el conjunt d'imatges i símbols mitjançant els quals un grup humà expressa la seva adaptació a la realitat, als altres i a la història afirmant d'aqueixa manera la seua pròpia existència i valor. Apareix ací la visió del món. La visió d'allò sagrat, els sistemes de valors, la relació amb la naturalesa, la concepció del temps...

Es podria parlar en aquest sentit del nucli ètic – mític, a l'hora moral i imaginatiu que encarna l'últim poder creador del grup. Es en aquest nivell de profunditat on la diversitat de les cultures (civilitzacions) és més profund. Es podria dir que cada grup històric té un 'ethos', una singularitat ètica , que és un poder de creació lligat a la tradició, a una memòria, a un arrelament arcaic. Ací es on trobarem sens dubte el cor de la cultura³²⁴.

Convé que parem atenció a aquest últim nivell perquè és on entra en diàleg amb la religió , més endavant intentarem esbrinar la relació amb ella.

Constitució multicultural de la humanitat

Ampliant els raonaments anteriors direm amb Geertz, que som animals que ens contemplem com a humans gràcies a la cultura, "... la cultura subministra el vincle entre el que els hòmens són intrínsecament capaços d'arribar a ser, i el que realment arriben a ser u per u [...] Arribar a ser humà és arribar a ser un individu, i arribem a ser individus guiats per esquemes culturals, per sistemes de significació històricament creats, en virtut dels quals formem, ordenem, sustentem i dirigim les nostres vides"³²⁵ . Això vol dir que la cultura es una part constitutiva de la humanitat i un dels trets d'identitat que més ens diferencia de la resta d'espècies del planeta. La cultura no és alguna cosa individual, es construeix i manifesta socialment, està feta pels individus de l'espècie però adquireix carta de naturalesa quan un grup humà accepta les seues maneres de fer les coses. No podríem parlar d'una cultura de la humanitat, en sentit estricte, si les seues manifestacions no estan assumides socialment per tota ella, i tampoc podríem parlar, en sentit estricte, de cultura d'un grup humà més que d'allò que aqueix grup humà assumeix totalment per tots els seus components, la qual cosa es ben difícil atès el component d'autonomia que acompanya la vida humana. No obstant , per parlar de cultura humana,

324 Ricoeur, Paul, *Lectures I* , Seuil, París, 1991, Pp.241-249.

325 Geertz, Clifford, *La interpretació de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1988, pp 42-59.

o d'un grup humà, no cal que tots actuen exactament igual ni perceben el món d'una manera uniforme, es a dir, si tenim en compte que els éssers vius tenen una component de comportament autònoma que els permet variar els seus comportaments per adaptar-se millor a les circumstàncies vitals, podríem dir que la cultura de la humanitat es compon de les manifestacions culturals que es donen en els distints grups humans. Pel mateix motiu podem parlar de cultura grupal davant d'aquelles manifestacions que es donen majoritàriament al si d'una comunitat. Podem parlar doncs de cultures diferents associades a agrupacions humanes diferenciades. Atesa l'evident diversitat de cultures, podem dir que l'ésser humà és un ser multicultural i en conseqüència direm també que la humanitat es multicultural.

La multiculturalitat, per tant, no és un problema, sinó una conseqüència de la condició humana que adquireix la categoria de problema quan entren en conflicte dos manifestacions culturals dins de l'espai públic d'un mateix territori. La amplitud d'àmbit dels grups humans que s'adona en la globalització afavoreix la presència de cultures dins d'un mateix territori i per tant, facilita l'aparició de conflictes multiculturals. La proposta, per tal d'evitar conflictes que fins i tot poden derivar en posicions intolerants i xenòfobes que porten les societats a la guerra, podem trobar-la entre les propostes de Walzer, en què s'advoca per regular la multiculturalitat per tal d'evitar excessos i dinamitzar potencialitats³²⁶ Per la seua part Kymlicka ens recorda que el multiculturalisme "provoca situacions de conflicte de difícil superació que fan perillar la pau en molts llocs del planeta". La pau necessita, entre altres coses resoldre les qüestions relatives als drets de les minories³²⁷. Per tant podem esbrinar que la qüestió consisteix en establir una relació justa entre les comunitats assentades de manera majoritària en un territori i les comunitats minoritàries estiguen o no assentades des de fa molt temps.

Davant l'aparició de diferents cultures, en un mateix territori, les societats opten per situacions diverses en la manera d'acceptar el fet multicultural, el panorama varia entre les societats més etnocèntriques i les més obertes i acollidores 'imaginables', i dic imaginables perquè a l'hora de la veritat es dona una tendència major a l'etnocentrisme, incloent-hi l'hipotètic relativisme de les societats occidentals, tolerants i obertes a les manifestacions pròpies però totalment intolerants enfront d'aquelles considerades alienes

326 Walzer, Michael, *Guerras justas e injustas: un razonamiento moral con ejemplos históricos*, Paidós, Barcelona, 2001.

327 Kymlicka W., Op. cit. pàg. 18.

o antigues. Seguint Etxeberria³²⁸ podem classificar les diferents posicions en ordre a l'acceptació de la diversitat cultural, així podem parlar de : *Raci(al)isme* i xenofòbia, la més restrictiva alhora de relacionar-se amb els altres. *Assimilacionisme*. Integració. Multiculturalisme. Interculturalisme que seria la més oberta al mestissatge i alhora possiblement la més relativista. Encara Etxeberria, possiblement per a posar límits al relativisme presenta la proposta de la transculturalitat. Aquesta proposta entén que els drets comunitaris ho són en tant que corresponen a una comunitat de persones que així ho expressen, són drets que les persones gaudeixen en comunitat però que no poden imposar-se a la persona per damunt dels drets humans. Per això cal que la justificació d'una determinada conducta en base a un dret col·lectiu estiga avalada pel respecte dels drets humans. La transculturalitat, per tant, reconeix l'existència de conductes col·lectives sempre i quan el individu estiguen protegits per un marc jurídic de rang superior que podrien ser les constitucions i totes elles, a més, caldria que compliren els drets humans fet que aquests aspiren a la universalitat.

Uns drets que Will Kymlica, atenent les minories culturals, concreta en diferents nivells d'autonomia que poden anar segons els casos, des del reconeixement de determinats drets a les diferents cultures que hi conviuen, drets *poliètnics*, amb representació en els parlaments, fins drets a l'autogovern de les minories, a les quals se'ls reconeix un cert nivell de sobirania³²⁹

Per altra banda, seguint Charles Taylor, encara haurem d'incidir en l'aspecte del reconeixement de les diferències culturals en convivència, un aspecte que pot xocar amb alguns pressupostos liberals, "cecs a la diferència" que tenen una visió estreta de la igualtat entre ciutadans, per a Taylor és més important entendre aquest aspecte com igualació, la qual permet l'actualització constant del contracte social i açò només es pot fer des d'una política sensible a les diferències. La ceguera a la diferència ha generat "les formes més terribles de tirania homogeneïtzante"³³⁰.

Religió i cultura

També sobre aquest punt hi ha una extensa bibliografia, jo em vaig a quedar amb aquells aspectes imprescindibles per a comprendre la relació, les interaccions i els paral·lelismes

328 Etxeberria, X, *Sociedades Multiculturales*, Ediciones Mensajero, Bilbao, 2004.

329 Kymlica (1995) Op. cit.

330 Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Fondo de cultura económica, México, 1993, pàg. 75-78.

entre la religió i la cultura des de paràmetres humanístics, com ara la filosofia de la religió, la història, l'antropologia i la teologia entre altres.

Sobre la religió

Abans de seguir aprofundint en els aspectes multiculturals de la religió, caldria realitzar una reflexió sobre el fet religiós i la seua relació amb el fet cultural.

Un estudi del fet religiós que supere la mera descripció comparativa de religions que apareix a Europa en el segle XVII com una més de les conseqüències de la racionalització europea que és donà durant el període de la il·lustració i que segons Martín Velasco, serà l'obra de Kant *La religió dins dels límits de la mera raó* “el resum i cim de totes les interpretacions (d'aquest període)”³³¹ Fruit del pensament racionalista la religió és considerada originada a partir “de la por i l'admiració davant de les realitats naturals, la ignorància i l'astúcia de la classe sacerdotal [per a concloure] en l'establiment d'una religió natural o de la raó, el contingut de la qual es redueix a [...]l'afirmació de l'existència d'un ser suprem i a la pràctica d'una moral fonamentada en la raó de l'home...”³³² Durant tot el segle XIX seran molts els estudiosos que abundaran en l'estudi del fet religiós produint-se una gran quantitat de estudis, informacions i documentacions des de camps tan diversos com ara la història, la filosofia, la psicologia i l'antropologia, donant lloc al naixement de la ciència de les religions; fruit d'aquests estudis Martín Velasco extrau cinc conclusions:

- a) La religió és un fet humà complex en el qual la seua essència “no l'esgoten els elements racionals per importants que siguin”.
- b) El fet religiós està present “en totes les àrees i en tots els estrats culturals de la història humana”
- c) El naixement de diferents disciplines amb contingut substantiu dins de l'anomenada ciència o història de les religions “que ha influït, a més, de manera positiva i enriquidora sobre les consideracions tradicionals de la religió, es a dir, la teologia i la filosofia, [...] on els seus cultivadors s'han deixat instruir pels seus resultats.
- d) L'abundància d'estudis de tota mena produït per les distintes disciplines “ha desterrat del camp de la ciència una sèrie de principis [que al principi d'aquests estudis] passaven per evidències científiques” com ara la importància de la por en la seua gènesi, o la confusió de sentiments davant d'allò que es mostra misteriós davant de l'home i que

331Martín Velasco, J. *Filosofía de la religión*, Revista d'Occidente, Madrid, 1973, Pg. 23.

332Ibídem pàg. 33.

aquest percepció com superior a ell i d'un ordre supranatural.

e) La religió està present en el desenvolupament de la història del ser humà i de la seua auto-comprensió des del primer moment de la humanitat. Avui en dia no es pot sostindre's seriosament "l'existència d'un estadi arreligiós de la humanitat" encara que alguns científics marxistes així ho vulguen significar, "l'existència d'un primer període arreligiós de la humanitat no és confirmada per prova alguna realment científica" ³³³La qual cosa ens fa pensar que de la mateixa manera que l'ésser humà està preparat de manera natural per a l'ús de la raó, també de manera natural podem dir que està dotat de predisposició per a l'experiència religiosa.

La religió i Occident

En altra part d'aquest treball hem parlat de la presència conflictiva de la religió en l'espai públic, en el món occidental, segons Martín Velasco, estem "acostumats a una distinció, que en alguns casos arriba a la separació entre l'orde ètic i l'orde religiós" ³³⁴ Encara que el fenomen de la secularització és manifesta de diferent manera en Amèrica que en Europa, podem observar elements comuns a Occident que caracteritzen la manera en la qual la gent es relaciona amb el fenomen religiós, podem detectar distintes raons que justifiquen el procés de separació referida. En efecte, a causa dels abusos de la utilització de la religió i del nom de Déu per a implantar el poder de les monarquies absolutes a Europa, que desembocà en el funest període de les guerres de religió, es va produir un moviment de pensament sobre Déu i sobre el paper repressor de les religions.

La il·lustració en un primer moment es dedicà a repensar Déu, un déu que es va definint com una justificació del actuar del home, que no intervé en la seua vida i que replega moltes qualitats de la visió clàssica grega. Poc a poc es va llevant rellevància a la religió cristiana en general i catòlica en particular en definir el bé i el mal fruit de la interpretació de la voluntat divina continguda en la revelació, només la raó ens pot apropar a aqueix déu il·lustrat. La revolució francesa va mes enllà i crea un nou sistema religiós, la religió de l'estat basada en una mena de religió natural. Qualsevol referència a la religió es retirada de l'estat; a temps nous, calendari i religió nova.

La restauració torna a una visió de la religió que done legitimat al poder reial però serà al llarg del segle XIX on la religió, en especial les religions judeocristianes, i el món de les

333Ibidem. 41-42.

334Ibidem. 145.

creences en general rebran el pitjor colp. Basant-se en les teories de pensadors com ara: Feuerbach, per al qual la religió i Déu son pura il·lusió fruit de la frustració i el desig d'un món millor; o Marx que afegirà allò de ser l'opi del poble i que la religió serà per a ell una rèmor per al desenvolupament³³⁵ de la història i per l'avanç de la voluntat transformadora del proletariat; per altra banda Nietzsche carregarà contra la religió cristiana amb gran menyspreu, com la gran negació de la vida i la transformació dels homes en ramat d'ovelles; mentre Freud veurà en la religió una mena de gran neurosi, un instrument de repressió de la naturalesa humana. A més a més, antropòlegs, literats i humanistes en general passaran a construir un món on la religió i Déu siguen una cosa del passat que deu estar retirat de la presència pública i tolerat només en aqueix calaix de sastre que la modernitat liberal anomena espai privat³³⁶. La laïcitat esdevé com la religió del moment, l'estat decideix sobre que es pot o no manifestar en públic³³⁷, en nom de la llibertat d'expressió es pot ridiculitzar, quan no criminalitzar o enfrontar, els seguidors de Mahoma o Jesucrist, utilitzant tota la pressió mediàtica a l'abast i fent caricatura d'allò que és sagrat per a molta gent.

De resultes de tot açò, la societat occidental es caracteritza per una desconfiança total cap a tota mena d'autoritat o poder que no oferisca un benefici immediat o a curt termini. Així, la immanència Il·lustrada, la manca de transcendència de les societats modernes dona lloc a societats intrascendents, positivistes i utilitaristes que aspiren a un benestar individual total i immediat, gairebé imaginari, i possiblement impossible per a tot el gènere humà. La fe de la societat occidental moderna creu en un benestar que es podrà aconseguir gràcies al desenvolupament de la ciència i la tècnica, aquesta és en definitiva la religió d'Occident que es revesteix de laïcisme i llibertat.

No hauríem d'acabar aquest punt amb la sensació que les societats liberals son per sé

335Podem dir que Marx rebutja la religió, encara que la seua visió, de la història i del proletariat, recorda bastant les sagues religioses.

336L'espai privat no deixa de ser un lloc on l'ésser humà viu en estat de naturalesa. Un lloc, per tant, on és permès qualsevol manifestació humana i que permet tant les expressions màximes de bondat i bellesa com les més brutals i dolentes manifestacions animals i irracionals en tant que és mantinguen dins d'aqueixa illa que anomenem espai privat. Així l'espai privat per alguns és l'ostracisme i menyspreu de la seua humanitat i per altres el lloc del seu paradís individual i immanent on una de les millors expressions són els paradisos fiscals. Pels poderosos la privacitat és un espai d'impunitat que permet la maquinació per reduir mes l'espai privat dels altres utilitzant el seu poder per a controlar la màquina de protecció d'aqueixes reserves d'espai privat individual que són els estats lliberals.

337Així als països moderns, com ara França, pot passar que a una escola no és pot anar amb un símbol religiós visible, pel prejudici paternalista de considerar que és una obligació imposada, mentre és pot permetre d'altres manifestacions tan religioses, com ara, portar samarretes amb símbols satànics i fins i tot pròxims a l'estètica neonazi perquè suposadament és fa d'es d'un àmbit de més llibertat

malvades i que en la història s'han donat altres societats millors; possiblement en aquest moment el desenvolupament social i el benestar d'Occident és el millor que s'ha donat en la història. La societat occidental malgrat l'individualisme i el curt termini permet també que es manifeste el bo i millor de l'ésser humà, no es tracta de dir no al liberalisme sinó de superar-lo dialècticament per aprofitar allò que ens permet avançar com a comunitat solidària de éssers humans. El que estem intentant es donar a conèixer la realitat religiosa d'Occident, que fa del laïcisme i la neutralitat religiosa una nova mena de religió de l'estat. Martín Velasco extraurà d'aquesta actitud, de separació entre Ètica, com a la manera de comportar-se en el món de la vida, i Religió com a sistema de creences privades; dos conseqüències: “una progressiva secularització de la moral, que ha portat a una fonamentació autònoma de la mateixa. Però també ha contribuït en aquest sentit a la presa de consciència, de l'home religiós, sobre l'especificitat de la seua actitud en reacció contra les reduccions de la mateixa a una religió natural que en molts casos es confonia amb l'Ètica”³³⁸

Per últim, a Occident cada vegada apareixen més veus que com Taylor intenten “compaginar religió i moral en la vida moderna” veient en ella una font moral, que seguint Conill “pot contribuir a superar l'era 'epistemològica', es a dir el naturalisme i el positivisme”³³⁹

La religió i orient

Ja Montesquieu en *les cartes perses*³⁴⁰ llança una mirada crítica de la religió cristiana occidental emprant com excusa una suposada superioritat moral i espiritual que prové de l'orient. El mètode de criticar la pròpia societat ridiculitzant-la des de suposades crítiques d'altres societats, a sigut un recurs literari de la nostra història. Occident rebutja la seua pròpia tradició, la qual sent com una opressió i per altra banda utilitza la visió occidental sobre altres tradicions per a criticar la pròpia. Així una societat en la qual es rebutja, moltes vegades per prejudicis i aparences externes, la pròpia religió pot veure en les

338 *Ibidem*. 145.

339 Conill, J., *Ètica hermenèutica*, Op. cit. pàg. 258.

340 *Les Cartes perses* és una novel·la l'epistolar satírica escrita per Montesquieu, al voltant de l'any 1717. És un llibre irònic, d'extensió breu però contingut profund, on per mitjà de la mirada pseudoriental dels seus protagonistes és critiquen els usos i costums occidentals, recorrent en ocasions a l'humor negre i ridiculitzant constantment a la cort francesa. La novel·la comença quan Uzbek, polític i pensador persa, és veu obligat a fugir del seu país després de denunciar una sèrie d'afers a la cort d'Isfahan. El viatge és realitzat en deu etapes a través de l'Iran, Armènia, Turquia, Itàlia i França acabant la narració després de cent seixanta i una cartes intercanviades pels protagonistes en les quals és toquen tres tems principals: La religió, la moral i la política.

religions orientals una superioritat moral i espiritual. Morin en *pensar Europa*³⁴¹ pronostica en el darrer capítol del seu llibre que en el futur la societat occidental estarà fonamentada espiritualment entre un individualisme de vegades nihilista i altres vegades Budista.

La societat occidental continua fent el mateix, a través dels medis de comunicació, el cinema, la música..., utilitza la imatge del Dalai Lama no com a mestre de la compassió o com una persona en procés de la il·luminació sinó les mes vegades com a líder polític en l'exili resistent a l'estat comunista xinés. De les religions orientals el que arriba a Occident es el seu caràcter individualista, s'exalta el budisme sobre l'hinduisme per ser una religió sense Déu, la religió Zen es una religió d'èxit en Hollywood perquè permet l'auto-realització personal, el ioga es banalitza com una teràpia de control físic i mental mentre alguns gurús fan el seu agost venent llibres o cursos d'accés a la il·luminació. Les religions orientals són segurament molt més que la caricatura que es presenta des d'Occident. Les religions orientals podem entendre-les com filosofies mil·lenàries de respecte a la tradició rebuda i a la pràctica d'unes normes morals i físiques a través de les quals la divinitat, que és inabastable per a un humà, es pot transformar en el destí de tots una vegada hi arribem a parar el cicle de les transmigracions o reencarnacions i formem part i siguem a l'hora la unitat universal. No son religions immanents, presenten una visió de transcendència encara que diferent a la transcendència de les religions del llibre. També s'afirma que son filosofies sense Déu, però tant a la Xina com al Japó les religions orientals han servit també per exaltar i legitimar la figura i la vida dels emperadors com a 'fills del cel'.

En Occident l'actitud crítica davant de la religió ha servit per a despertar en els europeus religiosos la necessitat de repensar i revisar la seua fe i la seua praxis religiosa, d'ací els moviments ecumènics com ara el Vaticà II o l'experiència de Taizè i l'interès pel diàleg interreligiós. A l'orient caldrà que les seues societats facen el procés que estimen adient per aconseguir un diàleg entre les societats i les seues realitats religioses. No obstant des de finals del segle XIX hi ha un moviment de filòsofs orientals, com ara Nishida Kitaró, Hatano Seiichi, Masao Abe, citats per Gómez Caffarena i J.M. Mardones en la seua obra sobre materials per una filosofia de la religió, els quals intenten una aproximació entre les filosofies Budista i Cristiana trobant un punt de connexió en la "*Kenos*", el buidament necessari, per al cristià, per a poder ser omplit per Déu. En el buidament podem trobar un paral·lelisme amb la filosofia oriental i la seua visió de Buit Absolut com a realitat última

³⁴¹Morin, Edgar, *Pensar Europa*, Gedisa, Barcelona, 1988.

equivalent al Déu Cristià. El moviment atribuït a Nishida i que reflecteix un intent d'aproximació de les filosofies oriental i occidental, no cal veure-lo com "el pensament d'un monjo budista fent filosofia, ni el d'un teòleg cristià intentant dialogar amb una altra cultura"³⁴² en ell podem veure una de les peculiaritats de la religió en orient la qual es troba moltes vegades en un "encreuament entre filosofia i religió" és difícil distingir si alhora de parlar de religió en orient, no estarem parlant de filosofia o viceversa. En efecte el mètode racional de la filosofia oriental, en especial la budista, difereix de la occidental en què fa un ús de la raó més contemplatiu, fins i tot al davant de realitats clarament immanents, com ara l'educació o el govern en el confucianisme; una manera d'enfocar els problemes en la contemplació de la seua completeness, la qual cosa entronca també amb el panteisme. En Nishida és dona "un esforç per articular filosòficament una experiència religiosa que encara que té influències Budistes està oberta a influències Cristianes"³⁴³ Una obertura al diàleg des de la pròpia negació, una autonegació per a "convergir i superar-se en El No-res Absolut (o el Buit Absolut)" el pensament de Nishida suposa un repte als "occidentals a presentar una major radicalitat d'auto-negació per a participar en el diàleg (filosòfic-religiós)"³⁴⁴

Relació entre cultura i religió

L'actitud religiosa

« La fenomenologia de la religió ha sabut veure l'experiència religiosa com a última, originària i irreductible »³⁴⁵ Des d'aquesta perspectiva, encara que Gràcia relaciona ètica i religió també podem veure en aquestes una relació amb la cultura, sembla que per a aquest autor hi ha una autonomia entre moral i religió que podríem entendre també com autonomia entre cultura i religió. No obstant això, entre elles es dona en la pràctica una relació bastant íntima. Per establir la relació entre cultura, moral i religió cal veure la relació entre experiència, actitud i conducta religiosa. Martín Velasco prefereix l'ús d'actitud com a generadora de conductes, es a dir manifestacions exteriors de les persones religioses; però també l'actitud és conseqüència d'una sèrie d'experiències religioses, les quals es desenvolupen en el nivell psíquic de la persona. Per a veure la

342Gómez Caffarena, José i Mardones Martínez, José M^a, *Cuestiones epistemológicas: materiales para una filosofía de la religión*, Barcelona, 1992, pp 137, 147.

343Ibidem. Pg. 137.

344Ibidem. 147.

345Gràcia, Diego, *Como Arqueros al blanco. Estudios de bioética*. Triacastela, Madrid, 2004, pg.142.

relació entre religió i cultura sembla més adient usar el terme “actitud”; per a M. Velasco “amb el terme d'actitud religiosa volem referir-nos a la disposició fonamental creada en el subjecte per l'aparició del Misteri, disposició que s'expressa en l'experiència, en la conducta i en els diferents actes concrets que sorgeixen d'ella ...”³⁴⁶ Si recordem la definició de Cultura donada per Edwar Tylor, replegada en punts anteriors, podem dir que aquesta té a veure amb la manera de viure d'una societat, és a dir l'actitud que els membres d'una societat adopten davant del fet de compartir i construir una vida en comú, això necessàriament ompli la vida d'experiències i de conductes dels individus que tenen a veure amb la moral i també amb la religió. Podem parlar, per tant, d'actituds morals però també podem parlar d'actituds religioses, atès que el fet religiós és un “fet humà específic”³⁴⁷ i en conseqüència les experiències generadores d'una actitud religiosa i “la conducta o actes concrets que sorgeixen d'ella [que també] els qualifiquem de religiosos” estan connectats amb la cultura i amb la moral pel caràcter unitari del subjecte; de tal manera que “ esta forma general de reacció (la actitud religiosa) no es dona en cap subjecte més que expressada en múltiples actes concrets situats en els diferents nivells de l'existència”³⁴⁸

L'experiència religiosa més primària seria la manifestació del sagrat, 'hierofania'. Quan la cosa que se'm dona la atribuïsc a una intel·ligència superior, una cosa inexplicable que se'm mostra com divinitat estaria davant d'una 'teofania' i si el fenomen se'm manifesta com a força estaria davant d'una 'kratofania' . Les katofanies, produeixen sensació de temor i veneració, són hierofanies que porten de manera adjunta una altra cosa, el temor. Davant el temor apareix el tabú com a principi genètic de la moral, la por fa néixer dins meu una necessitat d'actuar perquè això que em preocupa no es torne contra mi. Les “hierofanies” també son font d'expressions culturals que omplen d'elements simbòlics la cultura que es relaciona amb una determinada religió i que permeten conjurar els perills o circumstàncies negatives que es temen i exalçar les bondats que s'endevenen en el fenomen. Per altra banda les teofanies , són manifestacions de Déu, moments de trobada especials on es percep el do o la gràcia. Les teofanies son fenòmens que també influeixen en el món simbòlic de les cultures.

El temor de Déu, es pot entendre en el sentit no tant de por a Déu sinó por a que em falte

346Martín Velasco, Op.cit. pg.125

347Ibidem. pàg. 185

348Martín Velasco Op.cit. Pg 136

la seva misericòrdia, la seua presència; per a l'ésser religiós la manca de Déu és tan greu com la manca de l'aire, és, com diu sant Joan de la Creu, una 'nit fosca de l'ànima'; hi ha, per tant, en el creient i en molts éssers humans, una necessitat de Déu, o dit d'una altra manera de l'Absolut, d'allò que intuïm que està al darrere del Misteri. Necessitat que podem agrupar en tres categories, encara que es puguen donar, les tres, en major o menor grau, en el mateix individu:

Per al creient, i sobretot per al místic, és una necessitat vital inexplicable, és el subjecte per excel·lència de l'actitud religiosa i objecte de l'estudi del fenomen religiós al qual ens referim normalment com a home religiós.

No obstant això, el fenomen religiós és un fenomen social "l'arrel del caràcter social de la religió és, segons Martín Velasco, l'arrel mateixa de l'actitud religiosa" i encara que en Occident es viu de manera individual la reacció amb la presència del Misteri sembla bastant evident com diu Marret que "primària i immediatament el subjecte i, dit d'una altra manera, el posseïdor de l'experiència religiosa és la comunitat religiosa i no l'individu" de manera similar a com l'individu descobreix el llenguatge i el fa propi, encara que aquest, el llenguatge, pertany a una comunitat. De la mateixa manera la religió té caràcter de construcció social per la relació del subjecte amb el Misteri, tal com diu M. Velasco "Quan aquesta relació (amb el misteri) s'expressa i la seua expressió es troba amb totes les expressions que d'ella donen altres subjectes, entre tots els subjectes afectats per aqueixa mateixa relació, aquesta o, millor el seu terme, crea un llaç de connexió més fort que el que puga establir qualsevol forma de de relació humana"³⁴⁹ Caldrà subratllar, per tant, l'aspecte de construcció realitzada per tots els subjectes implicats, una analogia clara en la construcció d'una ètica discursiva, una qüestió sobre la qual tornarem en una altra part d'aquest treball. Podem dir, per tant, que hi ha una construcció dialògica, per la confrontació de les experiències d'una religió dins d'un àmbit que necessàriament es fa públic. Les experiències de cada subjecte no poden ser, per pura raó sociològica, psicològica o antropològica exactament igual, es donen dins d'un àmbit cultural i per tant, afecten, influïxen o són afectades i influïdes, seguint M. Velasco, per altres actituds transcendents com ara la filosofia, l'ètica i l'estètica d'aqueixa comunitat. En tota comunitat podem observar diferents graus d'implicació en la cultura pròpia i això passa igual amb la religió, en les enquestes del CIS, observem un fenomen sobre les implicacions dels individus en la seua religió, un fenomen que es pot observar també amb

³⁴⁹Ibidem. pàg. 150.

més o menys intensitat en altres cultures i religions, pel qual en tota societat és dona un nombre de creients, a Espanya per exemple, com hem vist en altres apartats d'aquest treball, es donen xifres al voltant del 75% que es consideren a si mateix catòlics, mentre que aquest percentatge baixa considerablement, cap a un 25%, quan aquestos es classifiquen en practicants o no; la qual cosa ens parla de l'existència d'una classe de creients que podem anomenar creients culturals. Per al creient cultural, és a dir aquells que viuen o practiquen una religió de normes i signes, Déu és necessari, està relacionat amb la idea d'ordre, doncs sense ell la vida, en especial la vida social, és un caos, però també com el cas de J.A. Marina és també un signe de pertinença a una cultura o manera d'entendre la vida.

També dins d'aquesta categoria podem trobar altres creients que atesa la importància constitutiva del fet religiós confonen fe amb poder, l'ús de Déu és per a ells, l'ús de la força, és una possibilitat de manipular moltes voluntats, podem dir que és un pseudocreient o una mena de creient hipotètic

El fenomen religiós sembla un fenomen individual, ens relliguem amb allò que ens ve donat de manera individual, però l'ésser humà es un ser social, i per tant, la religió es transforma en una construcció col·lectiva i formal de l'actitud religiosa dins d'un àmbit social i cultural i per tant, ha de ser necessàriament públic o tindre voluntat de publicitat per trobar un públic amb qui comunicar-se i créixer.

Articulacions culturals

Tornant a la connexió de religió, cultura i civilització en el nucli del nivell ètic – simbòlic que hem vist en parlar de cultura; en aquell punt dèiem que la cultura era una articulació complexa de tres nivells: instrumental, institucional i ètic – simbòlic. Entre tots tres nivells hi ha una forta vinculació o un fort impacte que constitueix l'esdevenir cultural d'una civilització.

Segons Etxeberria ³⁵⁰ cal realitzar una sèrie d'observacions complementàries per a entendre la complexitat de l'articulació dels distints nivells. El nivell instrumental sembla més neutre però pot impactar fermament els altres; només cal recordar la influència de la tecnologia en l'evolució de la societat occidental o la introducció de determinades marques i maneres de vestir i menjar en cultures orientals provinents d'Occident. Per la seua banda el nivell institucional pot exercir poder sobre els altres dos nivells els quals

350Etxeberria, X. Op. cit. 31-33

poden condicionar la interpretació i evolució del simbòlic . El nivell ètic - simbòlic, és el que dóna elements de juí i fins i tot legitimació als altres nivells. Aquestes articulacions produeixen tensions de tota mena en totes les cultures, i en les relacions entre els individus de aqueixes cultures i freqüentment son causa també de tensió amb altres cultures amb les quals entren en contacte.

El procés cultural, per tant, esdevé dinàmic, una cultura és una realitat històrica, subjecta a evolució. Una evolució que no sempre es harmoniosa i que pot estar impulsada tant pels dissensos com per les bones relacions amb altres cultures.

Un dels codis excepcionals d'una cultura és la llengua, encara que en un món globalitzat, també podem tindre cultures que es manifesten amb llengües que els hi son alienes. La llengua i la cultura també s'impacten mútuament, no obstant això, no podem dir que llengua i cultura siguen la mateixa cosa, hi ha cultures que s'expressen en més d'una llengua (cas dels gitanos o de cultures sud-americanes) i per contra hi ha llengües que mantenen cultures diferents (cas de l'anglès, el xinés i fins i tot l'àrab).

Etxeberrya i en general els investigadors no paren atenció o passen de puntetes pel fet religiós. No obstant això, la religió i la cultura s'impacten mútuament, sembla que el nivell ètic – simbòlic siga un lloc privilegiat en l'encontre religió – cultura, però també ho és el nivell institucional. D'altra banda es cert que el nivell instrumental produeix forts impactes en els altres nivells però també pot ser impactat per la religió. Determinades investigacions científiques o la utilització d'eines com ara Internet poden estar influïts directa o indirectament pel fet religiós que aconsella o força a través dels altres nivells les condicions i límits de la utilització dels instruments.

Cal ací fer una reflexió sobre el que estem dient dels conceptes de cultura i de religió, parlem d'ells com si foren objectes tancats encara que el seu comportament es més semblant a organismes vius que van adaptant-se a les circumstàncies del moment. Entre les condicions d'existència de conceptes com ara cultura i religió hem de considerar com a necessari, encara que no siga suficient, l'existència d'individus que, amb distints graus d'adhesió, s'identifiquen amb els seus pressupostos, practiquen les seues prescripcions i participen en el procés de desenvolupament i expansió. Les cultures i les religions moren per carència d'individus que les integren o tal vegada podríem expressar-ho en termes més identitaris i dir que les cultures i religions deixen d'existir, com a tals, quan deixen de ser referències en la construcció de la identitat de algun grup humà. Podem dir doncs que

tant la cultura i la religió són com una mena d'organismes formats per individus que adquireixen, dins d'elles, l'estatut de membres. Cal advertir també que un mateix individu pot ser membre d'una cultura i a l'hora ser també membre d'una religió. Amb aquestes premisses podem establir distintes correspondències entre una i l'altra; podem establir dos classes de correspondència entre cultura i religió: unívoca i biunívoca.

La correspondència és unívoca quan una de les dos dóna suport a l'altra, es a dir quan tots els membres d'una, o una majoria significativa, assumeixen de manera natural una identificació total amb l'altra. Es la postura a la qual aspiren en general les religions: una religió que conforma una cultura la qual sense fissures transporta a la societat les prescripcions religioses, aquest es un ideal religiós. Els casos més paradigmàtics son les religions del llibre

La correspondència biunívoca és aquella que, de manera més freqüent, es dóna en les societats modernes. En aquesta relació es tendeix al diàleg fe – cultura, això vol dir que la religió impacta o influeix en la cultura però a l'hora la cultura també influeix en les actituds, expressions, manifestacions o renovacions (*aggiornamento*)³⁵¹ de les religions, fins i tot la cultura dota a les religions d'elements, com ara a la filosofia, la moral o l'art, que els serveixen per a la comprensió i explicació del fet religiós i en no poques ocasions entren en competència entre ells. En efecte, Martín Velasco ens mostra la complexitat del fenomen religiós, el qual està “traspasat per elements psicològics, sociològics i culturals [...] Però l'atenció a l'element <<interior>> que s'expressa en tots ells impedeix una explicació que els reduïska a aqueixos elements i fa va tot intent de comprensió exhaustiva d'allò religiós en el nivell purament científic”³⁵² Més endavant posarà en contacte i en certa competència a la filosofia, l'ètica i l'estètica, per la seua comuna “intenció d'absolut”. Tornem a trobar ací dit d'una altra manera la connexió d'allò cultural amb allò religiós en aqueix nivell de la cultura que qualificàvem com a nivell “Ètic-simbòlic”.

El problema, o la dificultat en la relació, entre religió i cultura apareix quan en aqueix nivell es pretén que filosofia, ètica i estètica, esgoten totes les possibilitat de “reconeixement

351 Traduirem *aggiornamento* com actualització o renovació. Un terme utilitzat pels papes Joan XXIII i Pau VI i que Joan Pau II en una carta de 1988 al aleshores cardenal Ratzinger prefecte de la fe, explicava de la següent manera “ una “renovació” d'aqueixa mateixa veritat (un *aggiornamento* com diu la famosa frase del Papa Joan XXIII)per a, acostar a la gran família humana en el món contemporani tant a la manera d'ensenyar la fe i la moral com les activitats apostòliques i pastorals de l'Església.” (font Catholic.net)

352 Martín Velasco. Op.cit. 172.

d'Absolut que dóna sentit últim a la vida i a l'acció humana". Una actitud, aquesta que es dóna en la cultura occidental i especialment la europea continental des de finals del segle XVIII i que veu en la religió "una etapa de l'esperit humà en el camí cap el seu ple desenvolupament, etapa que hauria de ser superada per aqueixes religions secularitzades que poden ser la moral i la fe filosòfica, l'art i la cultura"³⁵³ Ací M. Velasco replega una cita de Goethe que resumeix aqueixa postura "Qui posseeix ciència i cultura, té també religió. Qui no les posseeix, que tinga religió" uns versos aquests que sembla no són tan moderns com pareixen; atès que ja en les Sagrades Escripures es donen des de la religió respostes a aquesta pregunta en afirmar de moltes maneres que la saviesa de Déu és neciesa per als savis d'aquest món, fins i tot es lloa a aquell que no es refia de la saviesa dels hòmens i segueix la Llei del Senyor, fins el punt que l'evangelista posa en els llavis de Jesús " beneït sigues Pare que has mostrat aqueixes coses als pobres i als senzills i les has amagades als savis i poderosos".

Seguint amb M.Velasco ens adonarem que la pugna entre la postura exclusivament cultural i la religiosa són perfectament compatibles, perquè "la veritat (la seua recerca per la filosofia) suscita la raó de l'home i desperta en ell la necessitat de saber i la pregunta. El Bé (al qual tendeix la intenció ètica) reclama la llibertat de l'home i desperta en ell el sentit de l'obligació i la rectitud. La bellesa (cultivada per l'estètica) arranca de l'home els innumerables harmònics de l'emoció i desperta l'actitud de meravellar-se (jo diria més bé l'actitud de sorpresa i curiositat per anar més enllà del que a simple vista es veu)"³⁵⁴ Sembla evident que totes tres maneres d'enfrontar-se a la vida entren en l'interior de l'home, en aqueix fons de la cultura ètic-simbòlic, en el qual podem veure una correspondència amb allò que la metafísica clàssica coneix com les maneres transcendents del ser << *verum, bonum, pulchrum*>> i que M.Velasco apunta que aquestes relacions podrien plantejar-se en termes de relació amb el <<*sacrum*>> preguntant-nos si "aquest no hauria de ser considerat un nou transcendental o com la matriu de tots els altres"³⁵⁵ Deixant de banda la metafísica, podem entendre que si "els hòmens són raó, decisió moral i emoció estètica[...] És la persona[...]el centre que les realitza i les integra a totes" per tant, si com hem intentat establir, seguint M.Velasco, la importància de la religió, de l'actitud religiosa com la "manifestació constitutiva d'aquest

353Ibídem. 172.

354Ibídem. 182.

355Ibídem. 180, ací M.Velasco dóna una extensa bibliografia d'autors que plantegen la qüestió en aquests terme.

centre personal de cada home amb aqueix horitzó inabastable...”³⁵⁶ es pot comprendre la relació de l'actitud religiosa amb les altres tres dimensions, es a dir amb l'interior de la cultura. Això ens porta, no obstant, a un altre dilema: serà possible, atenent a aquestes relacions tal i com pretén Habermas, recuperar aqueixos continguts semàntics propis de la religió que apareixen, com una resta de contingut comunicatiu, en les societats postseculars, sense recórrer al llenguatge religiós, o dit d'una altra manera, serà possible prescindir totalment del llenguatge religiós en una acció comunicativa? Una qüestió en la qual no podem entrar ara però que ho farem més endavant.

Relació entre creients, cultura i societat

Del que hem dit abans, a manera de resum, podem deduir que en els membres de les religions es poden donar distintes postures en relació amb la cultura i la societat on estan immersos, les quals les podem agrupar de la següent manera:

- Creients
- Creients culturals
- Pseudocreients o creients hipotètics.
- Indiferents religiosos
- Antireligiosos o irreligiosos

No considere els ateus, perquè als efectes , l'ateu es una mena de creient en la no existència de Déu i dins dels ateus es poden donar d'una manera semblant les mateixes agrupacions.

De la relació entre les tres primeres classes amb la religió ja hem parlat abans. Respecte dels indiferents religiosos direm que no contempen la religió ni per apreciar-la ni per menysprear-la, ignoren el fet religiós, la qual cosa es percebuda pels creients com una mena de menyspreu; ja diu el refrany popular que “no hi ha més rebuig que no fer estima”.

Respecte les postures antireligioses direm que es manifesten constantment bel·ligerants i intolerants contra qualsevol forma d'ingerència, en la cultura i sobretot en la vida pública, d'allò que faça referència al fet religiós.

La relació amb la cultura i la societat de cada classe de postures creients presenta

³⁵⁶Ibidem 182.

distintes tendències que podem expressar de la següent manera:

Els creients son buscadors sincers de Déu o de la “realitat suprema” això comporta, segons M. Velasco, dos actituds fonamentals: Una actitud extàtica o de reconeixement per la qual “l'home ha de, literalment, descentrar-se, inaugurar una actitud extàtica de reconeixement de la superior dignitat, de l'absoluta supremacia del Misteri³⁵⁷” aquest no pot ser un objecte més de coneixement, és objecte de contemplació i reconeixement que transcendeix el subjecte. Una altra actitud del creient és l'actitud salvífica, derivada de la comprensió del Misteri com a Bé. “En l'actitud religiosa l'home busca una realització total, última i definitiva que li procura una felicitat absolutament perfecta”³⁵⁸ L'actitud religiosa s'expressa de diferents maneres però als efectes del nostre treball ens interessa el nivell de l'acció, així el “culte i el servei” són una de les primeres manifestacions les quals es realitzen en un espai i en uns moments que poden afectar i fins i tot condicionar el transcórrer de les societats i en segon lloc “el servei designa per a nosaltres l'acció humana no cùltica en quant determinada per la presència del Misteri i valorada en relació amb ell [la qual cosa implica també un lligam] amb l'obligació moral”³⁵⁹ en conseqüència els hòmens religiosos tendeixen a reclamar un espai públic per a l'espiritualitat i el contacte amb Déu o l'Absolut. Davant de la cultura i la societat solen mantenir una postura de denuncia de les derives materialistes, doncs les entenen com a contraries a la dignitat de la persona perquè separa l'ésser humà del seu destí de felicitat perpètua i perquè impedeixen a les noves generacions acostar-se al fet religiós amb llibertat. Plantegen diferents propostes per millorar les persones i les seues situacions oferint el seu treball i moltes vegades la seua vida, l'oració, la contemplació i la pràctica de les virtuts. El paper del creient en la societat seria semblant al del profeta o sacerdot, però no cal confondre'l amb l'integrista religiós . La seua presència sol ser humil i silenciosa i les seues exhortacions, quan es fan, van més en la línia de la proposició amorosa de la bondat de Déu i de dur una vida més espiritual allunyada de les passions per a aconseguir una millora constant de la humanitat. Un creient reconeix i respecta els creients d'altres religions amb els quals pot ser fins i tot capaç de treballar i de resar junts, si parla de Déu ho farà sempre per lloar-lo, difícilment intentarà imposar el seu camí ni

357Ibídem 127.

358Ibídem 131.

359Ibídem 145.

intentarà fer de Déu una cosa o una imatge. Així queda dit per Jesús, “qui no està contra nosaltres està amb nosaltres” o a l'Islam on és demana que el creient siga misericordiós i bàlsam per a tots. Les últimes doctrines papals, relatives a l'evangelització, fins i tot reconeixent que la fe és proposa , no s'imposa. En definitiva la relació de l'autèntic creient amb els altres serà sempre de proposta i la seua veritat serà avalada per un intent constant de coherència en el transcórrer de la seua vida.

El creient cultural o sociològic té una fe més difosa, les seues tendències cobreixen un ampli ventall de possibilitats. En aquest àmbit podem trobar un ventall de graus d'afecció molt diferents, així trobem el creient que no vol manifestar-se en públic, o que la seua creença està en un segon lloc davant de les veritats positives, tal com ve a manifestar José Antonio Marina en el seu llibre *Por qué soy cristiano*, fins al no creient que accepta l'àmbit cultural del cristianisme per diferents raons, és el cas de Compte Sponville en *La feliz desesperanza* on reivindica la creu com a símbol i admet la fidelitat a una tradició i una cultura com allò que queda quan s'acaba la fe. Dins dels creients culturals podem trobar, per tant, tendències que van des d'una postura acrítica davant de la seua pertinença, fins a postures més racionals que passen pel filtre de la raó el contingut de la creença. Pel creient cultural la religió sol ser una referència identitària, generalment més simbòlica que ètica. Sol ser amant o bon coneixedor de costums, tradicions i ritus, sol tenir una visió estereotipada de la pròpia religió i la considera com a part de la seua identitat. Davant de la seua relació amb els altres pot ser des d'un intolerant i un populista fins un intel·lectual respectuós i obert al diàleg pròxim en alguns casos a la pràctica del sincretisme religiós.

El pseudoreligiós, sol ser d'una classe a la qual la religió li va bé, es un instrument per aconseguir béns, poder, seguretat o un poc de tot això. Déu per a ells es font de legitimitat; Com per exemple, ser rei o dictador per la “gràcia de Deu”. El creient hipotètic pot comportar-se amb falsedat utilitzant la religió com a raó d'estat, en aquest sentit podem recordar al rei Enric IV de Navarra que digué allò de ‘París ben val una missa’. Per altra banda, podem trobar altre tipus de creient hipotètic el qual es pot considerar tan unit a Déu que es proposa a si mateix com a defensor de l'ortodòxia i es permet la confiança de ser l' intèrpret de la voluntat divina a la terra. Aquesta postura de creient, es tendent al fanatisme i a l'integrisme més conservador. Els integristes intentaran una identificació constant entre llengua, cultura i religió amb

societat, nació i estat; en aquest sentit podem recordar la pròpia experiència a Espanya en l'època de l'anomenat Nacionalcatolicisme durant el govern del general Franco. Podem dir que aquestes tendències se solen donar en tots els governs autoritaris en els quals la religió, fins i tot la religió d'Estat, té un pes sociològic important, només cal llegir a les hemerotèques els articles més recents al voltant de problemes en el món àrab, la Xina i el Tibet, l'Índia, Pakistan ..., l'objectiu d'aquesta tendència és controlar o sotmetre a la massa dels creients, en especial els culturals, utilitzant els privilegis i el poder. En moments de crisi l'integrista pot fer bandera de la religió com element identitari d'enfrontament, manipulant les emocions i sobretot la por. Per últim podem dir que els pseudocreients solen acompanyar l'ús de la religió d'estratègies paternalistes i populistes.

Les postures antireligioses solen ser l'altra cara de la moneda, enemics mortals de tot allò que puga sonar a expressió religiosa, siga aquesta pública o privada. El seu comportament sol ser tan fanàtic com el dels integristes, lligat a voluntat de domini i d'interpretació d'allò que és o no modern, democràtic o liberal. Les seues tendències van des de l'anticlericalisme més visceral fins el menyspreu actiu revestit moltes vegades d'intel·lectualitat.

Els indiferents religiosos serien als antireligiosos el mateix que els creients culturals als pseudocreients, es a dir no es planteja la religió en la seua vida, no els interessa.

Punts de conflicte

Les cultures no son monolítiques, encara que a nivell institucional s'intente elaborar una 'ortodòxia' cultural. Les cultures evolucionen tant per influències internes com externes. Podem dir que la cultura es va modelant en un diàleg a tres bandes entre l'individu, el grup i les institucions. Els grups culturals tenen relacions intergrupals i intragrups, no exemptes de tensions. En les postures religioses sembla raonable pensar que els elements més conflictius son aquells que he vingut en denominar pseudoreligiosos i antireligiosos, per una banda dificulten les relacions i per altra son bastants necessaris perquè detenen un cert domini sobre la comunitat de creients o de no creients.

En una societat multicultural on hi ha presència de diferents religions els conflictes relacionats amb el fet religiós podem dir que podran tindre també el caràcter de interreligiosos o intrareligiosos. Internament els conflictes es donen entre els grups que

detenen el poder i les postures més obertes, més heterodoxes, més irreligioses o més fanàtiques. A nivell interreligiós els conflictes se solen donar entre els distints grups integristes i fanàtics. A l'hora de plantejar la mediació i la resolució de conflictes necessitem uns referents ètics semblants als als que es donen en la relació intercultural.

Referents ètics per a la convivència multicultural i plurireligiosa

Charles Taylor ens presenta una anàlisi dels elements de juí que enfronten les diferents corrents liberals i que podem agrupar en dos tendències:

Els liberals processals que entenen la igualtat com a uniformitat dels ciutadans davant de la llei

Els liberals substantius que defenen que la igualtat no és incompatible amb la diferència i que inclús és desitjable la seua protecció des de les instàncies polítiques i judicials per a millorar la cohesió de l'estat social. Charles Taylor pareix decantar-se per aquest segon corrent en funció del necessari reconeixement entre ciutadans perquè la igualtat siga real³⁶⁰.

Seguint la línia del reconeixement Etxebarria planteja quatre grups de referents ètics³⁶¹ per a la gestió de les relacions multiculturals: no discriminació, tolerància, respecte i pluralisme.

No discriminació³⁶²

Podem entendre per discriminació, als efectes d'aquest treball " tot aquell comportament que atorga als individus concrets tracte desigual i menystingut en funció de les seues preferències. La discriminació pot ser de paraula o d'obra, la primera prepara o prevé la societat dominant sobre els individus d'un determinat grup al qual se li adjudica, a priori, unes característiques estereotipades en funció de les seues característiques racials, culturals, etc. La discriminació pressuposa : " 1) Dividir els humans en grups, establint jerarquies valoratives entre ells. 2) Que aquell que discriminem el reduïm a la seua condició de membre del grup"³⁶³ No es veu en els discriminats la seua condició de persona autònoma que, per tant, ha de ser considerada com un 'fi en sí'. En efecte, no discriminar suposa reconèixer la dignitat de la persona en tant que persona. En aquest

360 Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Fondo de cultura económica, 1993 México.

361 Etxebarria, X. Op. cit. 55 i següents

362 Ibídem. 56.

363 Ibídem. 56.

sentit per a Taylor que un ser humà es considere com a tal, depèn en gran part del reconeixement que se li atorgue. “El que jo descobrisca la meua pròpia identitat no significa que jo l’haja elaborada en l’aïllament, sinó que l’he negociada per mitjà del diàleg, en part obert, en part intern, amb els altres. Per això l’ideal d’identitat que es genera internament atribueix una nova importància al reconeixement. La meua pròpia identitat depèn, de forma crucial, de les meues relacions dialògiques amb els altres” ³⁶⁴

A nivell religiós es poden donar també discriminacions relacionades amb la conducta, moltes ortodòxies solen lligar la dignitat al compliment de determinats preceptes³⁶⁵ que per la naturalesa de la religió difícilment poden ser plenament democràtics. Aquests preceptes solen estar relacionat amb l’origen de la formació de la religió; presenten moltes dificultats per a la seua modificació o actualització.

Els preceptes religiosos han estat establerts de forma carismàtica, com una cosa bona en origen però al llarg del temps pesen com una llosa sobre el conjunt religiós i fins i tot es poden tornar en contra d’alguna part dels propis fidels o suposar una transgressió flagrant dels drets humans, com ara l’ablació del clítoris, les persecucions als apostates... . En les religions on existeixen autoritats visibles encara es pot donar algun nivell de diàleg global, tant extern com intern que permeta un cert nivell d’*aggiornamento*³⁶⁶. No obstant això, l’atomització de l’autoritat religiosa pot facilitar el diàleg i la promoció d’aquells grups religiosos més tolerants i més respectuosos.

El dret de no discriminació en matèria religiosa ha de remetre sempre a la “condició de persona [...] S’ha de fer una abstracció de la seua circumstància particular de tal manera que tractem els altres sense tindre en compte aqueixa particularitat”³⁶⁷ Fins i tot si l’exteriorització dels seus símbols externes fes palesa la seua característica diferencial.

Tolerància

Tolerar pot tindre un primer sentit en suportar, quan alguna cosa ens sembla dolenta i sabem que depèn de l’altre, apareix ací una primera accepció de tolerància que Etxeberria considera no aplicable a les distintes cultures i nosaltres podem també considerar no

364 Taylor Ch. *El multiculturalismo...* Op. cit. pg.55.

365 En una carta de Sant Pau, al Nou Testament de la Bíblia, és demana a les dones que per parlar públicament davant la comunitat deuen posar-se el vel, segueix sent un costum antiga dels pobles semítics que perduren fins els nostres dies en distints grups religiosos com ara a l’Islam

366 L’existència de jerarquia en l’Església catòlica i altres esglésies cristianes permet un cert diàleg, encara que bastant difícil atesa la tendència de les jerarquies al conservadorisme, no obstant això, els acords als quals és poden arribar són bastant fermes i universalitzables

367 Etxeberria Op. cit. 57

aplicable a les religions.

Una altra manera de tolerar seria la tolerància com a mal menor, es a dir que cal tolerar perquè de no fer-ho les conseqüències podrien ser pitjor³⁶⁸. La bona tolerància ètica passa per veure, com una conseqüència de la llibertat i producte de l'autonomia de l'altre, la legitimitat d'actes que poden ser vistos 'mal' per nosaltres; en el sentit més Kantian, la tolerància és una conseqüència de considerar els altres com "fins en si" .

La tolerància ha de ser fruit del "respecte degut a l'altre" i no pot ser un "passar de l'altre", per això cal establir un diàleg raonat i raonable per veure les diferències de criteri que es puguen donar entre uns grups i altres. La tolerància, no obstant això, no vol dir respectar qualsevol diferència, hi ha límits d'allò que és intolerable, per exemple no pot ser tolerable cap discriminació en base d'una determinada característica cultural.

Si parlem a nivell religiós també podem distingir la tolerància interreligiosa i la tolerància intrareligiosa. En el plànol interreligiós cal respectar tant el fenomen de la creença com el lligam entre membres de la religió; és contrari a la tolerància: el qüestionament des de fora del contingut de les creences, la repressió sense diàleg de les seues manifestacions públiques, la falta de consideració amb els majors d'una religió, que després d'anys de creença es poden trobar desorientats per comentaris malintencionats o burlescos i sobretot cal cuidar el respecte de les creences en l'àmbit dels xiquets, les escoles han de procurar que els xiquets de famílies creients no es troben menysvalorats per la resta de xiquets no creients i a l'inrevés.

La tolerància exigeix la generació d'un marc ètic que permeta als responsables de cuidar l'ortodòxia d'una religió manifestar les seues objeccions 'morals' a les lleis. Per contra han de ser responsables i no utilitzar la seua autoritat moral per fer campanya en favor d'aquella opció política que els ofereisca més avantatges. A més tota religió que pretenga influir moralment ha d'acceptar la crítica i qüestionament dels seus preceptes morals per part de la resta de la societat, sobretot d'aquelles normes morals que puguen ser causa d'opressió o discriminació intrareligiosa. En aquest sentit si entenem les religions com a col·lectius de persones unides per una creença, cal parar atenció sobre els límits externs i interns d'aquesta; en aquest sentit Kymlica ens parlarà dels drets col·lectius que en moltes situacions són la garantia de poder exercir i o desenrotllar els drets individuals de

³⁶⁸En aqueixa línia cal esmentar l'evolució del concepte de tolerància religiosa nascut durant les guerres de religió a Europa i que és va consolidar en la pau de Westfàlia. L'objecte de la tolerància no era tant el reconeixement de les característiques i els possibles valors de la religió sinó tallar la sagnia de la guerra i establir un equilibri de poders

determinades persones, lligades de distinta manera a alguns grups humans; aquests drets han de tindre una “protecció externa” en base a la qual es puguen tolerar algunes pràctiques, relacionades amb la indumentària o la prohibició de determinats aliments, però caldrà establir unes “restriccions internes” per tal que aquestes pràctiques no suposen el menyscabament de la integritat física i psicològica de les persones³⁶⁹. Encara que resulta molt difícil, cal marcar la diferència entre la tolerància i el respecte a la diferència religiosa en les seues manifestacions espirituals i en la formació moral dels seus adeptes, i la ingerència en la cultura i la política del conjunt de l'estat basada en coaccions morals o psicològiques, i això val per a qualsevol grup de pressió encara que no siga religiós. Si parem atenció a la tolerància intrareligiosa, les jerarquies han d'acceptar també un diàleg seré amb les heterodòxies internes i permetre una regulació i control extern del dret d'eixida dels membres.

Respecte

L'article 27 del pacte internacional de drets polítics replega el dret comú amb la resta del grup a la vida cultural, la religió i a l'idioma propi. No obstant això, en un món globalitzat es pot donar que dins d'un mateix grup cultural hi hagen distintes llengües i distintes religions³⁷⁰. Per tant intraculturalment caldrà assegurar també el respecte a la existència de distintes llengües i distintes religions, sempre que, òbviament, hi haja individus que les utilitzen o les practiquen. No podem argumentar que tal o qual religió és la que correspon a tal o qual cultura perquè encara que hi haja influència entre ambdues també hem fet constar la seua autonomia.

Pluralisme

La relació ètica d'una societat plural planteja el conflicte constant entre la identitat individual i la identitat col·lectiva o el que és el mateix entre drets col·lectius i l'autonomia personal, en aquest cas es dona un cert paral·lelisme amb la existència de pluralitat de

³⁶⁹Kymlicka W. Op.cit. pàg. 130-155.

³⁷⁰Hem dit abans que poden donar-se distintes llengües dins d'una mateixa cultura, la qual cosa també pot ser causa de conflicte, valga com exemple la guerra de València i el valencià. En l'àmbit religiós també hi és pot donar l'existència de distintes religions en un grup cultural o nacional. En aqueix sentit a l'imperi romà varen conviure durant alguns segles la societat politeïsta amb el cristianisme, en el segle II, en la *carta a Diogneto* podem veure un exemple de cultura, la romana, que era compartida a l'hora pels marginats i perseguits cristians: “Perquè els cristians no es distingixen de la resta de la humanitat ni en la localitat, ni en la parla, ni en les costums. Perquè no residixen en alguna part en ciutats seues pròpies, ni usen una llengua distinta, ni practiquen alguna classe de vida extraordinària” Font: *Els Pares Apostòlics*, per J. B. Lightfoot. Editorial CLIE www.clie.es

religions o de llengües. Diferents autors paren atenció sobre el fet del pluralisme i els problemes que al seu voltant es donen, al llarg d'aquest treball tornarem a plantejar altres qüestions al voltant d'aquest problema, Kymlica es preocuparà d'analitzar els problemes de justícia i dret que és donen en els grups tant els drets grupals com els drets individuals en relació amb aqueix grup. El pluralisme apareix de moltes maneres en les nostres societats occidentals i afecta de moltes maneres la convivència entre els ciutadans, per la seua actualitat, aquest concepte apareix en diferents parts d'aquest treball.

Particularitats de les societats pluri-religioses

Les relacions en les societats multiculturals atenen múltiples problemes que afecten els drets col·lectius, l'autonomia dels grups, la justícia de les relacions; uns problemes que adquirixen diferents derivades depenent que ens trobem davant de societats plurinacionals, pluriètniques amb o sense immigració o es tracte de societats postcoloniales. sobretot això s'ha escrit molt i fins i tot podem trobar en la bibliografia que estem utilitzant, en aquesta part ,suficient informació per a ser conscients de la magnitud dels problemes. No obstant això, hem vist que els estudiosos de la multiculturalitat tendeixen a excloure les religions de l'àmbit del paradigma, en principi sembla sensat perquè la religió no és pròpiament una cultura encara que en forme part i fins i tot li done suport. Per la seua banda Cortina la manté dins del mateix grup que l'eticitat (*eticidad*), certament hi ha una relació important de les religions en la conformació de la cultura, de tal manera que ostentar una autoritat religiosa pot influir de gran manera en el comportament social. La manera en la qual les societats occidentals procedents de la il·lustració han tingut d'enfrontar el fet religiós, especialment a l'Europa continental, ha sigut la tendència a la seua retirada de la vida pública; no obstant, això no ha fet més que derivar la laïcitat de l'estat en un laïcisme moltes vegades tan intolerant i fonamentalista com qualsevol societat basada en fonamentalismes religiosos. El laïcisme al traure les religions de l'àmbit públic ha deixat les societats amb una mancança important en el conreu de l'esperit. En efecte, les societats religioses tendeixen a enfortir la formació espiritual que en alguns moments permeten enllestir tasques col·lectives necessàries per a la supervivència del grup, altres vegades la religió pot funcionar com un bàlsam que cure les ferides dels enfrontaments interculturals i intraculturals, dient açò soc conscient que cal anar en molt de compte perquè religió i poder son una mescla explosiva que

tendeix moltes vegades a l'eliminació dels drets ciutadans³⁷¹.

La gran influència que les religions poden exercir sobre la massa de creients culturals en moments determinats, sobretot en moments de crisi, ens obliga a fer una reflexió sobre la necessitat de tenir-les en compte a l'hora de construir la societat³⁷². L'acceptació de la presència de les religions en la vida pública cal veure-la més com una oportunitat que com un perill.

En Occident sabem bastant del perill que comporta una religió aliada amb el poder, però també sabem que les societats que han apostat totalment per una absència de religió han acabat sense recursos de solidaritat en els moments de crisi³⁷³

Per a una convivència multicultural o millor dit transcultural, en un orde principalment religiós, caldria tindre present els següents punts:

- a) Reconeixement de les religions pel poder públic en el sentit d'associacions privades amb presència pública en les següents maneres:
 - i. Permetent les seues manifestacions públiques, dins de les normes legals que es puguen donar, encara que afecten a altres grups socials o culturals.
 - ii. Establint un diàleg asimètric estat – religió per replegar d'una manera institucional les inquietuds que els distints grups religiosos puguen manifestar respecte a les dificultats de convivència i discriminació dels membres de les distintes creences amb la resta de la societat i de les lleis que aquesta en bon dret s'atorgue.
 - iii. Permetent i facilitant l'assistència religiosa en llocs d'especial

³⁷¹En aquest sentit son diversos autors, que hem citat en altres llocs, els quals, des de distintes òptiques venen assenyalant el problema de la invisibilitat de la religió, així Gonzalez Faus cridarà l'atenció sobre la imposició d'un model de ciutadà que públicament no pot mostrar les seues creences, o des de Habermas que insisteix en la perduda de continguts semàntics si no és permet la participació pública dels creients; també Compte Sponville que reivindica des del seu ateisme la fidelitat a unes tradicions religioses com a conformadors de l'esperit europeu i també Amin Maalouf que para l'atenció sobre el perill de l'integrisme que és forma en el llindar de l'espai públic. Per altra banda Pérez Bayón mostra com en l'estat laic pot ser de diferent manera, com ara el cas dels Estats Units, on les religions tenen una presència pública important especialment alhora d'eleccions i on Déu forma part de la religió d'estat sense definició religiosa específica, la qual cosa ajuda a una major integració dels ciutadans.

³⁷²Un cas paradigmàtic d'utilització de la religió va ser la batalla de Constantí contra Maxenci, hàbilment revestida de visió profètica, l'ús dels signes cristians col·locats en els estandards i escuts dels legions constantinianes provocaren la rendició quan no la fugida o el canvi de bàndol de les legions que acompanyaven Maxenci que, probablement, comptaven amb un elevat nombre de cristians dins d'elles i, per tant, entenien que no podien lluitar amb altres germans.

³⁷³En aqueix sentit és paradigmàtica la desintegració moral de l'URSS després de la caiguda dels règims comunistes

relació amb la comprensió de la vida (hospitals, exercit, zones de catàstrofe...)

iv. Disposant un protocol per als moments institucionals que requereixen de la presència pública de la religió: coronacions de reis, funerals d'estat...

- b) Resoldre els problemes de l'educació espiritual i religiosa en les escoles, evitant la discriminació, burla o persecució dels alumnes creients facilitant una educació positiva i adequada en matèria espiritual i religiosa³⁷⁴ afavorint espais de reflexió i meditació intercultural i interreligiosa
- c) Afavorir les estructures que permeten un diàleg interreligiós sincer i ètic.

A manera de resum, podem veure que el procés de globalització ha reduït la distància del món on cada vegada més s'obri pas la idea d'aldea global i unitat de raça, la humana. La realitat humana es plural i multicultural, la construcció d'una societat futura necessita de l'enteniment de tots els éssers humans des d'una perspectiva ètica d'igualtat. Es consubstancial als éssers humans, o al menys a una gran majoria, la creença en la transcendència, es done aquesta en forma de religió, progrés o història, la transcendència aporta valors de cohesió social però també representa un perill per al respecte a la dignitat humana que es pot veure amenaçada per integristes, utilitarismes i positivismes de tota mena. Paga la pena esforçar-se en aprofitar tot allò que permeta el diàleg i facilite la convivència per a la construcció d'una societat més justa i més humana.

Identitat, Cosmopolitisme o Mundialització

Parlar de cosmopolitisme partint d'una tendra i inquietant història entre un malvat nacionalista i un pacífic cosmopolita, com fa Marta Nusbaum, pot ser un exercici poètic que entra en la línia narrativa dels més rancis discursos patrioters. Conec massa ciutadans del món que, no comprenen com en un determinat lloc no es parla anglès, o massa cosmopolites que, són incapaços d'intentar fer-se entendre en una altra llengua

³⁷⁴És una realitat cada vegada més evident que en els grups escolars confessionals i no confessionals està produint-se en les nostres societats un moviment de rebuig d'uns xiquets procedents de famílies indiferents o irreligioses contra aquells que és defineixen com a creients de qualsevol religió. Els sacerdots catòlics sobretot de zones urbanes veuen com més d'un xiquet no vol participar de ritus tan tradicionals com el de la primera comunió pel menyspreu que altres xiquets li fan en la seua classe, i de la mateixa manera o pitjor passa amb els ritus d'altres religions.

que no siga el castellà, o que sempre que viatgen menjaran a un Macdonals perquè, “així mengem coses com a casa”.

En un món amb més de 7000 llengües, les quals donen suport a altres tantes cultures repartides entre poc més de 190 estats, el cosmopolitisme és un desig o com a màxim una aspiració a un model de societat ahistòrica. En efecte, la majoria de cultures està sotmesa als dissenys d'altres cultures que s'autodenominen nacionals i que gràcies al disseny diví, al progrés, al “just dret de conquesta” o a qualsevol altra circumstància, que sempre té a veure amb la força o els diners, procuren una constant, amable o terrible, assimilació. Quan dic que la societat cosmopolita és un model de societat ahistòrica, vull dir que, ni els imperis antics ni tampoc els més moderns i civilitzats, han realitzat una política de caire cosmopolita.

Per les seues característiques personals hi ha tres autors que, per a mi, presenten tres perspectives diferents d'allò que pot suposar el cosmopolitisme, lligades a la seua trajectòria vital, per una banda Marta Nussbaum aporta la mirada d'una persona que se sent cosmopolita, des del confort de ser ciutadana de l'estat més influent en Occident i possiblement en tot el món, tot allò que prové dels EEUU és, com a mínim, escoltat per la resta de països del món i així els seus ciutadans gaudeixen d'una certa facilitat per a ser acollits per la comunitat internacional. Una qualitat aquesta que podem descobrir en el debat de la intel·lectualitat americana recollit en l'assaig els *límits del patriotisme*³⁷⁵,

Altra de les perspectives prové del sociòleg polonès Zigmunt Bauman que atesa la seua pertinença jueva hagué d'emigrar forçosament, encara que ha sigut ben acollit per la comunitat internacional d'àmbit occidental. En *Identitat*³⁷⁶ reflexiona sobre les distintes possibilitats en la formació de la identitat dels individus a nivell internacional. La identitat és quelcom que construïm amb els materials culturals a què tenim accés, les nostres possibilitats identitàries estan molt lligades a les nostres circumstàncies vitals.

La mirada d'Amin Maalouf, intel·lectual libanès de família cristiana, que ens mostra la realitat d'un món que no només està dividit entre nord i sud, sinó que a més també existeix una diferència important entre Occident i orient. La seua proposta de mundialització, en el seu llibre *Identidades Asesinas*³⁷⁷ tracta, de primera mà, les dificultats en les convivències multiculturals i aporta una proposta de mundialització com

375Nussbaum, Martha, *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, Paidós. Barcelona, 1999.

376Bauman, Zigmunt., *Identidad*, Losada.,Madrid, 2005.

377Maalouf, Amin, *Identidades asesinas*, Alianza, Madrid, 1998.

a mètode per a desactivar aquestes identitats assassines, facilitant així la relació intercultural necessària per a la construcció d'una ciutadania realment cosmopolita.

Una cultura cosmopolita ha de ser ben conscient de les relacions de pertinença i d'identitat dels éssers humans i ha de procurar el respecte a totes les cultures, buscant allò que els unix i negociant allò que els separa, però sobretot respectant els àmbits físics necessaris per al seu desenrotllament. Un cosmopolita respectarà i defensarà l'existència de cultures diferents, no perquè siguin justes i bones, si no perquè són producte de la convivència humana. Una educació cosmopolita ha de ser autocrítica amb la pròpia cultura i respectuosa amb les altres, la qual cosa necessita del coneixement profund de les cultures del món.

I finalment ser cosmopolita implica ser humil al dir "jo sóc ciutadà del món", ja que açò és suposar que el món et dóna la seua ciutadania, cosa que no és evident, i sobretot quan sabem que molts ciutadans d'aquest món no tenen la possibilitat de ser de cap part. Ser ciutadà del món és un desig profund de pau i una voluntat diària de què hi haja un sol món, en la seua diversitat, i una sola ciutadania, la humanitat.

Cosmopolitisme

Aproximació al concepte

Si atenem les definicions dels diccionaris, cosmopolita és un adjectiu que qualifica una persona molt viatjada, que coneix molts països, ha viscut en diferents llocs de l'estranger. També qualifica una persona que considera que el món és la seua pàtria. En tercer lloc també qualifica un punt de confluència de molta gent amb costums diferents o procedent de països i cultures diverses. Podem entendre, per tant, que el cosmopolitisme és una circumstància de persones o llocs que per diverses raons se'ls pot aplicar el qualificatiu de cosmopolita. El que el diccionari no pot esbrinar darrere d'aquest qualificatiu és la motivació moral de la persona o del lloc que és considerat com a cosmopolita. Així, podem parlar de cosmopolitisme instrumental, quan la persona es mou pel món, esperant traure profit o cobrir una necessitat, però jutjant-lo des de la seua pròpia identitat. Per altra banda en tenim un altre, que podem anomenar cosmopolitisme moral en el qual la persona que viatja pel món construeix la seua identitat en diàleg respectuós amb totes les altres identitats. Podem entendre que tant cosmopolita pot ser aquell que està recolzat per una situació econòmica pròspera i pertanyent a països d'influència en el món, com també

l'immigrant, el deportat o l'exiliat al qual no li queda més remei que fugir arreu del món. De quina manera podrà un o altre construir la seua identitat, com podrà presentar-se davant d'un món parcel·lat i tancat a algun tipus concret de persona. Aquestes qüestions ens posen davant d'un debat sobre la veritat, la realitat o l'autenticitat del cosmopolitisme en funció de com aquesta circumstància afecta la identitat de l'individu que és o es considera cosmopolita.

Martha Nussbaum i tota la intel·lectualitat nord-americana incloent-hi la intel·lectualitat canadenca que escriuen en el llibre citat en punts anterior, estarien dins del grup de ciutadans que podrien considerar-se o ser considerats ciutadans del món en funció de les seues circumstàncies personals, ciutadans d'un estat amplament reconegut, amb una suficiència econòmica i amb una possibilitat de viatjar amb pocs entrebancs en les fronteres per ser persones de reconegut prestigi i per tant, acceptades per gran part de la resta del món. També ho podrien ser en aquest grup, els magnats del petroli, els caps de multinacionals diverses que encara que vinguen de països no conformats com a cosmopolites tenen, gràcies al seu poder econòmic, obertes les portes del món.

Davant d'aquest grup trobem a persones que han pogut ser acceptades per països tercers en funció de la seua trajectòria personal i del seu bagatge intel·lectual, com ara Bauman i Maalouf, encara que les seues circumstàncies personals els permet conèixer de primera mà el problema de tants immigrants i exiliats els quals van recorrent el món carregats amb les seues malmeses identitats.

Nussbaum considera que el cosmopolitisme hauria de ser una senya d'identitat de la cultura americana i podem pensar que per extensió, qualsevol país democràtic hauria de tendir al cosmopolitisme; per a ella cal aconseguir «...la unitat nacional en la lleialtat als ideals morals de justícia i igualtat»³⁷⁸ i com diu més en davant és «Un ideal que en qualsevol cas s'adapta millor a la nostra situació en el món contemporani, i que no és un altre que el vell ideal del cosmopolita, la persona, el compromís amb la qual comprèn tota la comunitat dels éssers humans»³⁷⁹. Un ciutadà cosmopolita ha de mantindre una doble pertinença "A la comunitat local, on naixem, i a la comunitat de tots els éssers humans on descobrim el fet i les aspiracions humanes" perquè els valors morals, com la justícia, emanen de la comunitat dels éssers humans, la qual hem de considerar com a comunitat

378Nussbaum, op.cit. ,14.

379 Ibidem. 14.

de 'deliberació preferent'.

Per a Nussbaum les circumstàncies particulars de la persona, naixement, genere, classe o pertinença ètnica, en definitiva, la nostra identitat individual, no són importants, són un accident, són així, però no han de crear fronteres entre nosaltres i els nostres semblants; perquè deguem una lleialtat màxima a la comunitat de tots els éssers humans . Aquests valors són adjudicats per Nussbaum a la Il·lustració, al·ludint Kant com a successor de les idees estoiques al parlar del "regne dels fins", i encara que no ho mencione explícitament, hi ha una referència vetlada al text de *La pau perpètua* com a deutor dels estoics. La societat cosmopolita és un tipus de comunitat formada per anells concèntrics en què el Jo va obrint-se a comunitats de major àmbit, com ara la família, la ciutat, la nació i així successivament fins la comunitat universal, a la qual tots pertanyem. En aquesta última capa és on M. Nussbaum posa major èmfasi. Per a ella, en principi, aquesta és la capa principal a atendre per un cosmopolita, el ciutadà del món atén principalment a aqueix espai, com un espai a cuidar i protegir.

Considerem que Baugman i Maalouf no estarien totalment d'acord amb els plantejaments de Nussbaum, però la primera que es contradiu, des del meu punt de vista, és ella mateixa perquè davant la pregunta "puc donar a la meua filla una formació escolar cara, mentre que criatures de tot el món moren de fam? [...] poden els americans gaudir del seu alt nivell de vida actual quan hi ha raons per a pensar que el planeta en el seu conjunt no pot sostindre aquest nivell de consum? " a aquestes preguntes la resposta no pot ser més lacònica "són preguntes difícils que necessiten de molt debat"³⁸⁰

La possible identitat ideal cosmopolita, que no tinga en compte les realitats, les identitats, fins i tot la identitat religiosa, ja siguen individuals i locals, no deixa de ser més que una adscripció voluntariosa de difícil concreció, perquè la necessitat i les emocions guien la majoria de les gents, "un parla la seua llengua històrica, a la qual ama i no l'esperanto que és un constructe".

Malgrat compartir el món, no som comunitat. Sense considerar l'amor que les persones tenen a la família, la pàtria o al grup, cultural o religiós , el cosmopolitisme no deixa de ser visió utòpica sense nervi que no compromet a quasi res; parafrasejant l'Evangeli, com puc dir que valore tot el món, que no conec realment, si no done valor al meu entorn pròxim,

380 Ibídem. pg.165

cultural i religió en el qual m'he educat?

Cosmopolitisme i drets humans

Un altre aspecte que convé tractar és la consideració dels drets humans com a drets cosmopolites pel fet de auto declarar-se universals. Podem entendre que hi ha un cert recel a l'acceptació d'aquesta universalitat, perquè malgrat parlar en molts llocs sobre la universalitat del dret i la raó no es veu una associació tan insistent amb els drets humans; en efecte, Nussbaum no dóna valor en el seu llibre al fet que aquests drets siguin definits i, en teoria, protegits i promoguts per les Nacions Unides, és més per a ella “els drets humans universals no es garantixen només amb el reconeixement i el respecte d'aqueixos drets en altres nacions” la qual cosa ens porta de nou a aqueixa concepció de l'individu com a responsable últim del reconeixement dels drets a altres éssers humans. Una idea que per altra banda està molt estesa per filòsofs d'arrels jueves, com ara en Lévinas que basa la seua filosofia en l'Ètica de l'altre, en la mirada amorosa de l'altre que és font de saviesa perquè “la saviesa naix de l'amor”³⁸¹, una saviesa que parteix de la revelació del rostre de l'altre que fa que es reconega la seua transcendència i heteronomia. L'encontre cara a cara és una relació inevitable en què la proximitat i la distància de l'altra persona aconseguen sentir-se i tindre un efecte, així per a Lévinas “La relació ètica 'cara-a-cara', contrasta també amb tota relació que es podria anomenar mística[...] en la qual els interlocutors es troben jugant un paper en un drama que ha començat fora d'ells”³⁸². Per altra banda Adela Cortina, com veurem més endavant, en el seu *Alianza y Contrato*, presenta aquest encontre com l'origen i la base de l'aliança que permet construir relacions estables entre persones i fins i tot entre grups humans. En efecte, els drets humans, considerats com universals, no poden ser defensats solament des d'una òptica institucional, necessiten d'una interiorització i una valoració universal però sobretot de l'esperit que es reflecteix en els seus preàmbuls més que de la lletra concreta dels seus articles. Defensar els drets humans ha de ser una tasca de tota la humanitat on les religions també tenen alguna cosa que dir, de fet, com recordava el professor Bonete en una xarrada en la facultat de teologia de València, tant des de alguna filosofia actual com des de algunes religions orientals els Drets Humans són considerats

381Beals, Core, *Lévinas and the Wisdom of love: The question of invisibilit*, Waco TX: Baylor University Press, 2007.

382Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*. Sígueme, Salamanca, 1987, p. 311.

“teologia” i teologia cristiana.

Educació i cosmopolitisme

L'educació en sentit ampli, no sols l'escolar sinó també la produïda per la inversió pública en educació social, és considerada per Nussbaum com una tasca preferent dels governs per a la defensa de valors d'àmbit cosmopolita. Michael W. McConnell, per la seua banda, es lamenta que hi ha un desinterès general per la pròpia nació: «És improbable que a un estudiant sense interès pels èxits de la seua pròpia cultura sàpia valorar els èxits dels altres. És improbable que un estudiant que no té cap religió respecte les vinculacions religioses dels altres. Algú que no coneix un heroi de la seua pròpia terra no sentirà més que desdeny per la ingenuïtat dels que, en altres llocs honren els seus herois. Perquè un xiquet aprenga a valorar als altres primer haurà d'aprendre a valorar.»³⁸³

Martha Nussbaum proposa diverses actuacions alternatives per a aconseguir una societat americana més cosmopolita, de manera especial propugna, en diverses parts del llibre, una acció en favor d'un canvi educatiu més cosmopolita que «Ens permeta aprendre més sobre nosaltres mateixos»³⁸⁴. És necessari aprendre a veure'ns a nosaltres mateixos en la mirada de l'altre, per a evitar viure en l'error de creure que les opcions que coneixem són les normals i naturals. Per a ella és important una educació basada en el cultiu de l'objectivitat i imaginació de l'altre.

Aquestes propostes, gairebé poètiques de Nussbaum són concretades per Adela Cortina³⁸⁵ en la necessitat del reconeixement públic de les cultures així es pregunta si “el reconèixer públicament el valor de les cultures és una exigència ètic-política de qualsevol societat que afirme la dignitat de la persona?” i arriba a la conclusió que “una societat justa [i en aquest punt podríem aplicar-ho a una societat que pretén ser cosmopolita] ha de protegir els grups culturals d'agressions externes però sobretot ha de protegir els seus ciutadans per a decidir a quin grup vol pertànyer realment, amb quin es sent identificat”³⁸⁶ Apareix ací el dret a la identitat com a valor universal, com a valor cosmopolita. Una educació cosmopolita necessita preparar a les persones per a poder construir-se lliurement, amb totes les consideracions del terme, la identitat que considere que s'ajusta més a la seua humanitat; la primera premissa serà, per tant, aconseguir que tot ésser

383Ibidem. 69.

384Ibidem. 22.

385Cortina, *Ciudadanos del mundo*, Op. cit. pg.196

386Ibidem. pàg. 202

humà siga en primer lloc, això, un ser humà.

Educar en la humanitat, per a la formació lliure de la identitat, requereix educar en una sèrie de valors fonamentals que per a Cortina són: "la llibertat, la igualtat, la solidaritat, el respecte actiu i el diàleg"³⁸⁷ Aquests valors educatius haurien de primar en tot sistema educatiu i en tota proposta cultural, al menys en tota proposta cultural que tinguera recolzament públic. Però darrere d'aquestes paraules es poden amagar moltes vegades significats parcials o enganyosos per això cal dotar-les de significat; així, educar en la llibertat ha de ser educar en la participació en les coses públiques, en la independència dins de la vida privada que respecte la independència dels altres i l'autonomia en la confecció de normes de vida orientada a la millora i perfecció de la pròpia humanitat. Educar en la igualtat significaria educar en la responsabilitat de treballar per una justícia igual per a tots, una economia al servei per igual del desenvolupament humà i un repartiment equitatiu dels serveis social que la comunitat pot permetre's. Educar en la solidaritat com a valor universal, desemmascarant solidaritats endogàmiques i posant, com demanava Nussbaum, a tota la humanitat en el primer lloc dels propis interessos. Educar en el respecte actiu, això vol dir superar l'aspecte negatiu d'una tolerància pragmàtica que suporta als altres perquè no hi ha més remei; en efecte el respecte actiu ha de entendre que les opinions i la manera de viure dels altres representen punts de vista morals que, per tant, mereixen al menys la nostra atenció. Per últim educar en el diàleg com a procediment per a descobrir les solucions als problemes que ens afecten i que siguen vàlides per a tots els afectats.³⁸⁸ Educar en aquests valors permetran als ciutadans dotar-se d'una identitat que els permeta sentir-se part del projecte comú de la humanitat.

Identitat

En el llibre de Martha Nussbaum sobre el cosmopolitisme es dóna una visió del ciutadà del món com algú que així ho tria. No obstant això, hi ha ciutadans la pertinença dels quals al món és per necessitat, amb una identitat en precari que no els permet dir són ciutadà del món sinó que són un apàtrida a la cerca de la meua ubicació.

Dir que són ciutadà del món és una presumpció, quan no una desconsideració. Diu

387Ibidem. 229.

388Ibidem. pàg. 229-250.

Amartya Sen que hem de treballar perquè els ciutadans del món s'assemblen cada vegada més als nostres conveïns. No obstant això, per a ser ciutadà del món s'ha d'aconseguir el reconeixement del món i això no és possible, però a més, és suposar que els milions de ciutadans que viuen ancorats a un país et volen acceptar com a conveí.

Certament Zigmunt Bauman, no anomena en *Identidad* la paraula cosmopolitisme, ni patriotisme, però la seua situació personal i els temes que toca suggerixen una perspectiva complementària i algunes vegades alternativa a la de Nussbaum.

Zygmunt Bauman és un ciutadà del món per necessitat. Expulsat de Polònia, acollit per Gran Bretanya per a ensenyar com a professor universitari. I a pesar d'estar nacionalitzat anglès, mai va perdre la condició i el reconeixement com a polonès.

Les unitats internacionals d'índole superior, diu Bauman, són inclusives dels estats i un espai per a la pràctica d'una ciutadania supranacional; en ocasió de la recepció d'un premi se li va sol·licitar, atesa la seua condició de múltiples pertinences, quin himne hauria de ser tocat en el seu homenatge, Bauman respon «La nostra decisió d'interpretar l'himne europeu era 'inclusiva' i 'exclusiva' al mateix temps. Feia al·lusió a una entitat que abraçava els dos punts de referència alternativa de la meua identitat però, al mateix temps, anul·lava com menys rellevants o irrellevants les diferències existents entre elles i, per tant, també es donava d'alguna manera una possible "ruptura d'identitat"»³⁸⁹.

El ciutadà cosmopolita ha d'anar renunciant a aspectes poc rellevants de la identitat per a abraçar horitzons comuns, en la línia de fusió d'horitzons de Gadamer. Les identitats es poden concebre com individuals o col·lectives, però en ambdós casos, sobretot en l'últim s'han d'atindre a l'objectiu de la identitat com un objectiu o meta, mai com un apriori.

Per a Bauman la identitat és quelcom que s'inventa més que es descobrix. « Un objectiu, com alguna cosa que cal construir des de zero, triant entre diferents ofertes d'alternatives i llavors lluitar per elles, per protegir-les després, amb una lluita encara més aferrissada». El problema de la identitat és una qüestió moderna que recorre camins paral·lels amb el de la multiculturalitat; fins als anys setanta del segle XX, temps de la 'modernitat sòlida', el internacionalisme, com a moviment de caràcter occidental, pareixia que comunicaria a tots una identitat racional universal, una espècie de model de progrés per a tots els pobles que Levi Strauss va desmuntar en el seu famós discurs en l'ONU en 1970.

389 Bauman. Op.cit. 7

Bauman certament no anomena la qüestió del cosmopolitisme però ofereix una visió de possibilitats identitàries d'abast mundial, segons les quals, hi ha ciutadans que tenen possibilitats d'identificació múltiple, poden triar identitat entre tota l'oferta planetària mentre que « En l'altre extrem està abarrotat per aquells a què se'ls ha vedat l'accés a l'elecció d'identitat, gent a qui no es dona ni veu ni vot» entre aquests dos models de ciutadans « la majoria de nosaltres estem dissortadament en suspens entre aquests dos extrems, mai segurs de quant durarà la nostra llibertat per a triar el que desitgem»

Un altre dels conceptes que en Nussbaum adquireix importància com a oponent del cosmopolitisme és el patriotisme. Cal dir que pot haver-hi un problema de traducció, ja que pàtria en anglès sembla que té menys càrrega política i és un terme més localista, que els conceptes de nació o estat els quals tenen un caràcter més polític. Per a Bauman el terme 'nació' té una connotació semblant a la de 'pàtria' en Nussbaum, la nació és quelcom pròxim, natural, com en el cas dels habitants d'una zona fronterera de Polònia que després d'anys de múltiples canvis de frontera s'autodefinien com a "pobletans", sense haure consciència de pertinença a cap estat, això eren qüestions alienes que de tant en tant canviaven i estaven construïdes des de fora.

La nació com a lloc de naixement adscrit a un estat és un concepte modern. La identitat nacional és construïda per l'estat que tendix a implantar-la fèrriment als seus ciutadans o súbdits, per a assegurar-se el, en paraules de Renan, 'plebiscit diari'. Hi ha un ressorgiment de reivindicacions d'autonomia o d'independència que, segons Bauman, no és un ressorgiment del nacionalisme vuitcentista, el que es dona són dos tipus de pressions reivindicatives:

- a) Protecció que ha de donar l'estat davant de la globalització econòmica. El ciutadà vol que hi haja control, en el seu àmbit, sobre com li afecten les decisions del mercat global.
- b) Per una altra banda la debilitat dels estats produeix un replantejament constant del pacte tradicional. No hi ha consciència que l'estat protegisca per igual els interessos de tots, en el sentit de advertir que la major part de les vegades es defensen interessos globals, que el ciutadà la major part de les vegades no entén, en detriment d'interessos locals que afecten la vida d'individus i comunitats concretes.

Hi ha una tendència per part de l'estat nació a criticar, cap a l'exterior la falta de reconeixement global de les seues necessitats, i cap a l'interior l'egoisme de les reivindicacions de les comunitats locals.

El cosmopolita en Bauman adopta un caràcter d'observador intel·lectual de la realitat « És cèlebre la declaració de Wittgenstein, de què els millors llocs per a resoldre problemes filosòfics són les estacions de ferrocarril»³⁹⁰

Tornant a la crítica de Nussbaum als intel·lectuals americans que com Rorty es posicionaven en un suposat patriotisme, Bauman replega un pensament d'aquest últim, que no el fa en absolut un patriota en el sentit de ser localista o provincià; diu la cita de Rorty «Hauríem d'assegurar-nos, escriu, que els nostres fills prenguen consciència que els països que es van industrialitzar primer són cent vegades més rics que aquells altres que encara no s'han industrialitzat. Els nostres fills necessiten aprendre com més prompte millor a percebre desigualtats existents entre les seues pròpies fortunes i les d'altres xiquets [...] com una tragèdia evitable»³⁹¹

Les teories liberals i comunitaristes, les posicions de les quals al voltant de la identitat són oposades, poden tindre un punt de connexió si es considera que la identitat és rellevant quan s'apel·la a la supervivència del grup «Vostè ha de claudicar dels seus interessos personals en benefici de la solidaritat que el seu col·lectiu necessita per a oposar resistència a un col·lectiu que pot ser fins i tot major i que intenta o pot intentar emportar-se el que vostè aprecia i violar així els seus interessos. Units, resistim; dividits, caiem»³⁹²

Podem extraure, per tant, tres idees de Bauman:

- a) No es pot ser, o gairebé és bastant difícil ser, cosmopolita des de identitats fortes o fortament protegides, com ara la identitat occidental i si més no Nord Americana, ni sense una identitat de partida que et recorde d'on eres
- b) El ciutadà cosmopolita es aquell que constantment fa un esforç per ampliar els horitzons de la seua identitat analitzant la identitat del ciutadà del món, és tracta d'una construcció permanent que l'identifica com a ésser humà.
- c) La identitat patriòtica d'un lloc no te perquè ser oposada al cosmopolitisme,

390 Bauman. Op.cit. 37

391 Ibídem. 85-86

392 Ibídem. 167

sempre que la pàtria o la nació només siguen un medi per connectar o sentir-se part de la humanitat .

A partir d'aquestes idees podem extraure algun paral·lelisme amb la religió? O dit d'una altra manera, una persona religiosa pot ser cosmopolita?

Atenent la primera conclusió hem de pensar que és ben difícil ser religiós i cosmopolita, sobretot perquè la religió sol ser un element identitari fort, en especial per aquells tipus de creients que hem vingut en qualificar de pseudocreients; podem dir també que moltes religions tendeixen al fanatisme o dit d'una altra manera, el cosmopolitisme religiós te més a veure amb el proselitisme i l'assimilació. No obstant això, moltes religions contenen elements suficients que contradiuen aquesta primera impressió: El reconeixement de profetes i sacerdots del Déu Altíssim anteriors a Abraham³⁹³ permet pensar en l'existència d'adoradors de Déu fora del seguiment estricte de l'aliança, en aquest sentit el Vaticà II, reconeix l'existència de veritat en altres religions. Per altra banda en les tradicions religioses podem trobar també exemples del que dèiem referent a l'ampliació d'horitzons com el cas de Jesús davant la cananea o el centurió, Jesús després de lloar la fe d'aquests "pagans" no els convida a fer-se jueus³⁹⁴. Malgrat que hi ha una idea estesa per Occident que l'Islam és una religió violenta podem veure com en ella es donen elements suficients de pau per a que des d'ella o dins d'ella apareixen moviments, com ara el sufisme, que creu en la universalitat de totes les creences vertaderes³⁹⁵.

Podem , per tant, contestar que la religió, per se, no te perquè ser impediment per a que un ciutadà religiós siga cosmopolita i pugua col·laborar en la construcció d'un món més humà i més fratern. Caldrà veure de quina manera podem rescatar aquests continguts per a presentar-los davant de la presència de fonamentalismes.

La mediació d'identitats

Amin Maalouf, escriptor libanès resident a França, ha establert claus per a entendre el

393 Gómez Grèvol, M^a José, "El déu de Jesús és un Déu Universal", en *Reptes d'una societat multicultural i plurireligiosa*, XIV fòrum Cristianisme i món d'avui, València, 2002. Podem veure ací que el poble d'Israel i per extensió, jueu, o profetes,s, cristians i musulmans accepten l'existència de sants pagans, és a dir no pertanyents a la primitiva aliança, el cristianisme abunda més i equipara el sacerdoti de Jesús a la manera de Melquisedec, símbol d'un sacerdoti universal i etern.

394BÍBLIA Mt. 15, 21-28 o Mt. 8, 10

395Web Islam, 12 de juny de 2010 "El cridat del Sufisme a la universalitat es basa en l'ampli reconeixement de l'existència de només un Déu, el Déu de totes les persones i de totes les verdaderes religions"

conflicte entre cultures, ha sabut captar i expressar les diferències entre orient i Occident, sobretot les que es manifesten en el fenomen de la identitat.

Maalouf tampoc utilitza termes com els de cosmopolitisme o patriotisme, però aporta una perspectiva d'allò que impedeix el cosmopolitisme, ser ciutadà del món requereix que el món et considere dels seus i això ara com ara és molt difícil entre orient i Occident. A penes utilitza el terme patriotisme però mostra els estralls que poden produir les identitats limitades des de fora i que generen un sentiment que supera el patriotisme, el sentiment de pertinença a quelcom estable i etern. Diu Maalouf «La identitat com a pertinença a una sola cosa, instal·la els hòmens en una actitud parcial, sectària, intolerant, dominadora i de vegades suïcida i els transforma sovint en gents que maten».³⁹⁶ Al contrari, si podem considerar 'la nostra identitat' formada per múltiples pertinences creada lliurement a partir d'ofertes diverses de vida bona com ara religió, llengua, ètnies, etc. Apareixen altres perspectives que em poden acostar a "altres" llunyans encara que també poden separar-me d'alguns pròxims.

A les primeres identitats, Maalouf els dóna el nom d'assassines, en les quals un dels elements fonamentals, per no dir el més fonamental, és la venjança. Hi ha moltes "comunitats ferides" per la història, l'opressió econòmica, la inferioritat de possibilitats..., que necessiten comprensió, però a les quals no podem tractar amb indulgència en els seus excessos de ràbia continguda. Hem de comprendre, no obstant això, que hi ha un etnocentrisme latent a causa de molts anys d'arrogància de la part forta de les pròpies comunitats colonials o postcolonials i de les metròpolis. La identitat pot ser un fals amic que transforma una aspiració legítima en un instrument de guerra.

Una de les possibles tasques en la pacificació de les identitats revoltades estaria en mans de "mediadors d'identitat", açò és un tipus de persona que supere la mediació cultural, el mediador cultural és capaç d'aproximar-se intel·lectualment al problema però no deixa de ser una visió des de fora, que no pot tocar la fibra interna de la identitat. No és que la mediació cultural siga inútil, és un primer pas necessari per a descobrir la magnitud externa del problema i per a descobrir els autèntics mediadors.

El mediador d'identitats ha de ser algú que posseïska identitats frontereres, pertinences encreuades amb els grups en conflicte, una bona dosi de recursos comunicatius i una autoritat moral reconeguda per les parts. La mediació d'identitats, per tant, necessitarà del suport de la cultura i el reconeixement moral que li permeta ser enllaç entre comunitats

³⁹⁶ Malouf, Op.cit. 43.

i cultures amb major eficiència. La pertinença permet el sentiment de representació, sense representació política de gent de la teua ètnia, religió, o color de pell, es dificulta el sentir-se representat, per molt bona voluntat que tinguen aqueixos representants.³⁹⁷

El fet que existisquen distints representants, en zones de conflicte multicultural, no vol dir que aquests hagen d'estar agrupats en faccions, ja siguen partits o institucions.³⁹⁸ La integració de distintes identitats necessita fer natural i visible la diversitat en les agrupacions o institucions representatives.³⁹⁹ Aplicant la mediació a les religions, aquesta no pot ser tasca d'individus que manifesten un cert mestissatge perquè sobre ells sempre hi hauria la sospita d'heretgia, no obstant això, si que hi ha dues coses que cal fer: per una banda els poders públics haurien de facilitar el diàleg interreligiós, com per exemple el diàleg del parlament mundial de les religions o facilitant en les universitats instituts d'estudis interreligiosos o altres consells semblants, on els participants en el diàleg ho pogueren fer sense coaccions, un diàleg no per a elaborar una religió d'estat sinó per a presentar a la societat en general la naturalesa dels seus problemes, un diàleg que com veurem més endavant hauria de seguir el procediment de l'ètica del discurs. Per altra banda els ciutadans religiosos, haurien de poder participar plenament en el debat polític com a membres de la societat, on les seues opinions foren valorades en funció de la raó dels arguments i no s'usara l'adscripció religiosa de manera despectiva, per altra banda les religions haurien d'evitar tota mena d'instrumentalització de les persones de la seua fe que estigueren ficades en política. Els partits d'adscripció religiosa poden pecar de ser corretja de transmissió d'una fe concreta i més prompte dividirien que permetrien una autèntica democràcia de caràcter deliberatiu.

La religió com referent

Un dels aspectes en què la visió occidental de Nussbaum xoca amb la visió més oriental de Maalouf, és la importància de la religió. Per a Nussbaum, com hem vist anteriorment, la religió és una qualitat irrellevant als efectes dels sentiments identitaris o patriòtics que en ella serien sinònims. Maalouf no obstant això, considera que «en aquests moments és una actitud habitual afirmar la pertinença a una religió, considerar-la l'element central de la

397L'emoció i l'èxit d'Obama, als Estats Units, va lligat al fet què per primera vegada una persona sense angloconformitat arribà a ser president. Això ha fet reconciliar moltes persones en el món amb la democràcia americana.

398El cas de moltes zones en conflicte on els parlaments estan repartits per credos o per ètnies, és una bomba de rellotgeria, com s'ha demostrat en el Líban, a Iraq, a Bòsnia,...

399El diputat del parlament espanyol, Martínez Heredia, ha sigut durant anys uns referents de la representació gitana sense pertànyer a un partit que és definisca com gitano.

identitat»⁴⁰⁰ Es pregunta el perquè l'auge de les religions, òbviament hi ha un canvi de perspectiva, mentre en Occident en aquests moments les religions pareix que estan hivernant, en orient hi ha un despertar al què Maalouf pretén donar una explicació. Per a ell hi ha dos aspectes fonamentals a l'hora d'analitzar el fenomen religiós:

- 1) El fracàs del projecte històric del marxisme, que tanta significació aportava als països de l'est i del que es crida tercer món.
- 2) La corrupció de les administracions de països emergents que ha obligat les persones a buscar la solidaritat de la religió com a mitjà de subsistència.

La modernitat segons Maalouf no ha pogut, per més que ho ha intentat, llançar a l'àmbit absolutament privat a les religions. En tots els individus d'una mateixa religió s'ha mantingut, inclús en els temps pitjors, una esperança i una busca del model de vida bona que la religió pot oferir. Formes de vida concebudes com el descobriment d'una força espiritual que transcendeix l'ésser humà, que connecta o relliga a éssers humans de distints llocs per damunt de convencions frontereres. La religió és alguna cosa més que una cultura encara que molts dels "nous religiosos" com Maalouf visquen la seua pertinença religiosa com quelcom cultural que forma part substancial de la seua identitat. Hi ha molts dels elements de la nostra identitat que poden ser canviats, tocats o ignorats, però hi ha alguns com són la llengua, la religió, diversos símbols de la cultura i la independència, que provoquen la rebel·lió al mínim símptoma d'amenaça. Maalouf fa notar, a l'igual que Habermas, que estem en un moment "post", és el fi d'una era de nacionalismes estatalistes i també en certa manera és el fi dels internacionalismes, es dóna una crisi generalitzada en les institucions polítiques, tant en les internacionals com en les estatals. Només les religions, i aquestes moltes vegades a dures penes, estan ocupant el buit d'identitat que ha deixat la nació. Això fa que la seguretat de la humanitat en el seu conjunt deixi de tindre en molts llocs una representació prou motivadora. Mentrestant veiem com les religions, en determinats llocs de la terra, estan demostrant un dinamisme important en la funció d'aglutinar la societat. Aquest dinamisme sobrepassa les fronteres convencionals dels estats, per això «el sentiment de pertinença, en primer lloc, d'una religió, no pot menysprear-se expeditivament»⁴⁰¹

No pensem que estem en un moment històric que facilite la superació de la identitat

400 Maalouf, Op. Ci. pg.105.

religiosa i tampoc podem dir que siga quelcom desitjable necessàriament. Es parla de superar la religió, però en aquest cas la pregunta hauria de ser cap a on? I En quin sentit serà superada? Hem de pensar que el Déu del 'com' anirà perdent protagonisme, a poc a poc, conforme vagen avançant els coneixements científics. En efecte, tal com planteja Enrique Bonete hi ha moltes preguntes de les quals podem obtindre resposta, fins i tot acudint a Internet sense eixir de casa, "però he ací que se susciten en la nostra vida un altre tipus de preguntes que no sabem com ni on trobar respostes definitives [...] Els interrogants afecten l'experiència vital dels humans en tant que capaços d'autoconsciència, però també remetent a la totalitat de la realitat, inquirint per l'origen, desenrotllament i finalitat de l'univers"⁴⁰² Atenent això podem dir, parafrasejant Maalouf, que el Déu del 'perquè' (o del per a què) romandrà, no morirà mai i continuarà omplint l'univers simbòlic i espiritual de gran part de la humanitat. Seguint amb aquest raonament, hem d'entendre que hi ha una diferència entre la necessitat de religió com a unió espiritual en l'ésser humà i la necessitat de religió com a signe d'identitat. La primera pot ser una forma d'esperança que ajuda a la gent a viure una vida bona, però la segona, en tant que aliada amb la identitat, permet la seua manipulació per a sembrar el fanatisme, el terror i les guerres ètniques.

La mundialització

Davant del cosmopolitisme imaginari de Nussbaum, en el qual es pretén aconseguir que tot el món siga com un conveí o un conciudadà, Maalouf proposa la utopia de la Mundialització. Un projecte que englobe les distintes pertinences i les faça components vàlids i necessaris d'una única identitat, la humana. El projecte de mundialització, al contrari del de globalització, no pareix que siga un projecte relativista. Hem de ser conscients que totes les formes de presentar-nos davant de la vida, tots els projectes de vida bona són millorables. Dins dels projectes col·lectius sempre es donen situacions o casos de desigualtat i marginació, per tant, és necessari que la identitat mundial no supose el blindatge de les formes de vida, acollides a una cultura, al contrari, tots podem opinar, denunciar i recolzar les situacions que es donen contra la dignitat igual de les persones; però sabent que el canvi, només s'ha de produir pels que estan afectats per les

401 *Ibidem.* 113.

402 Bonete Perales, Enrique, *Filòsofos ante Cristo*, Tecnos, Madrid, 2015, pàg. 14-15.

deficiències que es donen en el si de les col·lectivitats. No es parla de mètodes concrets però la “fusió d’horitzons”, la democràcia deliberativa o qualsevol mètode o teoria que vaja en aqueix sentit pot ser utilitzada en la solució de problemes identitaris, la presència pública de la religió i en definitiva la resolució de conflictes interculturals.

El projecte de mundialització no tracta d’acceptar-ho tot, però sí de conviure amb tot. Al meu parer açò tindria dos vies de consecució que haurien d’anar en paral·lel:

Per un costat es tractaria de recuperar les il·lusions de la modernitat sòlida a la cerca d’un internacionalisme, però en aquest cas i ací radicaria la diferència amb el projecte que va fracassar en els anys 70 del segle XX, no dictat des de la “racionalitat civilitzada occidental”, al contrari, aqueix nou internacionalisme hauria de ser integrador de totes les realitats identitàries, de tal manera que tot el món sentira que pertany al món perquè la seua identitat no està en perill, és reconeguda i d’alguna manera apreciada per la resta del món.

Aquest esforç integrador ha d’utilitzar la influència de les religions com una autoritat identitària en els llocs de conflicte. La idea del parlament de les religions del món, els fòrums mundials de les cultures i accions semblants permeten el descobriment a nivell mundial d’allò que es dóna en una experiència humana completa. Maalouf, en aquesta línia, aporta la idea d’utilitzar les eines de la globalització, sobretot Internet, atesa la seua eficàcia comunicativa per a aconseguir aqueix coneixement mundial de les distintes identitats. Hi ha un esforç important a fer per part de les administracions educatives i des de les disciplines d’humanitats a fi de posar a l’abast de tots, les eines i el coneixement necessari per a afavorir la comunicació mundial.

D’altra banda, hi ha una opció més intimista, seguint Ricoeur, cal una immersió en el propi jo, en la meua pròpia identitat, alliberar-lo de màscares i costums i compartir-lo amb aquells que convius. S’ha de facilitar en les comunitats multiculturals espais on la gent pugua reflexionar amb la seua identitat i compartir-los amb els seus conciutadans i veïns, per exemple podríem parlar de llocs d’oració comuna a les escoles, hospitals, cementeris. Afavorir la presència de l’íntim de la nostra identitat en públic i rebre allò que s’ha manifestat per altres com un regal i no com una imposició.

La mundialització, però, no està exempta de perills: per un costat les resistències de les distintes identitats i per un altre la uniformitat del pensament únic en la igualtat de l’egoisme del mercat.

L'alternativa que planteja Maalouf en favor de la mundialització se situa dins d'un esforç personal i universal en pro de la diversitat cultural on puguen conviure distintes cultures en un mateix espai de llibertat i respecte mutu. Per a això proposa la utilització de la tecnologia per a millorar les comunicacions, transmetre idees a milers de milions de quilòmetres de distància. Internet pot ser un punt de trobada entre cultures, a nivell dels individus pertanyents a cultures distintes.

El suport cultural ha d'anar en la línia de protegir la llibertat i la igualtat d'oportunitats dels pobles per a permetre que els seus membres tinguin accés a expressar-se a través de la xarxa.

A més cal una convivència real entre les persones pertanyents a cultures o ètnies diferents, procurant espais per a la reflexió, la meditació inclús de silenci conjunt. Aquesta convivència no pot estar allunyada de la reivindicació dels drets dels més dèbils, perquè com recorda Cortina "l'ideal cosmopolita està latent en el reconeixement dels drets dels refugiats, en la denuncia dels crims contra la humanitat, en la necessitat d'un Dret Internacional, en els organismes internacionals i sobretot en la solidaritat d'una societat civil capaç d'obviar totes les fronteres"⁴⁰³ Una tasca que és responsabilitat dels estats però també de la societat civil on les tradicions religioses i polítiques "convenen amb Kant que la humanitat té un destí el de forjar una ciutadania cosmopolita, possible en una sort de república universal"⁴⁰⁴

Podem dir que per a Maalouf, la mundialització pot ser un procés llarg, però és l'opció més bona i més justa per a construir una societat cosmopolita. L'objectiu fonamental és el de desmobilitzar les identitats assassines i per a això s'han de cobrir distintes etapes:

En un primer moment cal considerar la importància de la diversitat cultural com a part fonamental de tota identitat humana. Qualsevol persona ha de poder percebre que pertany al món perquè la seua identitat és reconeguda i tinguda en compte per la resta del món.

En un segon pas cal treballar l'autocrítica a partir del contacte entre identitats, netejant les cultures de tot allò que afavorix la criminalització o la victimització d'unes identitats per altres.

En un tercer moment cal buscar espais de relació íntima identitària, litúrgies de trobada i oració que permeten reconèixer el desig de transcendència que habita en totes les

⁴⁰³Cortina, *Ciudadanos del Mundo*, Op. cit., pàg. 252.

⁴⁰⁴Ibidem. 252.

opcions de vida bona.

Per a aconseguir l'èxit d'aquest procés és important l'actuació decidida de les institucions nacionals i internacionals, i la societat civil; es a dir cal un model de "governança cosmopolita" en el sentit que replega Elsa González⁴⁰⁵ la qual cosa implicaria com a mínim tres tipus d'actitud en les relacions internacionals tant de la política, el mercat i la societat civil:

En primer lloc caldrà "articular les relacions de manera que tractaren de modular la igualtat de valor de llibertat de tots els éssers humans"⁴⁰⁶ la qual cosa es podria substanciar, des de la perspectiva de Maalouf, com permetre la llibertat de moviments de persones de cap a cap del planeta, amb la seua identitat en diàleg permanent amb la resta d'identitats.

En segon lloc cal "el reconeixement que qualsevol afectat pot i ha de ser considerat en [els] usos públics de la raó"⁴⁰⁷ Cal atendre la gran dificultat que açò comporta tècnicament a nivell mundial, per això la proposta de Maalouf d'utilitzar les eines de la globalització, les tecnologies de la informació i la comunicació sembla bastant oportuna.

En tercer lloc cal "adoptar una manera de raonar imparcial que utilitze un marc de referència per especificar regles i principis que poden ser compartits universalment"⁴⁰⁸ els quals, des del meu punt de vista, no haurien de ser aliens a la consideració de trets identitaris, haurien de ser universals i neutrals a les identitats i les religions, però no per ignorància sinó per consideració de la evident diversitat mundial.

I per descomptat, al llarg de tot el procés, cal procurar que l'economia mundial permeti el possible i necessari desenrotllament de les capacitats de tots els éssers humans.

La construcció de societats supraestats

Aproximació a la qüestió

La proposta de Maalouf sobre la mundialització la podem enquadrar dins de les teories que des de Kant han apostat per la construcció d'una societat plural i cosmopolita com a garants de la pau. Encara que la proposta de Maalouf presenta notables diferències respecte de la proposta kantiana la motivació per a la construcció d'una societat mundial

405González Esteban, Elsa, "De la gobernanza política a la gobernanza cosmopolita", en González Esteban, E. (ed.) *Ética y gobernanza: un cosmopolitismo para el siglo XXI*, Comares, Granada, 2013.

406Ibidem. Pg. 25.

407Ibidem.

408Ibidem.

continua sent la mateixa, es a dir aconseguir la pau, o aqueix ideal de “estat pacífic”. Molt a plogut des que Kant va escriure *La pau perpètua*⁴⁰⁹ no obstant això, el text replega qüestions i denúncies de màxima actualitat; en especial i als efectes que ens ocupa, el “tercer article definitiu de la pau perpètua”. En aquest article podem trobar els mateixos elements de preocupació: El dret de tot ser humà a no rebre un tracte hostil pel fet d’haver arribat a un territori estranger. Dret fundat en “la comuna possessió de la superfície de la terra” i que es veu amenaçat per les conductes “inhospitalàries” dels distints països o d’individus que viuen o volen viure en estat de naturalesa; per a Kant, aquest és un estat en el qual els homes viuen en constant peu de guerra d’uns en contra d’altres. Els enemics de la màxima hospitalària necessària per a la construcció de la pau els podem classificar en tres grups:

En el primer grup Kant fica el bandidatge o avui podríem dir també terrorisme que es produeix en les zones de difícil geografia, entenen per açò últim espais on el dret no reina i la necessària supervivència provoca l’abús dels forts contra els més febles. Kant ho manifesta en la inhospitalitat de “ d’algunes costes- verbigràcia les barbaresques – des d’on es roben els vaixells i s’esclavitzen els mariners [...] la inhospitalitat dels deserts – verbigràcia, dels àrabs beduïns- que consideren les tribus nòmades com un dret a saquejar-les, tot això es contrari al dret natural” Ací caldria recalcar el dret natural de tot ser humà a moure’s al llarg de la terra. Encara que Kant considera que la necessitat de moure’s dels estrangers es limita a la de comerciar ‘tràfic’, tenint en compte que en la societat liberal en la qual visquem el treball és considerat com una mercaderia més, hem d’entendre doncs que hui cada persona ha de poder desplaçar-se a aquells llocs que li permeten buscar una forma de vida digna. Tota transgressió de la llei, la manca de fidelitat a la comunitat és en certa manera un xicotet retorn a l’estat de naturalesa i suposa una fallida de l’estat. Segons Rawls una de les condicions per a l’existència d’una societat liberal, és que no és donen situacions extremes de pobresa, cal societats on el ciutadà confie en les seues institucions

En aquest grup considere també el terrorisme per ser una expressió de la tornada de grups de persones a un estat de naturalesa a causa moltes vegades a incompetència o corrupció dels estats; si l’estat es debilita afavoreix l’aparició d’aqueix estat de naturalesa agressiva semblant als deserts o les costes arriscades. No hi haurà pau, per tant, mentre

409Kant I. *La pau perpètua*, Biblioteca virtual universal, recuperat d’Internet en 2003, <http://www.biblioteca.org.ar/libros/89929.pdf> pp.10-12

els ciutadans des de dins i els estrangers des de fora no tinguen la percepció -opinió pública diria Ortega- de la fidelitat dels governants.

En un segon lloc les agressions imperialistes, en paraules de Kant “la conducta ‘inhospitalària’ que segueixen els estats civilitzats del nostre continent, sobretot els comerciants, espanten les injustícies que cometem quan van a ‘visitar’ estranys pobles i terres. Visitar és per a ells el mateix que ‘conquistar’ [...] ocasionaren fam, rebel·lió, perfídia; en fi, tot el diluvi de mals que poden afligir a la Humanitat”. Hui en dia sembla bastant clar que les conductes imperialistes a l’estil europeu de finals del segle XIX no són maneres adequades de relacionar-se, ni entre les persones ni entre els estats, el producte de l’imperialisme és la destrucció total i la tornada a l’esclavitud sense cap benefici per ningú; encara que Hobson i altres pensadors alertaran sobre el mal de l’imperialisme per a les societats liberals, ja la crítica a aquesta manera de comportar-se les nacions, encara que el terme imperialisme no estiguera plenament definit, està realitzada en Kant “ El pitjor de tot – o, si es vol, el millor, des del punt de vista moral – és que les nacions civilitzades no trauen cap profit dels excessos que cometem “ una crítica a l’imperialisme que trau a col·lació un altra qüestió, a cas si hi haguera profit seria una manera adequada de comportar-se els estats? Vist d’una altra manera, quants estats no han sigut formats des de conductes semblants a les explicades per Kant, on el contracte ha hagut de ser acceptat a contracor; el problema , per tant, és la legitimitat de les actuacions d’uns estats sobre els altres i dels estats sobre els seus ‘súbdits’. La legitimitat del contracte no sembla suficient en les societats democràtiques, per això Kant preferirà societats en les quals la sobirania siga mantinguda per una sola persona, el monarca, el qual en virtut del contracte pot fer justícia i posar pau entre súbdits.

En tercer lloc la selecció d’aquells a qui vull o no rebre hospitalàriament, el tancament injustificat i selectiu de fronteres, provoca una separació de la humanitat en éssers de primera o segona categoria amb la qual cosa es produeix una perversió del dret natural i , per tant, una injustícia. En un món globalitzat, on els capitals son capaços de volar en segons d’un lloc a un altre, sembla paradoxal que es faça problema del moviment humà. Kant ja enuncia en el seu temps que “ La comunitat – més o menys estreta – que ha anat establint-se entre tots els pobles de la terra ha arribat fins al punt que una violació del dret, comesa en un lloc, repercuteix en tots els altres; d’ací s’infereix que la idea que un dret de ciutadania mundial no és una fantasia jurídica si no un complement necessari del codi no

escrit del dret polític i de gents que d'aquesta manera s'eleva a la categoria de dret públic de la Humanitat i afavoreix la pau perpetua, sent la condició necessària per a que es pugui abrigar l'esperança d'una continua aproximació a l'estat pacífic” La comunitat global ha de ser realment global, oberta a aqueix viure amb tot, que propugna Maalouf, amb justícia. Justícia com equitat dirà Rawls, aquest considera el ciutadà com un element bàsic per a la constitució de la societat liberal, que per ell és l'únic model adequat per a la construcció pacífica. Sense pretendre analitzar l'obra d'aquest filòsof cal atendre a una de les preguntes que dona origen a la seua reflexió sobre la construcció social “ Com pot persistir al llarg del temps una societat estable de ciutadans lliures i iguals que marxen profundament dividits per doctrines religioses, filosòfiques i morals raonables?”⁴¹⁰. D'aquesta qüestió ja podem extraure tres conclusions: La societat liberal està composta per 'ciutadans' que estan 'profundament dividits' per doctrines 'raonables'.

Fruit de la justícia que per a Rawls és una justícia amb equitat apareix un “consens entrecruat entre, al menys, les doctrines comprensives sostingudes pels ciutadans” es a dir la societat liberal es manté gràcies a una mena de consens per al qual és important, és 'central', la idea d'allò raonable i d'allò racional, que ha d'acompanyar les distintes doctrines sostingudes pels ciutadans.

La raonabilitat, allò 'raonable' és “una virtut de les persones compromeses en la cooperació social entre iguals”, observem ací que el traductor no parla de ciutadans sinó de persones, jo pense que Rawls utilitza el terme com a sinònim de ciutadà però no deixa de ser curiós que la virtut l'associe a la personalitat i no a la ciutadania.

Encara que allò raonable és una “idea especialment difícil” em puc atrevir a entendre que Rawls definix allò raonable com l'ús de la raó per a la construcció de relacions que volen ser justes entre les persones; aplicat a la construcció social podem dir que allò raonable “és un element de la idea de societat (entesa) com a sistema de cooperació equitativa” Es a dir allò raonable és un interès en utilitzar la raó per aconseguir consensos adequats i seran adequats si son recíprocament justos, en altres paraules, tots els que entren (agents racionals) en la negociació tenen interès que ningú pense que ha estat perjudicat i que les possibles concessions fetes per cadascú responen racionalment a una solució justa.

Abundant sobre el sentit de la justícia que deu assistir tot procés de construcció social la frase de Karol Wojtila, sent ja papa Joan Pau II, “ si busques la pau treballa per la justícia”

⁴¹⁰Rawls, John, *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, pàg. 78.

i moltes altres frases provinents del món religiós ens menen a la necessitat de relació de pau amb justícia⁴¹¹

Justícia no solament com equitat, també cal una justícia distributiva que permeta el desenvolupament del ser humà com a base necessària per a la construcció d'una societat de ciutadans lliures i iguals. Si el desenvolupament de la persona humana, no és l'element central d'una societat aquesta no podrà ser constituïda per ciutadans lliures, ni iguals, ni per suposat serà estable.

En resum, les qüestions principals a les quals ha d'atendre la construcció d'una societat, siga en el seu nivell estatal, supraestatal o mundial son:

- 1) La fidelitat dels governants a la seua tasca o la opinió pública favorable a la confiança en aquells encarregats de portar endavant el procés de construcció i govern de la societat.
- 2) La legitimitat dels actes que la societat a través de l'estat o de les institucions supraestatals realitza sobre el conjunt dels éssers humans que en ella habiten
- 3) La justícia entesa com a equitat entre els ciutadans i els grups de ciutadans i també entesa com a distribució justa de càrregues i beneficis entre aquells que participen en la construcció social procurant sempre la igualació, es a dir beneficiant més a aquells més perjudicats pel sistema de construcció social.

La construcció d'una societat cosmopolita, ha de passar necessàriament per la formació de associacions lliures dels distints estats, Kant adopta la metàfora de l'estat com un individu en estat de naturalesa que ha d'anar unint-se o federant-se a altres renunciant a quotes de sobirania per aconseguir la vida en pau de cada estat; així proposarà una tasca de tots, però no solament de l'estat, la construcció d'un estat de dret polític universal “ Si és un deure, i al mateix temps una esperança, el que contribuïm tots a realitzar un estat de dret públic universal, encara que només siga en aproximació progressiva, la idea de la ‘pau perpetua’[...] no és una fantasia vana, si no un problema que cal anar resolvent poc a poc...”

411 “Amor i Veritat s'han donat cita, Justícia i Pau s'abracen; la Veritat brollarà de la terra, i dels cels aguaitarà la Justícia.” Salmes (de David) 85:11,12 . “Quan el seu país i el meu obren en conformitat amb les ensenyances que Crist va comunicar en este Sermó de la Muntanya, haurem resolt no sols els problemes dels nostres països, sinó els del món sencer” o “ no hi ha camí per a la pau, la pau és el camí” Mahatma Gandhi

Possibilitats d'una constitució política per a una societat mundial pluralista⁴¹²

Després d'un recorregut per l'evolució de les unitats polítiques v.g. l'ONU cap a la prossecució del projecte cosmopolita kantianà, el qual servix d'orientació en un plànol abstracte, Habermas intenta mostrar les possibilitats del projecte en l'actualitat en tres punts:

- 1) L'alternativa Kantiana entre una república mundial i una lliga de Nacions resulta incompleta
- 2) Com es pot entendre el projecte Kantianà baix les circumstàncies actuals
- 3) És necessari l'èxit del projecte

L'alternativa Kantiana entre una república mundial i una lliga de Nacions resulta incompleta⁴¹³

La validesa del dret com a opció pacificadora no està basada fàcticament en la possibilitat de sancions per part de l'estat, condició que pot ser necessària atesa la legitimitat d'aquest per a donar lleis als ciutadans, però necessita que aqueixes lleis siguin reconegudes com a vàlides pels ciutadans.

La constitucionalització del dret internacional permet a la persona ser subjecte de dret en un estat que no és el seu, això permet que els ciutadans de qualsevol part tinguen reconeguts uns drets que els fan membres d'una societat mundial constituïda políticament.

En el projecte Kantianà és donen un sèrie de passes intermèdies cap a un Estat de nacions consistent en la conformació prèvia de lligues de nacions.

Kant no considera el concepte de 'sobirania dividida o compartida' el qual avui entenem perfectament en una societat global, fortament interdependent encara que funcionalment diferenciada.

Les constitucions modernes no tenen per missió la constitució de l'autoritat sinó la delimitació del poder i els canals a través dels quals s'exerceix aquest, establint una societat sota l'imperi de la llei composta per tres elements: la constitució, els poders de l'estat i la ciutadania⁴¹⁴.

412 Habermas, J., *Entre naturalismo y religión*, Paidós Iberica, Barcelona, 2006, pg 315-355.

413 *Ibidem*. 316-324.

414 *Ibidem*.319.

Una constitucionalització no estatal del dret internacional, permet albirar la forma d'una societat mundial constituïda políticament i sense un govern mundial ⁴¹⁵ que comporte la extensió de drets pels ciutadans i permeta la seua participació almenys de manera indirecta en la presa de decisions. Es a dir, permet enfocar el problema de com es poden replegar (reacoplar) les decisions polítiques en nivell d'organització supraestatal amb els canals estatals de legitimació.⁴¹⁶

Per a Habermas la idea kantiana de la transformació del dret internacional d'àmbit estatal es pot alliberar de la necessitat conceptual d'una república d'àmbit o format mundial per⁴¹⁷:

- a) La possibilitat de nivells múltiples en els processos de divisió i repartiment de la sobirania en àmbit federal.
- b) Pel caràcter regulador de l'exercici del poder en les constitucions actuals de caràcter liberal.
- c) Ambdues coses poden combinar-se en la constitució política d'una societat mundial sense un govern únic mundial, mitjançant la constitucionalització del dret internacional, la qual cosa es produeix ara per iniciativa dels estats i no dels ciutadans encara que són els ciutadans els que reben o suporten les càrregues i beneficis d'aqueixes lleis amb origen en les relacions d'àmbit supraestatal.

Tenint present les estructures polítiques existents en l'actualitat, per aconseguir la conformació d'una societat constitucional mundial sense govern mundial caldrà realitzar tres adaptacions o reajustaments de la teoria política:

- a. El primer principi dels estats que entren en associació ha de ser la renúncia expressa de la guerra com a mètode per a resoldre les relacions entre ells, tot tenint en compte l'existència de drets constitucionalitzats que comparteixen tots els ciutadans i que poden ser defensats en els tribunals. La defensa en tot cas haurà d'anar encaminada a la protecció del sistema i a l'extensió dels drets ciutadans a tots els estats.
- b. Limitar constitucionalment la defensa a l'àmbit de risc estatal i acatar internacionalment el dictamen de les institucions supraestatals en matèria d'intervenció militar en altres estats (Consell de seguretat de l'ONU, política exterior comuna de la U.E., etc.)

415 *Ibidem*.319-321.

416 *Ibidem*.320-321.

417 *Ibidem*.321-322.

- c. Veure els mecanismes adequats per a que les nacions (els estats) transformen la seua manera d'entendre's. Per part dels ciutadans cal entendre que són actors col·lectius que decideixen de manera autònoma pertànyer a organitzacions en les quals tenen drets i deures. El compliment de les obligacions internacionals permet l'acceptació de la subordinació als interessos nacionals a les obligacions assumides en tant que socis i companys de joc en les xarxes transnacionals.

Com es pot entendre el projecte Kantianà baix les circumstàncies actuals ⁴¹⁸

Cal entendre'l en tres classes d'àmbits col·lectius:

- a) L'àmbit supranacional de caràcter mundial, en què la comunitat internacional adopta la forma institucional d'una organització per a aconseguir uns objectius d'àmbit mundial com ara garantir la pau, imposar els drets humans, etc. A l'estil de l'ONU però enfortint les institucions centrals i delegant funcions de manera adequada a través de les múltiples organitzacions especials i complementàries. Amb una formació de l'opinió i la voluntat a partir de : Les comunicacions dels parlaments estatals, la participació de les ONGs o organitzacions i xarxes socials amb dret d'intervenció i a l'exposició, l'observació i la crítica d'una esfera pública mobilitzada. En aquests dos últims aspectes és on veig jo la participació d'un projecte que com el d'una 'ètica mundial' basada en el diàleg interreligiós té un paper molt important en la conformació d'opinió i el reforçament de la legitimitat de les actuacions supranacionals.
- b) L'àmbit supranacional de caràcter regional, quedaria en un nivell intermedi entre els estats i l'organització mundial i és necessari per gestionar les qüestions tècniques en sentit ampli que faciliten l'estandardització de les mesures i la regulació de les comunicacions, la prevenció de catàstrofes, la contenció d'epidèmies o la lluita contra el terrorisme o el crim organitzat, per a la qual cosa serà suficient l'intercanvi d'informació per a les consultes i deliberacions, per a la supervisió i control i per a la presa d'acords; aquestes accions superen, no obstant això, aquelles estrictament de caràcter de política interna i tenen necessitat d'interferir en aqueixa política, cosa que els estats afectats van a dificultar per defensar de manera aferrissada la seua independència. Podem dir que aquest tipus d'organitzacions, en general

418 Ibidem. (325-330)

queden a la '*fides*' dels estats i no tenen, o tenen molt poca, capacita legislativa reconeguda amb possibilitat d'obligar als estats nacionals, per tant, caldria establir segons Habermas una mena de governs regionals que posseïren un manament per a la negociació suficientment representativa en un àmbit que abastara continents sencers i que disposaren dels poders necessaris per a una implementació de les seues decisions al seu àmbit.

- c) Tercer nivell, estan els estats nacionals implicats en la construcció d'entitats transnacionals o 'transestats'; la majoria dels estats, excepte, probablement, els Estats Units, pel fet del seu poder econòmic i militar, es troben sotmesos a pressions tant internes com externes. Externes a causa de la cada vegada més forta interdependència econòmica, que els fa perdre '*de facto*' amplies quotes de sobirania i internes perquè posen en crisi la seua legitimitat per la feblesa que mostren a l'hora de prendre decisions en contra dels organismes internacionals. Per això els estats si volen tindre paper de jugador global, no tenen més remei que unir-se o associar-se per a l'elaboració de polítiques internes que harmonitzen els interessos de tal manera que la seua unitat els permeta entitat suficient com per a gaudir de l'estatut de jugadors globals, i poder negociar simètricament amb països com ara els Estats Units, Rússia o Xina. Habermas proposa l'exemple de la Unió Europea com a model de procés d'associació d'estats amb possibilitat d'establir-se com a jugador global i que només podrà consolidar aqueix paper si la Unió Europea aconsegueix un nivell d'integració suficient per a seguir polítiques legitimades tant interior com exteriorment.

Aquesta proposta d'organització mundial pot vindre de la mà de les accions necessàries per a pal·liar els efectes d'allò que s'ha vingut a anomenar 'xoc de civilitzacions' on el pluralisme cultural i la polarització de les religions pressionen sobretot en els nivells transnacionals de negociació. Pensa Habermas que per conjurar els desencontres els estats han d'emprendre processos d'aprenentatge i han de ser capaços de transformar tant el seu comportament com el seu enteniment col·lectiu. Comportament com estats pacificats i enteniment com a membres o potents companys de joc en les associacions internacionals.

En el debat entre el ser i el deure cal de moment tindre present que: "Amb aquest projecte el que està en qüestió és la pervivència d'un món ideat com una comunitat democràtica

constituïda políticament o si el món que s'esvaeix en el nivell dels estats nacionals es pot posar a estalvi per damunt d'aqueix nivell en la constel·lació nacional"⁴¹⁹

L'Èxit necessari.

És necessari l'èxit del projecte pel manteniment de la substància democràtica de les formes de la socialització política que a hores d'ara encara són possibles.

En el model presentat per Habermas és important descobrir la importància del compliment de les premisses per les quals un estat justifica les seues actuacions. Pareix que en aquest model la legitimitat la dóna la cobertura de les expectatives dels constituents: "encara que l'estat complisca les genuïnes tasques de protecció de l'ordre i la salvaguarda de la llibertat, no pot preservar a la llarga el nivell necessari de legitimitat a menys que una economia que funcione proporcione les condicions per a un patró acceptat de distribució de les recompenses i compensacions socials i a menys que una societat civil activa provoqe les motivacions per a una extensió suficient de les orientacions cap el bé comú."⁴²⁰

Per altra banda, les conseqüències de la globalització, en especial l'econòmica, a més de , diria jo, les mesures necessàries de 'pacificació' d'estats en conflicte amb la consegüent participació dels exercits en accions per a garantir la seguretat externa i les actuacions policials interiors en la lluita antiterrorista; augmenten la sensació d'inseguretat per a molts ciutadans. En efecte, a la inseguretat de no ser els protagonistes de la política econòmica, cal afegir la por als terroristes i la por a la intromissió en la vida privada de cadascú; aquestes situacions generen una "interpretació desil·lusionada sociològicament dels estats de drets"⁴²¹ que provoquen o poden provocar una cada vegada major desmobilització social que es manifesta en la poca credibilitat de les institucions democràtiques i en un absentisme cada vegada major dels ciutadans en la corresponsabilitat de la construcció diària de la societat. No basta, diu Habermas, "l'experiment mental filosòfic [...] d'una societat cosmopolita sense govern mundial. La idea ha de poder comptar amb un recolzament empíric en el propi món"⁴²²

Superar o permetre l'enganxament dels ciutadans a un projecte de l'estil proposat passa necessàriament per dos tipus d'accions complementàries :

419 Ibídem.330.

420 Ibídem.333

421Ibídem. 336.

422Ibídem.

- 1) Desenvolupar una política mundial orientada a superar desequilibris i amenaces col·lectives, pel que caldran solucions econòmiques imaginatives que tinguin present les propostes menys ortodoxes, en especial les orientacions d' Amartya Sen i el seu enfocament de les capacitats i les crítiques de Joseph Stiglitz al sistema neoliberal de lliure mercat. Es a dir caldrà, atenent les observacions de Jesús Conill, apostar per una ètica del desenvolupament i del consum com un impuls necessari en favor de la justícia "perquè si es continua operant amb els pressupòsits en què ens recolzem convencionalment no hi ha solució ni al problema de la pobresa, ni al del consum, ni al de la justícia. En aqueix sentit l'enfocament ètic pot contribuir a la reflexió crítica i a una orientació responsable"⁴²³.
- 2) L'altre aspecte que cal tindre present, i que té més a veure amb els continguts d'aquest treball, és la importància del diàleg entre les civilitzacions mundials, del que no es pot excloure el diàleg interreligiós, per a aconseguir un enteniment intercultural amb la finalitat d'aconseguir una igualtat de drets efectiva.

Habermas assenyala que aquests aspectes cal resoldre'ls en el marc de negociacions transnacionals amb voluntat de solució i sense imposicions. Aquests problemes tenen a veure amb "la lògica interna dels sistemes transfronterers i al sentit específic de les cultures i de les religions mundials, amb què la política s'ha de posar d'acord per la via de l'equilibri sensat d'interessos, del control intel·ligent i de l'obertura hermenèutica."⁴²⁴

Introdueix a continuació dos qüestions que al seu parer tenen una especial urgència en aquests moments per aconseguir un desenvolupament adequat de la construcció d'una societat de caràcter cosmopolita:

- 1) La reforma de l'ONU, que no vaig a desenvolupar ací, però que té a veure amb la dotació d'instruments suficients per a garantir les funcions per a les quals va ser creada, es a dir: treballar per aconseguir la pau o pacificació mundial i promocionar l'extensió dels drets humans.
- 2) Apareix un segon aspecte en qüestió consistent en la "necessitat de legitimació i la capacitat de legitimació de les decisions polítiques en les organitzacions internacionals"⁴²⁵ No podem descartar que entre aqueixes organitzacions aparegueren les religions, sobretot les religions en diàleg, entre sí i amb altres

423 Conill, Jesús, "Caminos para una justicia global", González, Elsa. (ed.) *Ética y gobernanza: Un cosmopolitismo para el siglo XXI*, Comares, Granada, 2015, P.p. 63-65.

424 Habermas, *Entre naturalismo...* Op. cit. pàg. 336.

425 *Ibidem*. 345.

cosmovisions; si no es consideren caldria fer-ho atesa la gran càrrega legitimadora que tenen per a gran part de la població mundial.

Una de les vies de legitimació a nivell supranacional estaria en la relació a tres bandes entre el consell de seguretat de l'ONU, l'assemblea general i el tribunal penal internacional que assumirien en certa manera el principi de divisió de poders per a resoldre els problemes de guerra i d'atemptats contra els drets humans a escala mundial i donaren cobertura a allò que ja fa uns anys que es reclama com a governança mundial.

Habermas no obstant això, posa en qüestió la capacitat crítica de les decisions sobre la guerra i la pau d'aquests organismes, encara que l'opinió mundial a poc a poc va generant de manera gradual signes de 'solidaritat cosmopolita' davant de situacions claus de violació de drets humans i de violència entre les nacions. no obstant això, estem lluny de l'optimisme de Kant que deia que " una violació de la justícia en un lloc de la terra és sentida en tots els altres llocs"⁴²⁶ perquè al descartar la possibilitat d'una república mundial hem de descartar una legitimació democràtica a nivell transnacional.

Les Nacions Unides ofereixen una descripció del problema de la legitimació sorgida de les formes de governança més enllà de l'estat nacional i que Habermas delimita en tres qüestions:

- a) Bicefàlia entre el poder econòmic controlat pels Estats Units i el poder polític en mans de les Nacions Unides que cada vegada més es veuen obligades a la recerca consensuada d'accions centrades en el nucli de les competències de l'organització: la pau i l'extensió dels drets humans. aquesta situació provoca una dispersió d'organismes i una polarització de centres de decisió que com diu l'informe LF de la TCC ⁴²⁷ "Les institucions internacionals i els estats no s'han organitzat a sí mateix per aplicar-se als problemes dels desenvolupament d'una manera coherent i integrada; en compte d'això continuen tractant la pobresa, les malalties infeccioses i la degradació mediambiental com amenaces autònomes[...].Les actuals estructures mundials de governança en els àmbits

426 Ibidem. 347.

427(El grup d'alt nivell sobre les amenaces, desafiaments i canvi (High-Level Panell on Threats, Challenges and Change (TCC)) presentà un informe l'1 de desembre de 2004 la substància del qual va fer seua el, aleshores, secretari general Kofi Annan en el seu discurs sobre la reforma de les Nacions Unides del 31 de Maig de 2005, *In Larger Freedom: Towards, Development, Security and Freedom for all* esmentada per Habermas com LF)

econòmic i social són llastimosament inadequades per fer front als problemes que se'ns acosten. Per a abordar els problemes de desenvolupament sostenible, els països han de negociar a través de diferents sectors i assumptes, incloent-hi l'ajuda externa, la tecnologia, el comerç, l'estabilitat financera i la política del desenvolupament. Tals paquets són difícils de negociar i requereixen la direcció i l'atenció d'alt nivell per part d'aquells països que tenen impactes econòmics més grans⁴²⁸. Distintes propostes de treball intenten pal·liar aquesta manca de funcionament que en definitiva redunda en una manca de credibilitat i legitimitat sobretot quan a banda altres grups econòmics, G20, G8, club Bilderberg, etc., són els fors on es decideix l'economia mundial deixant poc marge de maniobra a la majoria dels estats nacionals per implementar polítiques pròpies; la qual cosa obliga als països a congregar-se o associar-se en grans blocs continentals. Les associacions, forçades per la situació descrita, dels països més menuts comporten elevats dèficits democràtics que resten legitimitat a les actuacions d'aqueixos estats.

- b) Conseqüència de la potència de les decisions de les Organitzacions Econòmiques Globals Multilaterals són la fragmentació de la sobirania i l'autonomia dels Estats en múltiples àrees de poder funcionalment autònoms, on són els experts qui negocien i apliquen acords en organismes que sent minoritaris afecten la majoria de la població mundial. No bastarà, per a millorar la quota de legitimitat, que, com proposa A.M. Slaughter, els polítics i governants dels estats informen de les seues orientacions i actuacions en els organismes internacionals atès que els funcionaris no tenen suficient *feet back* per a saber si allò que negocien és acceptat per la majoria dels seus representats. Tampoc és suficient, tal com pretenen els ultraliberals que hi ha una suficient legitimitat pel fet que la negociació és portada per experts. Podem dir que són les institucions no majoritàries aquelles que prenen decisions que afecten les majories, la qual cosa afecta necessàriament la credibilitat democràtica.
- c) El problema que Habermas veu a contracor és que les decisions preses pels estats nacionals influenciades per l'escenari de la política global de caràcter neoliberal, encara que foren obtingudes de manera democràtica, hipotequen el futur d'altres decisions democràtiques.

428LF. punts 55 i 56.

Per últim Habermas fa una recomanació que a hores d'ara podem donar-li caràcter de profètica “És recomanable fer aquesta avaluació de les conseqüències no només pel cas que es frustren els pronòstics neoliberals. Encara que els pressupòsits teòrics foren correctes ‘*grosso modo*’, el vell adagi de les ‘contradiccions culturals del capitalisme’ podria adquirir un nou significat”⁴²⁹ En efecte, quan es va escriure *Entre Naturalismo y religión* no s’havia produït la debacle de l’economia mundial que a partir de l’any 2007 ha posat en tela de juí la validesa de les prescripcions econòmiques neoliberals amb els resultats que a hores d’ara tots sabem. En un sistema on la legitimitat la donen els resultats es pot veure el gran fracàs de les polítiques econòmiques que arribaren a qüestionar les institucions del sistema capitalista. Un sistema econòmic quasi deïficat i defensat de manera aferrissada pels seus sàtrapes en les organitzacions econòmiques mundials que de sobte mostra, sinó la seua ineficàcia, si el seu perill i la seua manca absoluta de legitimitat, tornant a sentir-se de nou un altre adagi, “l’economia ha de ser per a les persones i no les persones per a l’economia”.

L’enfocament de Habermas sobre la possibilitat d’una constitució política per a una societat mundial, està massa esgaiat cap a la importància de la legitimitació política nascuda dels estats nacionals, possiblement es resultat de l’anàlisi del document LF on les solucions es plantegen en clau de consens entre els estats dins de l’àmbit polític i no contempla, o al menys no específicament, res sobre la creació d’una autèntica societat civil mundial deixant-li solament un paper molt secundari en l’àmbit de donacions i alguna col·laboració en matèria d’assessorament.

Si tornem a l’optimisme Kantià pel qual s’assevera que una injustícia comesa en una part del globus troba el rebuig de tota la humanitat, podem apuntar la quantitat de persones organitzades en forma de societat civil, moviments ecologistes, moviments antiglobalització, ONGs i Organitzacions solidàries, moltes d’elles relacionades amb les religions i en especial religions cristianes, i d’altres com ara els moviments per la memòria en distints llocs del planeta; totes aquestes organitzacions fan una tasca assistencial en la sanitat i la promoció humana, distributiva de les ajudes, de conscienciació social i de denúncia de les injustícies.

Hi ha un inici d’organització en xarxa, que genera una sèrie de relacions de caràcter horitzontal que fonamenten el desenvolupament d’una ciutadania autènticament cosmopolita. La legitimitat de les seues actuacions no és fruit de cap contracte polític sinó

⁴²⁹ *Ibidem*. 355.

de l'aliança dels éssers humans nascuda del reconeixement mutu; podem dir que la societat civil, incloent en ella les organitzacions religioses, és font de legitimitat.

Quina mena de legitimitat poden tindre les organitzacions de la societat civil? Evidentment no és una legitimitat democràtica, però qui dóna legitimitat als pares per educar els fills, és si de cas alguna mena de contracte democràtic pel qual el fill cedeix la seua autonomia de manera voluntària als pares? No, hi ha una legitimitat que ve de la justícia del servei; aquell que serveix per curar, ajudar a éssers humans, trencats per la injustícia d'aquest món, a ser persones autònomes que puguen desenvolupar les seues capacitats necessita de la legitimitat, és més disposa de suficient legitimitat per interferir en aqueixa suposada llibertat individual que realment en la majoria dels casos no deixa de ser una mera il·lusió. El sacrifici de la pròpia llibertat en favor del rescat, per suposat amb respecte, de la persona esclavitzada per unes estructures injustes és la base de la legitimitat de la societat civil per a la construcció d'una societat mundial.

La legitimitat del servei en la societat civil, per a una persona religiosa, reflecteix la legitimitat de Déu perquè ha creat un món on sempre "Ix el sol sobre justos i injustos", perquè es compadeix de les misèries dels homes i des del respecte de no 'trenca la canya cascada' ens envia la seua saviesa i amor a través de persones que sacrifiquen tota o part de la seua vida en distints camps per a 'guarir als malalts, donar de menjar els famolencs i retornar la dignitat a tots els éssers humans sense esperança'.

Caldrà recordar que la construcció social, al nivell que siga, no té una única font, el contracte liberal; hi ha altra font: la aliança que relliga els éssers humans en una sola família i que per al creients aqueixa aliança reflecteix la glòria de Déu.

Tots estem cridats, per tant, a la construcció d'aqueixa societat cosmopolita, però caldrà realitzar-la en passes intermèdies. En efecte, la Unió Europea, en aquest sentit sembla un intent de construcció d'aqueix model de societat supraestatal, però el procés pot realitzar-se d'altres maneres entre estats sobirans, i a més no es pot oblidar que una futura societat mundial ha de contar per a tots els ciutadans del món.

Vincles per a la construcció social

La manera en la qual es vinculen els membres promotors d'una societat caracteritzarà bastant el desenvolupament futur de la mateixa. Allò que permet una solidaritat tan forta que motive a la contribució i assumptió de sacrificis, i fins i tot en alguns casos exigisca el lliurament de la pròpia vida, està lligat molt a la visió política o religiosa d'aqueix grup.

“Política, ètica i religió, (ens dirà la professora Adela Cortina) per aquest ordre o per altre diferent, són tres dimensions irrenunciables del ésser humà”⁴³⁰ aquestes dimensions pressuposen necessàriament l’existència d’homes que conviuen sacrificant part del seu estat de naturalesa en benefici d’una convivència pacífica, una convivència així ens demostra que és la que permet el millor desenvolupament de la persona i , per tant, permet un desenvolupament millor de la Humanitat.

L’encontre com origen de la construcció social

L’encontre entre dos éssers humans en un lloc que han de compartir és el primer origen de qualsevol posterior relació, segons Aristòtil la ‘res pública’, l’espai i els recursos que compartim, es previ a qualsevol tipus de relació social, aquesta podrà ser bel·licosa o pacífica dependent de distints factors com ara la necessitat, la supervivència..., ací podríem recordar la piràmide de Maslow, però molt segurament dependrà de la visió que de la persona tinga cadascú d’aquells que s’entren. Encontre de éssers humans i espai vital són , per tant, els elements imprescindibles per a que es produïska una relació social. Es més l’encontre amb un altre ser humà és imprescindible per a la plenitud de l’autocomprensió com a membre de la humanitat.

En efecte, cap ciutadà pot ser-ho si abans no és persona humana. Cal explicar ara què entenc per persona humana, soc conscient que la paraula persona porta en sí mateix una càrrega ideològica molt forta que fa d’aquest concepte un element perillós i inestable.

Sense voler aprofundir en aqueix concepte es precis donar-li un contingut als efectes de establir una categoria a la qual referir-nos. Siga el que siga la persona humana, la podem descobrir entre l’espècimen biològic humà, aquell ésser format per cèl·lules que es classifiquen per la biologia com a cèl·lules humanes, i el ciutadà capaç d’organitzar-se socialment en una relació, comunicació si hem de fer cas Habermas, que supera allò tradicionalment estimat com a biològic i que simplificant vaig a anomenar “naturalesa humana” o “ésser humà”.

Vist des de la seua naturalesa, l’ésser humà no deixa de ser un membre més del regne animal, forma part de la naturalesa i no pot separar-se d’ella, no obstant això, té una potencialitat, al menys en la intensitat, que el diferencia de la resta d’éssers. l’ésser humà es capaç de dir “jo pense” “jo existisc” “jo se que sóc mentre pense”⁴³¹ Per a fer aquestes

430Cortina Adela. *Aliança i Contracte*. Trotta, 2001, Madrid, p. 11

431Deleuze, Gilles, *¿ Què és la filosofia?*, Anagrama, Barcelona ,1993.

afirmacions l'ésser humà necessita d'un desenvolupament previ, necessita d'un tu⁴³² un altre que li permet afermar-se i que li permet comprendre la seua essència, la seua consistència i fins i tot li permet modelar, desenvolupar i projectar per a sí i per a almenys altre ser humà el seu jo que per altres serà un tu. Un tu que ha sigut prèviament un jo afirmat davant d'un altre tu. Per tant el descobriment del jo, el nosaltres, i la resta de pronoms es òbviament una tasca intersubjectiva de vital importància.

L'ésser humà se'ns presenta com un ser molt complex, erràtic, moltes vegades imprevisible i sorprenent, fins i tot per a nosaltres som una incògnita; per això necessitem fer-nos una imatge més assequible amb la qual podem explicar aqueixa complexitat, la persona humana en la seua etimologia més clàssica fa referència a aqueixa imatge que serveix de nexa de connexió entre el jo i el tu. Però és alguna cosa més que una màscara del nostre personatge és una 'Hipòstasis' de nosaltres mateixos, l'única manera de poder aproximar-nos a una comprensió holística del ser humà.

Podem dir, parafrasejant Descartes, que aqueix jo el qual es manifesta al món a través de la seua persona es fa conscient de la seua existència a través del pensament. Al referir-me al pensament no vull estimar que siga un pensament racional, direm que qualsevol intent de comprensió i explicació d'allò que em passa tindria ja la categoria de pensament. Mentre pense se que sóc, és més, hi ha un joc de descobriment d'altres subjectes entre 'jos' i 'tus', de manera intersubjectiva puc anar fent-me (de manera intrasubjectiva) una idea també d'allò que sóc, en què consisteix el meu ser; vaig coneixent i transformant la meua realitat personal, me n'adone del poder què tinc de adaptar-me i adaptar la naturalesa al meu desenvolupament personal, a més puc influir de manera intersubjectiva en la formació i desenvolupament d'altres éssers humans. Entenc ací per desenvolupament personal al conjunt d'accions encaminades a créixer com a persona entre les persones, donant consistència al meu ser o dit d'una altra manera dotant de contingut, matisos, sentiments, pensaments de tota mena l'ésser que descobrisc en mi. Podem dir que la persona no està mai acabada de fer, sempre està oberta a noves experiències a nous pensaments i això no és obra de la voluntat es una necessitat de ser conscient, es com si ens diguérem ' mentre pense soc capaç d'experimentar la meua existència'

432Idea desenvolupada per distints filòsofs contemporanis i que veurem que Adela Cortina ho remet al relat de la creació en la Gènesi "no és bo que l'home estiga sol", no és pot diferenciar "el seu" sense, prèviament estar posicionat davant d'un "el teu".

Un model de persona des del reconeixement recíproc.

La construcció de la persona es fa de manera intersubjectiva, la intersubjectivitat pot ser possiblement la millor manera de eixir del solipsisme del 'jo pense' cartesià⁴³³.

Des de la biologia sembla que es diu que els éssers vius són una massa bioquímica al servei del manteniment a perpetuïtat d'una sèrie de gens anomenats metafòricament 'gen egoista' és com si els organismes estiguessin al servei de la conservació dels gens i no al revés. Pense que Dawkins no ha sigut gens original, solament ha donat una possible explicació científica i en certa manera metafòrica al que ja en l'antiguitat intuïen els estoics, tots els éssers humans estan units per un 'logos'. Sense entrar en les possibilitats metafísiques o metafòriques del 'logos' sembla que la transmissió, desenvolupament i transformació del coneixement humà, transcendeix a la pròpia persona individual i dóna lloc a una unitat d'ordre superior, les persones individuals, de la mateixa manera que els organismes en la biologia, estan al servei de la transmissió i desenvolupament del 'logos' una metàfora genètica que és replegada en les religions més esteses: Poble d'Israel, Cos Místic, Umma, Nirvana... Les persones, conscients de la seua finitud intenten aportar, de manera de vegades inconscient, en la mesura de les seues possibilitats, elements de pensament com elements genètics de tot el pensament de la humanitat en constant creixement, transformació i adaptació. Podem dir que l'espècie humana adopta una forma transcendental de persona sempre en evolució i descobriment.

Al parlar de 'persona humana' com a element central, o millor dit com a objectiu principal de la construcció d'una societat el que fem és traslladar la necessitat vital del creixement personal a l'ens col·lectiu, de tal manera que una societat serà més estable quan major conformitat es done entre les persones que la componen i el model de persona humana que aquesta es dedique a potenciar. Podem dir parafraçant Ortega que mentre hi haja una 'opinió pública' suficient que estiga conforme en què el seu model de societat és el que millor serveix pel desenvolupament de les persones que la componen, podrem assegurar una bona estabilitat social, la qual cosa, per altra banda, no garanteix que aqueixa societat siga justa, ni que les persones siguin suficientment lliures per aportar el millor d'elles a la construcció de la personalitat col·lectiva, ni que totes elles tinguen unes oportunitats iguals de participació en la construcció social.

⁴³³Descartes utilitza la figura de Déu com a medi per a poder eixir d'aquell cercle del 'jo pense' no seré jo qui diga que Déu no te res a veure, però possiblement la intersubjectivitat siga el medi del que Ell es val per al desenvolupament de les persones. No obstant això, no vull entrar en qüestions teològiques, al menys de moment.

L'opinió pública favorable al model de persona que la societat defensa és tan important que l'aparició de models de persona oposats pot provocar la destrucció o autodestrucció de qualsevol societat⁴³⁴. Per això els dirigents dels distints models de societat han procurat d'és d'antic dedicar els seus esforços més grans en educar, proposar o imposar models de persona en la qual els membres de la societat puguen veure un camí de prosperitat per a les seues personalitats, es a dir un model amb el qual ens podem identificar

Conseqüències de l'encontre

Sabem que és impossible una situació originària en la qual dos ésser humans es troben de sobte en un lloc vital a compartir, no obstant això, seguirem en aquesta metàfora per explicar les situacions que es produeixen en l'origen de la construcció d'una societat. Adela Cortina fa referència al llibre del gènesi per explicar aqueixa situació, "no és bo que l'home estiga sol", i Déu va veure que és bo per a l'home estar junt, però en el moment de l'encontre poden passar coses horribles o es pot produir el miracle de la col·laboració per la construcció d'un sistema que permeta conuiu. Tota societat es troba sempre en tensió entre els dos extrems: la destrucció i la plena col·laboració; davant d'això molts pensadors s'han fet, des de diferents posicions, la mateixa pregunta al voltant de la manera en la qual s'ha d'estructurar una societat per a aconseguir el seu desenvolupament harmoniós. Adela Cortina recull dos maneres originàries d'enfrontar la qüestió⁴³⁵:

En primer lloc el contracte entre individus lliures contat per Thomas Hobbes (1651) en el més famós dels seus llibres, *Leviatan*,⁴³⁶ una metàfora del naixement de l'Estat, la 'comunitat política' creada artificialment per la voluntat dels homes. "El '*fiat*'- dirà Hobbes- el 'fem a l'home', la paraula creadora pronunciada per homes i no per Déu, es el contracte mitjançant el qual acorden unir-se les parts del cos. El contracte dóna la vida al cos i el manté⁴³⁷. Allò que possibilita el contracte és el mutu interès, que altres autors qualificaran d'egoista, i desenvolupat per persones autònomes geloses de la seua llibertat i independència, de tal manera que el contracte pot entendre's com un mal menor necessari per aconseguir allò que cadascú necessita.

434 Persecucions d'heretges, guerres civils, guerres de religió, guerres de successió, guerres imperials o mundials són els expressions mes cruentes del desencontre d'opinió en el sí que d'una societat.

435 Cortina A., *Alianza i ...* Op. cit. 17-21,

436 Hobbes Th., *Leviatan... Op. Cit.*, p. 3.

437 *Alianza y contrato*, Op. cit., 17.

En segon lloc la Aliança, un altra manera d'entendre la relació entre les persones que es reconeixen mútuament i que, tal com hem desenvolupat anteriorment, es necessiten per adquirir l'estatut de persona i permet la construcció de la pròpia identitat. Si el contracte dóna lloc a l'estat i la comunitat política, l'aliança entre els homes dóna lloc a la societat civil: les famílies, les comunitats, les associacions voluntàries, etc. Adela Cortina seguint el raonament de Jonathan Sacks⁴³⁸ no contempla de moment el mercat i la opinió pública . L'aliança vincula els homes per la consideració que la vida humana és valuosa i cal permetre el seu desenvolupament en harmonia; la compassió considerada com el 'patir amb', referma el vincle per la solidaritat necessària per a compartir alegries i suportat les dificultats

El contracte, ens dirà Cortina també seguint Sacks encara que amb matisos, dóna lloc a les institucions de l'estat, el problema dels contractes és que es fan per mutu interès, però de vegades alguna de les parts troba poc interessant aqueix pacte i procura la seua manipulació o ruptura en el seu propi benefici, per això el contracte necessita d'una força de cohesió externa, la coacció i la reinterpretació constant de les clàusules. El contracte és un mètode per a resoldre els constants conflictes de la dura convivència, mentre que l'aliança és la manera de fer efectiva aqueixa convivència, l'aliança 'relliga' els homes per un "sentit internalitzat, personalment assumit, d'identitat, lleialtat, obligació, reciprocitat"⁴³⁹.

L'alianza del Sináí

Em permet enunciar una variant de l'Aliança, l'Aliança del Sináí, en el capítol 19 del llibre de l'Èxode es narra com per iniciativa de Déu el poble d'Israel accepta com a poble l'aliança que una vegada ja va estar feta de manera individual amb els patriarques Abraham, Isaac i Jacob. En aquesta Aliança Déu elegeix el poble d'Israel com el poble amb el qual vol compartir l'aventura de la història humana⁴⁴⁰ Si feu el que vos mane, dirà Déu, sereu "la meua heretat preferida" en altres llocs de la Bíblia diu més clarament " tu seràs el meu poble i jo serè el teu Déu". Un poble, en aquest cas el d'Israel, que entre Kratofanies, successos extraordinaris que permeteren la eixida de l'esclavatge d'Egipte té

438Cap dels rabins de Gran Bretanya a l'any 1997, Cortina comença el seu llibre seguint el fil d'un article que aquest va escriure per aquella època en *The Responsive Community* , titulat "Rebuilding civil Society: A Biblical Perspective"

439 *Alianza y contrato*, Op. cit. ,20.

440--Parla al casal de Jacob, comunica això als fills d'Israel: "Vosaltres heu vist com he tractat els egipcis, com us he portat igual que l'àguila porta els aguilons sobre les ales i us he conduït fins a mi. Ara, doncs, si escolteu la meua veu i observeu la meua aliança, sereu la meua heretat preferida entre tots els pobles, ja que tota la terra és meua: sereu per a mi un reialme sacerdotal i una nació santa." Ex. 19, 3b - 6

una Teofania, una altra manera de relligar-se que supera les limitacions que planteja el Leviatan, doncs hi ha un poder superior que sent extern s'implica en l'interior del poble i el proposa viure com una família guiada per Ell mateix. Societat civil i societat política queden unides amb la condició que tots i cadascú dels membres del poble, incloent-hi els més menuts, i en certa manera fins i tot els animals, interioritzen les condicions de l'Aliança: Fidelitat a la identitat de poble sant i sacerdotal, legitimitat aportada per Déu “ja que tota la terra és meua” i justícia “sereu una nació santa”, en paraules de Adela Cortina, “ningú està autoritzat a manipular els éssers humans [...] allò sant, sagrat, que no pot ser manipulat (del ser humà)”⁴⁴¹

Un somni comunitarista

L'experiència del Sinai marcà una manera de aliança entre tot el poble que el permeté superar la prova de passar més de 40 anys errants pel desert. Si es fixem en la resta del llibre de l'Èxode podem esbrinar possiblement la manera d'entendre la relació social dels comunitaristes; els comunitaristes malgrat ser un grup heterogeni consideren que el liberalisme cau en un error al donar més importància als drets individuals que a la protecció de la societat que els dóna suport. En el cas del llibre de l'Èxode es narra com un poble dèbil que gràcies a la seua unitat, la seua fe, el manteniment escrupolós de la seua identitat es capaç de superar totes les dificultats i arribar a la terra promesa. L'organització social del poble d'Israel mentre estava pel desert es més pròpia d'una societat civil que d'una societat política, les normes, “La Llei de Déu” estan destinades més a regular la convivència i la supervivència del grup que a la organització política d'un estat. Sembla que Déu vol ser comunitarista, viure en mig d'un poble lliure de homes lliures i independents que s'uneixen per respectar l'Aliança feta amb Ell, origen i garantia de la seua supervivència. Ni tan sols la mínima organització política del poble durant la travessia del desert no és proposada per Déu, ha de ser Jetro, sogre de Moisés, el que en una visita i veient la dificultat que tenia el seu gendre per resoldre els problemes quotidians li va donar la idea de dividir el poble en grups que resolgueren els seus problemes recorrent a un sistema jeràrquic de jutges.

La marxa del poble d'Israel pel desert recorda altres ‘grans marxes’, sagues de vegades històriques, de vegades mítiques que se situen en l'origen de molts pobles i civilitzacions, el record i respecte del pacte fundacional, de la fe i de la idea que ha mogut les persones

⁴⁴¹*Alianza y contrato*, Op. cit., 16.

a enfrontar-se amb condicions dures de vida; la renovació litúrgica d'aqueix record ha permès i permet la pervivència de moltes comunitats, grans i xicotetes.

L'Aliança del Sinai es un tipus de pacte transcendent, destinant a viure el dia a dia, però sense perdre de vista el punt de partida, la història personal i col·lectiva i la responsabilitat de la supervivència del poble en el futur.

Però aquest tipus d'aliança és dura, pot arribar a ser injusta de vegades i moltes vegades va acompanyada de lluita i violència en contra o a favor, el llibre de l'Èxode n'és testimoni de la duresa amb què el poble d'Israel tractava als pobles veïns que es trobaven en el seu camí i com van apoderar-se de la terra promesa. Tots els pobles en marxa o han tractat als altres pobles mal o han sucumbit en l'intent, recordem la quantitat de migracions que s'han produït al llarg de la vida de l'ésser humà sobre la terra i el procés de assimilació o de destrucció dels pobles que trobaven al seu pas.

Un somni liberal

No podem parlar de un liberalisme anterior a la formació de l'estat. El liberalisme com a doctrina política es gesta i es desenvolupa, en Occident, paral·lelament a la modernitat il·lustrada a la qual, fins i tot, supera en vigència gràcies a la facilitat de adaptació a les distintes circumstàncies, no hi ha un únic model de liberalisme, després de la caiguda del mur de Berlín sembla que moltes teories polítiques s'han adscrit amb matisos a alguna corrent liberal. La mala experiència dels països anomenats comunistes i la seua desintegració moral han fet replantejar moltes coses que abans no es veien tan clares. Adela Cortina, seguint Benjamí Constant, fa una síntesi del liberalisme en dos grups⁴⁴² atenent la manera en què es manifesten i comprenen els drets i les llibertats ciutadanes, agrupant els distints tipus de drets en dos variants: La llibertat entesa com a "independència" o 'llibertat dels moderns' una llibertat entesa com a no interferència de ningú, i per suposat de l'estat, en els assumptes privats de cadascú. Un liberal de la independència o de la no interferència somiaria amb un estat polític gairebé pròxim a les propostes de Rawls on els ciutadans es mouen lliurement sense haver de donar raons a ningú amb l'única condició d'haver de suportar una estructura de l'estat el més mínima possible que assegurara un nivell suficient de justícia, entesa com equitat, per a mantindre en marxa la societat. Per a aquest grup de liberals les associacions de caràcter solidari o, en paraules de Rawls, associacions de ciutadans amb una idea comprensiva del bé

⁴⁴²*Alianza y contrato*, Op. cit., 45-47

son almenys sospitoses de coartar les llibertats dels seus membres i deuen demostrar constantment la seua racionalitat, però com diu Cortina la racionalitat que considera Rawls és la “racionalitat liberal”⁴⁴³

Altra manera d'entendre la llibertat és la llibertat com autonomia, es a dir no dominació, és la llibertat qualificada com ‘dels antics’. L'autonomia s'entén com la capacitat de donar-se lleis a si mateix i la participació, en peu d'igualtat, en l'elaboració de les lleis o normes d'una comunitat; capacitat costosa d'exercir en grup, la forma més actualitzada d'aquesta manera d'entendre la llibertat seria l'estat de dret que té per missió defensar els drets bàsics; sense autonomia legislativa difícilment es podrà evitar la interferència d'altres.

Tornant a l'Aliança del Sinaí podem veure que aquell poble que havia viscut tot plegat durant un període de més de quaranta anys pel desert, es troba una vegada arribats a la terra promesa amb una extensa superfície de terreny que tenen que colonitzar en constant relació d'amor-odi amb altres pobles preexistents en la zona. La legislació vàlida per a una comunitat tancada, de sobte queda reduïda a una referència institucional, el poble disseminat en tribus va buscant acomodació i mantenint la referència oficial a una llei llunyana, solament el sistema de jutges i les castes sacerdotals representaven la oficialitat de la llei i convocaven el poble per a la seua autodefensa mentre la gent en la seua vida privada anava desenvolupant les estratègies que millor s'acomodaven al seu interès. El llibre dels jutges recorda els primers tres cents anys del poble d'Israel colonitzant la terra promesa; una història que, per a mi, recorda bastant a la colonització d'Amèrica del Nord pàtria del liberalisme de no interferència.

El llibre dels Jutges replega la història d'un poble unit per la religió o millor dit per normes religioses moltes vegades no interioritzades suficientment. Des que moriren les generacions que havien travessat el desert, la societat, si així es pot anomenar, israelita, va anar perdent el respecte per la llei de Déu, la qual era utilitzada més per encobrir malifetes que per haver-la de respectar a tot hora. L'estructura estatal es limitava a l'obligació de mantindre les prescripcions del culte oficial i els levites, una tribu consagrada que tenia per missió el culte al Senyor i que depenia dels delmes del poble; a més havia l'obligació moral, d'ajuntar-se per a la defensa, millor dit per a la autodefensa; el somni liberal, al meu parer és aqueix, una estructura estatal i legal mínima, amb poc cost econòmic, mínima interferència de l'estat en els assumptes de la gent i màxima autonomia si no personal al menys si grupal, cada tribu, i dins d'ella cada família, tenia el

443 *Ibidem.* 23-24

seu lloc i estava unida als altres per aqueix codi religiós que quedava cada vegada més llunyà.

No és el meu interès comentar el llibre dels Jutges, però un cas paradigmàtic, el de Samsó⁴⁴⁴ jutge d'Israel durant 20 anys, Samsó consagrat íntegrament a Déu des d'abans de nàixer, no podia ser 'interferit' per ningú, ni per ell mateix, perquè la força de Déu era amb ell; els signes de la seua consagració eren que els seus cabells no podien ser tallats per ningú⁴⁴⁵ com a signe d'integritat física i no podia veure vi⁴⁴⁶ com a signe d'integritat mental. Podríem dir que, en un plànol immanent, Samsó era un home lliure en el doble sentit de la no interferència i de la autonomia, de tal manera que mentre mantinguera aqueixes qualitats la seua força no l'abandonaria⁴⁴⁷. Samsó mentre es va mantindre en mans de Déu es va sentir i va fer una vida d'home lliure fins i tot de la llei, doncs es va casar dues vegades amb dones dels seus enemics, els filisteus, els quals per aquella època mantenien una relació de propietat sobre les terres i els pobles d'Israel, però com sempre en la Bíblia i sembla que en els textos sagrats d'altres religions, ens recorden allò que és efímer, la nostra pròpia existència, no som res sense Déu o la transcendència. Les nostres forces, els nostres béns, fins i tot la nostra vida, segons els textos sagrats, no ens pertanyen i han de ser destinats a fer allò que Déu estima, allò que ens és comunicat en la oració, la reflexió, la meditació dels textos sagrats i les experiències de Déu passades. Es la llibertat possible amb Déu? Així serà la resposta de Sant Pau, a això estem cridats "...on hi ha l'Esperit del Senyor hi ha la llibertat⁴⁴⁸."

Podem observar en les manifestacions religioses que tots aspiren a la seua realització, tots tenim la sensació que l'home és alguna cosa més que allò que ens mostra la rutina diària, la inquietud del demà, com diu una cançó de Lluís Llach "... cal anar més lluny". Ens trobem encadenats, idea ja present en els antics filòsofs, i necessitem algú que ens allibere, com en el de sobra conegut "mite de la caverna" en el qual hi ha algú que és

444Sagrada Bíblia, Jt. Capítols 13-16

445Els cabells son un símbol de llibertat que d'es d'antic han passat de moltes maneres a la comprensió popular, frases fetes com ara 'prendre el pèl' tenen un significat relacionat amb l'engany, amb la violentació de la teua dignitat i de la teua integritat. La literatura, en especial la religiosa, i l'art estan plens d'exemples de situacions relacionades amb la importància dels cabells com a expressió simbòlica de la integritat, a una persona que no se li pot tocar 'ni un cabell' és aquella que cuida al màxim la seua integritat i independència.

446L'altre element, el vi, que fa perdre el cap evidència que no veure alcohol és estar sempre atent, sempre present, en un esforç de traducció, direm que un home que no s'emborratxa està atent a rebre les orientacions de Déu, símbol de la màxima autonomia moral per a un creient.

447Samsó acabà malament per culpa de jugar amb la seua integritat lliurant el seu secret a altres, posar en mans d'altres el seu secret genera el perill de la manipulació i, per tant, la perduda de llibertat

4482 Co. 3,17

alliberat i obligat com a pas previ per a poder obtenir el coneixement màxim, 'la idea de bé'. Platò no explica expressament qui allibera, no obstant això, des de les religions i fins i tot des del món de la filosofia es diu de moltes maneres – L'esperit uneix els homes, 'relliga els homes' dirà Wittgenstein – La unió amb l'esperit provoca un entusiasme "Entheos" que permet al ser humà, individual i col·lectivament, aconseguir metes inimaginables. Adela Cortina ens recorda la fonamentació de la *Metafísica de les costums* "La noció d'un món intel·ligible pur com un conjunt de totes les intel·ligències, és una idea de la raó, un regne universal dels fins en si "a què només podem pertànyer com a membres quan ens conduïm de manera acurada segons màximes de la llibertat és un ideal"⁴⁴⁹ Seguirà Cortina recordant la 'comunitat ètica', comunitat kantiana dissenyada principalment en *la religió dins dels límits de la mera raó*.

El naixement de Leviatan

En l'obra de Kant citada anteriorment, *la religió...*, és planteja el problema més greu que l'ètica ha d'afrontar, 'el mal radical', l'egoisme, la propensió innata en l'ésser humà de "prioritzar la màxima de l'egoisme sobre la llei moral". Aquesta tendència a l'egoisme, com element capaç de trencar la comunitat, de provocar la incoherència entre el pensar i l'actuar, que fins i tot pot provocar la destrucció personal i col·lectiva, és allò que les religions més temen, la impietat, la concupiscència, causa de la tendència natural, fruit de la llibertat humana, d'actuar en contra de la comunitat i fins i tot en contra si mateix. Pense que la formació pietista de Kant te molt a veure en el caràcter quasi doctrinal de la seua advertència, el mal és radical és a la llarga el destructor de les societats, per això totes les religions tenen mètodes, més o menys expeditius o ritualitzats, que permeten la reconciliació amb la comunitat i permeten al ser humà incorporar-se a una vida més lliure i més plena, conjurant així la desintegració social. La llibertat necessita del reconeixement i la protecció dels altres. Un home, física i metafísicament, sol, està encadenat a la seua naturalesa, als seus instints, és la comunitat qui el pot reconèixer com a ser humà, les societats d'éssers individuals cauen en la anòmia que segons Bonete "és allò invers a una moral social estable [...] si desapareix la vida comunitària o grupal [...]s'esvaeix irremeiablement la vida moral[...]l'anòmia és un mal social"⁴⁵⁰. Tampoc podem dir que la llibertat d'un home, física i metafísicament, sol, tinga sentit; a cas si poguera existir un ser

449Cortina, A. Op. cit. 107

450Bonete Perales, Enrique, *La faz oculta de la modernidad*, Tecnos, Madrid, 1995.

humà en aqueixes condicions de soledat i haguérem eliminat d'ell tota mena de record cultural, fins i tot el record matern, es podria reclamar i actuar com home lliure? evidentment disposaria d'una llibertat total de no interferència; però el més segur és que es dedicara aferrissadament a procurar-se la subsistència. Si observem la piràmide de Maslow la llibertat no és de les primeres necessitats humanes i Amartya Sen ens diria que no seria lliure, d'una manera real i positiva, una persona sense recursos, per una manca total de possibilitat de desenvolupament de les seues capacitats. D'alta banda Aristòtil ens recordarà que l'home és un animal social, està en la seua naturalesa i és en la comunitat política on pot realitzar-se com a persona, podem deduir d'això que fora de la comunitat no te sentit parlar de llibertat, al menys en el sentit de llibertat humana del terme. Es dóna, per tant, una relació d'interdependència necessària entre individu i comunitat.

Una de les conseqüències del mal radical es manifesta en la por de la comunitat a la seua destrucció, com alguna cosa que va en contra del bé comú, que ha de ser conjurat, bloquejat; per això tota societat humana necessita de litúrgies de comunió, una unió comú que no serà plena si només té present el moment, la felicitat individual i egoista; en definitiva, la immanència. La comunitat és alguna cosa més que la suma dels membres que la componen en aquest moment, té un passat, una història i una memòria, i sinó està destinada a desaparèixer ha de tindre un futur, la comunitat necessita també una unió transcendent. Les religions poden aportar un bagatge de transcendència i ser un referent de comunitat, una proposta de vida bona en comú fundada en la transcendència, però destinada a la manera de viure el ací i el ara.

Allò que relliga els homes i permet la seua associació és una condició prèvia a la construcció de la comunitat política. "La *politeia* requerix virtut per part dels ciutadans i amistat cívica"⁴⁵¹ el propi Aristòtil reconeix que hi ha una mena de fonaments prepolítics en tota comunitat per a que aquesta busque el bé comú. La religió aporta elements suficients per a produir aqueixes condicions que relliguen els homes a través de la transcendència però sembla que no és suficient per a mantenir la comunió en la immanència, en la realització de les accions diàries.

Aliança i Contracte són dos maneres 'vertaderes i complementàries' en la tasca de mantenir vinculades les societats. Pense que és interessant seguir amb la utilització de la història sagrada recollida en la Bíblia, sobre la creació de l'estat d'Israel per a veure de

⁴⁵¹Alianza y contrato, Op.cit. 70

quina manera s'imbriquen aliança i contracte en la construcció social i el paper de la religió i la fidelitat als principis religiosos, com a font de legitimitat i justícia en la creació d'una societat, més que política m'atreviré a dir completa, això ho explicaré després.

El resultat de les nostres incoherències, dels nostres pecats podríem dir, és que necessitem algú que des de fora tinga un poder suprem; deixem en les mans de l'estat part de la nostra llibertat per aconseguir una probable justícia.

Els quatre últims capítols del llibre dels jutges comencen així: "En aquell temps no hi havia rei a Israel" a continuació es descriuen una sèrie de actuacions dels israelites violentes, injustes i sense pietat, el final del llibre es torna a dir "En aquell temps no hi havia rei a Israel i tothom feia el que li semblava" La societat creada per a ser lliure, santa i sacerdotal, es troba que al seu si cadascú campa pels seus respectes provocant situacions dramàtiques. Ni la llibertat, ni la raó, ni la ciència, amb una religió fortament devaluada, no han impedit en l'últim segle, procedents d'Occident, els desastres i les injustícies mes grans de què tenim record fetes contra la humanitat durant la seua existència. Sembla, des d'una perspectiva liberal, la necessitat d'acordar, de manera democràtica i deliberativa o la major de les vegades per pacte interessat entre aquells que controlen les forces que donen cohesió a la societat, una sèrie d'accions de renúncia a la nostra llibertat individual com a medi necessari per eliminar tals disbauxes.

Els llibres profètics de la Bíblia en especial els llibres de: Josué, Jutges, Samuel i Reis són una reconstrucció a partir de textos antics i tradicions orals que repleguen la història del poble d'Israel des del seu assentament en la terra promesa (segle XIII A.C.) fins la destrucció de Jerusalem i la deportació a Babilònia en el segle VI A.C., encara que no està del tot demostrat, sembla que a l'igual que els textos del nou testament, que comencen la que serà la seua redacció definitiva al voltant de l'any 70 dC. any de la destrucció de Jerusalem per Tito, la seua redacció ha estat impel·lida per una força, l'Esperit Sant diríem en clau cristiana, que menava a deixar per escrit uns fets en un moment en el qual sembla que el món canvia de manera radical. Aquests textos que són primordials tant per a les tradicions Jueves i Cristianes s'escriuen en l'àmbit d'uns moments de la història amb una forta càrrega escatològica hi ha una necessitat vital que allò tan important que s'ha viscut: La història del poble d'Israel per una banda i la història de la bona notícia de Jesús i el naixement de l'església per l'altra és conserve per a les generacions futures. Per això aquests llibres, a pesar de narrar esdeveniments amb

pretensió històrica, en realitat són una reflexió, que utilitza el fil conductor de la història, sobre totes aquelles coses que havien passat durant aqueix període intentant extraure l'essència de la saviesa per a que les generacions futures tingueren una referència, la més clara possible, del bé i del mal.

En el cas concret d'els llibres profètics anomenats observem que aporten coneixement , *episteme*, sobre la construcció, vida i destrucció d'un estat, molt abans del naixement oficial de la filosofia grega; estan redactats de tal manera que si no tenen una sistemàtica pròpiament filosòfica, al menys permeten la comprensió sistemàtica del missatge a partir de l'anàlisi dels textos. El missatge és clar: Déu que ha tret un poble esclau d'Egipte ha pactat amb ells una aliança per a fer-los lliures. Una Aliança a la qual Déu és sempre fidel, misericordiós, compassiu i benigne, mentre que el poble i sobretot els seus dirigents està constantment transgredint. El poble d'Israel, sobretot aquells que haurien de haver donat exemple, usant de la seua llibertat va abandonant Déu i aquest en una mostra de respecte pel ser humà el deixa marxar cap a un exili, però sempre esperant tornar a recuperar aqueixa aliança. Usaré , per tant, aquests llibres per a reflexionar sobre el naixement d'un poble que té aspiracions de societat universal 'Jo et faré llum de les nacions per a que ensenyés als pobles la justícia' i que acaba fent-se malbé a causa dels problemes del dia a dia, dedicant-se més allò immediat i oblidant la transcendència que és l'origen i ànima de les societats. No son llibres pessimistes anuncien sempre el triomf del Senyor, per això sempre hi haurà una resta del poble que romandrà fidel a l'esperança. Em ve ací a col·lació un pensament de Habermas que més endavant comentaré: succeeix que a pesar de la força reflexiva de la raó il·lustrada i dels seus intents per anul·lar les religions revelades i encara que les esglésies a Europa manifesten un retrocés en la seua presència social, sembla que les religions no sols no desapareixen sinó que de tant en tant donen senyals de vigor i d'influència social.

L'últim jutge d'Israel va ser Samuel, millor dit els seus fills però per curt termini, Samuel havia estat tota la vida jutge d'Israel, era una persona estimada i reverenciada per ser un servidor del Senyor i consagrat a Ell, encara que va cometre l'error de nomenar els seus fills per a que continuaren la seua missió. A causa de la corrupció i la recerca del propi interès, per dels fills de Samuel, el poble, per a saber en cada moment el que calia fer, va pensar pensar que era preferible establir un sistema polític diferent i li demanaren a Samuel un rei: "Mira, tu ja ets vell i els teus fills no es porten com tu. Dóna'ns un rei que

ens governe, tal com tenen totes les altres nacions ” A Samuel això no li va agradar i els va intentar convèncer que no enduriren la seua consciència advertint el que anava a passar amb un rei, tot un advertiment sobre els problemes que podria portar un estat i que no estan tan lluny de les crítiques tradicional a aqueix Leviatan mític :” Així us governarà el rei que tindreu: prendrà els vostres fills perquè servisquen en els seus carros de guerra i perquè facen d'escorta davant la seva carrossa. Els prendrà per fer-los oficials que comanden mil homes o bé cinquanta. Els farà llaurar els seus propis conreus i segar els seus propis sembrats, i els farà fabricar les seves armes i els ormeigs dels seus carros de guerra. Us prendrà les filles com a perfumistes, cuineres i pastisseres. Es confiscarà els millors camps, de les millors vinyes i dels millors oliverars per donar-los als seus cortesans. Exigirà el delme dels vostres sembrats i de les vostres vinyes per pagar els seus funcionaris i els seus cortesans. Requirarà els vostres criats i criades i els vostres millors joves amb els vostres ases i els farà servir en els treballs públics. Es quedarà la desena part dels vostres ramats, i vosaltres mateixos li fareu d'esclaus⁴⁵²” La resta de la història ens parla de com, a pesar que a Déu no li va fer gens de gràcia allò de la monarquia, va mantindre el recolzament a l'estat d'Israel mentre els seus reis mantingueren l'aliança. En tota la història del poble quedà un moment idealitzat en la memòria que és el final del regnat de David i el principi del regnat de Salomó, Israel una vegada pacificada arribà a posseir un gran esplendor i reconeixement en tota la seua àrea d'influència, que per aquells Israelites era com si diguérem tot el món, i va caure a causa de la corrupció dels governants i l'oblit de l'Aliança.

Habermas ens parla de la necessitat de fer esforços de traducció de les creences, des del món de la religió al món de la raó, fins i tot recomana als no creients que ajuden de manera raonable a realitzar aquesta mena de esforç per tal que no es perda allò que la religió té i que pot servir de manera positiva a la construcció dialògica de la societat; l'elecció d'aquests textos va en aqueixa direcció, la literatura i els textos sagrats poden explicar de manera senzilla el sentit de la història d'una manera molt pròxima a les persones que coneixen les escriptures. Aquesta història ens explica els distints tipus de vincles que es generen en una societat a partir de l'aliança, el contracte o ambdós. La construcció social és un procés, no un moment, pel qual una comunitat natural, el poble d'Israel en l'esclavitud d'Egipte, amb uns referents ètics i religiosos difusos, les tradicions rebudes sobre Abraham i els patriarques, i amb una estructuració política pràcticament

4521Sm 8, 4-16

inexistent, els consells d'ancians de tribus i clans, de naturalesa jurídica, és a dir un sistema on les persones i els seus béns depenien de l'autoritat d'aquell o aquells que jutjaven la situació concreta, però sense referència a qualsevol llei objectiva. Una societat així passa a ser una comunitat completa, els últims anys del regne de David amb un Israel pacificat i esplendorós.

Una comunitat completa

Explicaré ara que entenc per comunitat completa. Utilitze la paraula completa en lloc de la seua homònima 'perfecta' per entendre que la perfecció és una completesa aconseguida, estàtica i immutable, mentre que completa pot ser un terme més obert que permet una utilització més dinàmica, alguna cosa pot estar complet o completa però pot establir processos de millora i adequació a noves circumstàncies amb la finalitat de no perdre o buidar-se de sentit. Tampoc utilitze la paraula 'ideal' perquè suposaria un estat inabastable, una mena de societat perfecta però en el món de les idees. Una societat completa és una aspiració factible on al llarg de la història han quedat senyals i memòries que ens parlen de moments de completesa on hi ha la sensació que aqueixa societat ha estat viscuda. En aqueix sentit, una societat completa, seria aquella en la qual es dona una imbricació tal entre religió, ètica i política que treballant totes de manera autònoma s'avance en la consecució del bé comú. En els moments bíblics de David sembla que es va aconseguir un estat civil equilibrat i participat per un estat civil polític, ètic i fins i tot religiós que perdura en la història com una referència mítica de la memòria. El moment referit del final del regnat de David, la Pax Romana, els 30 gloriosos i altres moments semblants de distintes tradicions civils o religioses són invocats al llarg del temps com una referència a alguna cosa que valgué la pena i que es va perdre. Adela Cortina, en la seua obra *Aliança y Contrato* ens explica els conceptes d'estat civil ètic i estat civil polític com una conseqüència del desenvolupament d'una comunitat ètica i d'una comunitat política. Després de tot allò que he vingut expressant en aquest treball i sense entrar en disquisicions entre les distintes famílies liberals o comunitaristes, podem dir que la comunitat és un lloc adequat per a l'exercici de la llibertat i l'autonomia humana "es la filosofia kantiana la que mostra amb major claredat la possibilitat de lligar l'universalisme moral amb l'imprescindible paper que les comunitats juguen en la moralització de les persones"⁴⁵³ " Ja hem parlat de la construcció intersubjectiva de les persones, no és

⁴⁵³Cortina A. , *Aliança i Contracte* op.cit. p. 104

l'individu ja format qui negocia amb els altres, sinó que la persona es forma en la relació amb els altres i descobreix així la millor manera de relacionar-se en la comunitat.

Utilitzant la comunicació interpersonal és la millor manera de descobrir si una norma d'acció és vàlida i el grau de veritat de les proposicions, de tal manera que podem dir amb "Apel , la comunitat ideal de comunicació constitueix una anticipació contrafàctica de la raó". La professora Cortina lligarà el concepte de comunitat ideal amb el Kantià regne dels fins "aqueix enllaç sistemàtic de distints éssers racionals per lleis comuns. Més com les lleis determinen fins, segons la seua validesa universal, resultarà que, si prescindim de les diferències personals dels éssers racionals i així mateix de tot contingut dels seus fins privats, es podrà pensar un tot de tots els fins [...] en enllaç sistemàtic, és a dir un regne dels fins que és possible segons els ja citats principis"⁴⁵⁴. En efecte, l'adagi popular '*vox populi vox Dei*' expressa d'una altra manera el que ací es vol dir, la millor manera de conèixer la realitat plenament està en l'acció discursiva i racional de les comunitats. Però és ací on entra el 'mal radical' del que hem parlat anteriorment com un perill a conjurar, la qual cosa no es pot fer sense la 'conversió (*Umwandlung*) del cor'. "La transformació de la intenció és l'única cosa que pot permetre als ser humans ser lliures"⁴⁵⁵ Per això ens recordarà Cortina "que l'ètica individual resulta insuficient per aconseguir la pròpia perfecció [...] i precisa del recolzament d'una ètica comunitària".

Observem el paral·lelisme amb el que succeeix a l'Aliança del Sinaí; Déu mateix, aquell que ha tret el poble d'Egipte cap a la llibertat els proposa constantment a través de Moisès que mantinguen aqueixa llibertat per a tots i cadascú. Una de les crítiques que se sol fer a les religions és la perduda d'autonomia de l'home davant de Déu, però realment en tota intervenció divina hi ha una proposició a mantenir-se fidel a allò que els ha donat la llibertat, els profetes són ser lliures compromesos amb Déu que constantment estan recordant l'aliança com allò que els ha constituït com a poble i els dóna la llibertat i és la pràctica continuada de la manipulació de l'aliança i la connivència amb altres déus, es a dir amb interessos hipotètics, supersticions i corrupcions les que a poc a poc causen la ruïna, primer de la comunitat i després del regne. Fins i tot religions acusades de submissió a ultrança a Déu, com ara l'Islam parteixen d'una convicció que es proposa; l'Alcorà prohibeix l'ús de la força per a confessar la fe islàmica, al final els creients són lliures per a professar la seu fe, així al dir ' No hi ha més Déu que Al·là i Mahoma és el

454I. I.Kant. Fonamentació metafísica dels costums. Citat per Adela cortina en Op.cit. 106

455 Ibídem. Pg 109

seu profeta” El que podríem entendre com, amb permís i respecte dels musulmans, que ‘jo entenc la meua vida com Al·là li la ha explicada al profeta Mahoma i amb això estic demanant a la Umma, comunitat de tots els creients, que m’ajuden a viure segons aqueixos principis’.

Déu no necessita a l’home, ell l’estima i el que vol és que siga realment lliure i li explica, li mostra el camí i li dóna el seu ajut a partir d’uns principis, o manaments que malgrat la seua redacció aparentment moral, realment tanca una sèrie de valors ètics per a partir d’ells poder construir i fins i tot revisar les normes morals i també les polítiques ‘ Senyor dóna-li el teu dret al rei’ dirà el salm.

El poble d’Israel, com moltes altres religions, tenia una gran quantitat de normes de caràcter religiós, moral i polític i moltes vegades no distingien la importància de cadascuna, d’ací els distints episodis de l’Evangeli on se li pregunta a Jesús, quin és el manament mes important? Sembla que els doctors de la llei, els profetes i les persones religioses de bona voluntat ho tenen i ho tenien clar. El decàleg, els deu manaments, malgrat una presentació moral el que realment estan expressant son tres valors ètics fonamentals:

- a) La importància de la transcendència, d’allò que és sagrat, que dóna essència i consistència a la comunitat. Déu per al religiós, però també les sagues llegendàries quasi mítiques: Herois, la pàtria, la sobirania..., fets antics que són causa i motor de la comunitat i que cal reverenciar, estimar i celebrar. Quanta més transcendència, respecte i estima aporte aqueix fet major serà el poder de congregació al seu voltant
- b) La importància de la tradició, el respecte al passat present i futur son necessaris per a la llarga durada d’una societat, recordem el premi del quart manament
- c) El respecte absolut a la llibertat individual de no interferència, no matar, no mentir,...

Podem parlar de comunitat religiosa o realment les comunitats d’aquesta mena són comunitat ètiques relligades per la fe, on la pràctica dels ritus de comunió està orientades a mantenir la seua unitat?

La comunitat ètica constitueix, diu Adela Cortina citant Kant, un ‘estat civil ètic’ un grup que es regeix per lleis de virtut passant així d’un ‘estat de naturalesa ètic’, on l’home natural viu en estat d’amoralitat fent guerra als principis de virtut , a un estat civil ètic. L’individu en estat de naturalesa està exposat al mal moral el qual dificulta la unió dels

homes per a constituir comunitat civil i augmenta la comuna desmoralització.⁴⁵⁶ El nivell de la moralitat de les comunitats es directament proporcional al nivell de cohesió. Una societat desmoralitzada perd la cohesió, es desestructura, la qual cosa dificulta la creació d'una societat civil que permeta aprofitar les oportunitats de desenvolupament.

Podem dir que als efectes de la construcció social, les comunitats religioses es comporten com a comunitats ètiques on el valor de la transcendència és un valor central. En el seu estat natural les comunitats religioses tendeixen a la màgia i la seua desmoralització es mostra en la seua por als fenòmens naturals entesos com una mena de Kratofanies que cal conjurar o controlar a través de ritus i supersticions diverses. En efecte, en una societat occidental en ple segle XXI, observem l'èxit que tenen, fins i tot en televisió, les tiradores de cartes, els vidents i semblants. En una comunitat civil ètica de caràcter religiós el procés de moralització es produeix a partir de la responsabilitat individual i comunitària de mantenir i transmetre la puresa de, com diu Ricoeur, 'la paraula fundant'. Si poguérem fer la diferència entre estat natural religiós i estat civil religiós aquest últim es distingiria per la recerca de la santedat dels seus membres. La societat religiosa a l'igual que la societat ètica es regiria per lleis de virtut però d'una manera especial, no és limitària a les virtuts procedents de la pròpia raó, allò que en el cristianisme s'anomena virtuts cardinals- prudència, justícia, fortalesa i templança- sinó que la raó la posaria al servei de les virtuts procedents del fet que motiva la adscripció a aqueix estat religiós. Això que se'm mostra, allò que se'm manifesta com una realitat que em supera m'obliga a prendre distintes postures en el meu actuar, la santedat seria en aqueix sentit un compromís per a viure amb coherència a partir d'això que se'm manifesta. L'experiència religiosa aporta criteris i elements de juí per al meu actuar a partir de creure, esperar i estimar aqueix fet o paraula fundant; en la teologia cristiana es parla de les virtuts teològals com aquelles que procedeixen de la realitat absoluta de Déu. Per tant, la comunitat religiosa es podria semblar a una comunitat ètica que es mou per lleis de virtut amb la diferència que algunes d'aqueixes virtuts no procedeixen de l'autonomia personal sinó que són conseqüència d'una trobada amb allò que em supera, no obstant això, hi hauria sempre un últim acte de llibertat per part del creient acceptant de manera racional i autònoma les conseqüències de la creença. Altra diferència entre una comunitat ètica i una altra religiosa és la posició davant de la universalitat, la adscripció a una comunitat ètica és individual i obliga de manera individual, i encara que les seues lleis siguin públiques i

⁴⁵⁶Cortina A., Op.cit. 109

amb pressupòsit de universalitat, no obstant això, “ si un subjecte moral no es convenç que una màxima es pugui convertir en llei moral, cap força externa a la seua consciència no pot imposar-se-la moralment”⁴⁵⁷, en aqueix cas la llei moral adopta una funció formativa amb la condició que la persona així ho accepte, sembla com si les possibilitats de la comunitat ètica per influir en els seus membres estiguera molt limitada suposant que els seus membres es guien exclusivament per l'imperatiu categòric. Les comunitats religioses a més de tot això aspiren a la difusió universal de la creença com origen de tota comunitat; es podrà dir que no totes les religions són proselitistes, però donada la seua imbricació amb la cultura, és molt difícil que una persona nascuda al sí d'una comunitat religiosa no la tinga sempre com a referència, per a pensar i viure des d'ella o contra ella. Els pressupòsits d'una religió tenen presumpció d'universalitat però a més les persones religioses intentaran amb més o menys vehemència la difusió de la paraula rebuda i dels valors ètics que la acompanyen acollint no solament els fidels i conversos sinó també a tota persona que se'ls aproxime ja siga per curiositat o per necessitat, el que dóna a aquesta mena de comunitats un major nivell d'heterogeneïtat, la qual hem explicat al principi d'aquesta part, en els graus de convenciment i assumptió de les normes religioses així com en les seues motivacions . La santedat o la il·luminació no és un estil de vida, és més bé un camí que cal recórrer amb una perspectiva ètica i en el qual la comunitat religiosa facilita, anima i en alguns casos pressiona per a que no defallim en aqueix recorregut. Altra característica és el que els cristians anomenem temor de Déu, la qual cosa no és ja la por de l'estat de naturalesa però si hi ha una gran inquietud a què allò comunicat es desvirtuara o es perda. És el temor d'aquell que ha trobat una gran cosa bona i només té per a resguardar-la un pitxer de fang a punt de trencar-se. En açò intuïm també que hi ha una diferència important entre la comunitat religiosa i la comunitat ètica, i que més endavant veurem com n'és d'important per a la relació amb la comunitat política; mentre per a la comunitat ètica els valors que la mouen a pesar de ser considerats o proposats com a racionals i universal, al ser les lleis que d'ells provenen lleis que afecten l'interior de la persona que ningú no pot ni coaccionar ni imposar no cal defensar aqueixos valors més que amb l'argumentació racional, en paraules d'Adela Cortina “la revolució del cor i la llibertat de la ploma són els únics terrors que és permet la virtut front l'ordre polític⁴⁵⁸”. Però no passa el mateix amb les comunitats religioses, el

457 *Ibidem*. 110

458 *Ibidem*. 112.

compromís en el manteniment de la paraula i els fets fundants i la seua conservació per a la universalitat de les generacions present i futures es considerat una mena de bé cultural que fins i tot s'expressa de moltes maneres, tant materials com immaterials. Fet que l'estat civil polític té per missió la defensa dels drets i dels béns dels ciutadans, hauria de ser possible que els ciutadans religiosos esperaren el compromís de l'estat en la defensa del seu bé.

Allò que desvincula

En una societat completa en la qual tots els seus components treballen en favor del bé comú, es donen segons Adela Cortina dos classes d'estats civils, l'estat civil polític que es guia per lleis públiques de justícia i l'estat civil ètic que es guia per lleis públiques de virtut no obstant això, després del que hem dit amb anterioritat, i a efectes d'aquest treball, podríem contemplar un tercer estat civil, el religiós, que seria una mena d'estat civil ètic que es guiaria, a més de per lleis de virtut, per regles de santedat i que a més té com a missió la conservació d'una sèrie de béns tant materials i immaterials en què s'inclouen les revelacions i les tradicions que donen sentit a la comunitat. La relació entre tots ells ha de ser de respecte mutu. "La comunitat política mai no pot forçar els seus ciutadans a entrar en una comunitat ètica perquè en ella ha de regir la llibertat davant de tota coacció"⁴⁵⁹ Però en el cas de les comunitats ètiques de caràcter religiós la comunitat política ha de protegir els seus béns i drets, fins i tot els immaterials, com la resta de béns i drets de tota la societat.

No obstant, al llançar la mirada a la realitat hem de contemplar la distància entre el 'ser i el deure', les societats al menys les societats occidentals tendeixen a la recerca de la seua completesa però en elles molts de ciutadans estan en procés de pas entre l'estat de naturalesa i l'estat de civilitat, la qual cosa genera no pocs problemes que són causa de desestructuració social.

Al llarg del treball hem apuntat alguns d'aqueixos problemes, com ara les identitats assassines, l'individualisme egoista, el nihilisme i el mal radical. La professora Cortina aporta un altre el qual pot estar en la gènesi dels anteriors, i fins i tot procedeix de la no solució d'ells, la desmoralització.

"Pateix avui el món una gran desmoralització" apuntava ja Ortega i Gasset a l'any 1930

⁴⁵⁹ *Ibidem.* 111.

cap a aquest problema, en el capítol XV de *La Rebelión de las masas* publicat a la *Revista de Occidente* conclou dient :” Europa s’ha quedat sense moral[...]el centre del seu regim vital (el de l’home massa) consisteix precisament en l’aspiració a viure sense estar supeditat a cap moral” fins i tot en altre lloc dirà que ‘l’home massa’ està ufà d’aqueixa circumstància i menysprea tot allò que puga ser sospitós de moral. A aquesta circumstància adjudica Ortega els problemes que impedeixen a ‘Europa ser Europa’. Cortina ho veu de la següent manera, “les lleis públiques de la comunitat Ètica i per extensió de la comunitat religiosa deuen respectar les lleis polítiques”⁴⁶⁰ mentre que la llei moral deu ser reconeguda per cadascú, cosa bastant difícil en societats fortament desmoralitzades on la llei moral és objecte de ignorància i rebuig; per tant, la persona que és qui deu reconèixer la validesa d’una llei moral ni s’ho plantejarà, “ni li preocuparà si al llarg del procés de socialització no ha après a valorar positivament aqueixa llei, si la societat en la qual viu no s’interessa públicament per ella”⁴⁶¹

Una societat desmoralitzada és incapaç de reconèixer el valor de la seua pròpia llei,” incapaç , per tant, d’interessar-se per ella” En una societat desmoralitzada es molt difícil la construcció d’una societat civil dinàmica i haurà de ser l’estat a força de decret qui organitze la totalitat de la vida pública ciutadana.

La desmoralització que és manifesta en la manca de respecte pel món dels valors, necessàriament i amb més arguments rebutjarà tot allò que faça referència a la religió. La manca de respecte als ciutadans religiosos és pot fer de manera activa o passiva, una societat pot no atacar frontalment els principis religiosos, fins i tot guiats per la magnanimitat democràtica poden tolerar l’existència de ciutadans religiosos, amb condicions, que estiguen al seu espai privat, que puguen manifestar-se algunes vegades públicament, en festes assenyalades les quals poden tindre fins i tot reconegut el seu valor d’interès turístic i permetre la participació dels seus membres en ritus i costums de caràcter cultural, no obstant això, la poden rebutjar totalment de manera passiva si no donen valor a la presentació i utilització pública de les seues veritats, si allò considerat com un bé destinat a la universalitat no és tingut en compte, la ignorància de les persones, el seu confinament en la reserva, no deixa de ser una mena de rebuig major moltes vegades que la oposició frontal i pública a aqueixes creences.

460 Ibídem. 112.

461 Ibídem 112.

La professora Cortina explica que en una societat desmoralitzada no hi ha concordança entre les idees i les creences i proposarà seguint Kant la creació de comunitats ètiques concretes que “ precisament per ser ètiques “mai no poden renunciar al punt de vista de la universalitat” i la manera d’aconseguir-ho serà la d’educar en un ‘ cosmopolitisme arrelat⁴⁶², la qual cosa ens porta de nou al debat de l’educació en el cosmopolitisme o en el patriotisme del qual ja hem parlat.

Per altra banda, després de les qüestions que han aparegut al llarg d’aquest treball, no podem obviar la necessitat del diàleg interreligiós que permeta: aprofitar la força moralitzant de les religions i conjure els perills del fanatisme i l’integrisme que tendeixen a portar les societats cap a l’estat de naturalesa. L’educació en el cosmopolitisme arrelat no es pot limitar a l’educació en les dimensions ètiques i polítiques, cal retrobar una via de contacte entre el món secular i el món religiós, per a delimitar els aspectes en els quals un i altre estrien disposats a contribuir i treballar pel bé comú; això, en un món globalitzat, passa necessàriament per establir un diàleg ‘racional i raonable’ entre les distintes confessions religioses, al menys les més implantades en les àrees d’influència de l’estat o de l’entitat supraestatal que volem construir o millorar. Veurem també altres postures que com la de Ricoeur aposten més per afavorir l’encontre interpersonal, espais de comunicació d’experiències religioses on el respecte, actiu i passiu, es fassa palès.

Educar en el cosmopolitisme arrelat

Adopte aquest títol amb la finalitat de glosar el capítol homònim que la professora Cortina ha escrit en *Alianza y Contrato* per traure aquelles orientacions més adequades al tema que estem desenvolupant. Explica Cortina, de manera molt didàctica, el procés de pas d’una societat desenvolupada dins del monisme moral, com era la societat espanyola durant el període de la dictadura del general Franco, fins una societat que entraria en l’esfera de la postsecularització. Un procés encara no acabat que en un curt període de temps ha desenvolupat bastants bucles hegelians entre la ruptura total amb allò anterior i la recuperació d’alguna mena d’intervenció en el camp ètic de l’educació. El procés desenvolupat a l’Estat Espanyol ha hagut de fer, en poc de temps, un camí que la majoria d’estats de la Unió Europea han realitzant més a poc a poc. L’Estat Espanyol ha realitzat un procés de reconstrucció de la seua identitat, del seu sentit com estat, que ha hagut de

462Ibídem 113

desenvolupar a l'hora, la seua constitució en la qual es plasma una forma d'estat poc convencional⁴⁶³, a la mateixa hora que afirmava la Sobirania Nacional estava autolimitant-la en el procés d'adhesió a la Unió Europea i tot això ho feia en el moment de major implantació de les teories relativistes postmodernes i de l'èxit de les teories Neoliberal. De resultes de tot açò podem dir que l'Estat Espanyol és un estat inacabat⁴⁶⁴, que presenta una forta polarització política de resultes de la qual sembla que estem sempre en un estat de provisionalitat que dificulta la estabilitat legislativa; als efectes del que estem tractant en aquest punt és palesa la quantitat de reformes més o menys encobertes que s'han produït en el panorama educatiu espanyol. No obstant podem aprendre alguna cosa interessant per a la seua aplicació en l'evolució d'altres estats cap a una situació de normalitat democràtica: a pesar del terrorisme, l'intent de colp d'estat de la ultradreta i de la polarització política actual, sembla que la transició espanyola ha tingut la virtut de ser un procés pacífic procedent de l'establiment d'unes bases dialògiques racionals on les parts a més d'intentar un procés raonable donaren mostres de gran generositat i civilitat. Per altra banda la consolidació de la nostra pertinença a una societat transnacional ha permès mantenir la pau en els majors moments d'enfrontament cívic. No vull seguir amb el tema que en ocupa sense recordar el paper de la religió en aquest procés pacífic, l'Església catòlica malgrat estar molt arrelada en l'anterior manera d'autocomprensió de l'estat franquista col·laborà des de distintes instàncies a la normalització democràtica⁴⁶⁵, malgrat les crítiques que es fan de l'Església catòlica al voltant del seu aplego al poder realment en valoració absoluta dins de la organització de l'estat resultant va ser l'església la que més quota de poder va perdre amb l'aprovació de la constitució, l'església que ostentava de manera directa o indirecta un terç de la potestat legislativa de l'estat, passà després de la constitució a disposar d'un reconeixement de col·laboració 'especial'⁴⁶⁶ en

463Recordem ací que va haver de ser el tribunal suprem i no la constitució qui classificara la mena d'estat que es constituïa en el al Regne d'Espanya, l'estat de les autonomies és debatia entre el centralisme i la federació d'estats, així que va ser el suprem qui tingué que mediar en la disputa i definir que l'Estat espanyol era una mena d'Estat compost

464Recordem les polèmiques encara existents, ara al 2015 amb mes de 30 anys de Constitució, al voltant de l'estatut d'autonomia de Catalunya, els símbols de l'estat, que afecten fins i tot a la dificultat d'obtenir la lletra d'un himne que ens represente en els competicions esportives, la guerra de l'aigua, els discussions al voltant de les llengües autonòmiques...

465Un rècord important ací al Cardenal Tarancón però també a molts capellans i cristians de base que des de l'HOAC i de moltes organitzacions afins a l'Església i a les congregacions religioses acompanyaren el procés i participaren activament en la formació de quadres polítics i sindicals necessaris per a la democratització de l'estat.

466L'article 16.3 de la constitució *Cap confessió tindrà caràcter estatal. Els poders públics tindran en compte les creences religioses de la societat espanyola i mantindran les conseqüents relacions de cooperació amb l'Església catòlica i les altres confessions.*

funció de les creences dels ciutadans dins d'un estat aconfessional que avui es pretén laic⁴⁶⁷. A hores d'ara, coincidint en moments de gran polarització política de la societat espanyola molts creients assisteixen incrèduls i de vegades angoixats quan no irritats a l'enfrontament de l'estat, en especial de les forces polítiques teòricament d'esquerra⁴⁶⁸ contra les creences i els postulats morals defensats per l'Església catòlica, situació que entra de vegades dins d'un joc de polèmica mediàtica, per part d'uns i d'altres, que està bastant lluny de ser racional i molt més de ser raonable.

En aquest context la professora Cortina explica les distintes fites que han marcat l'educació ètica de les generacions joves de la societat espanyola dels últims trenta anys "el primer problema en aquesta matèria (en societats pluralistes) consisteix en dilucidar quins són els valors en els quals és precís educar com a societat [...] Perquè la pregunta sobre, quin valor volem transmetre en la educació ? exigeix a una societat prendre consciència de quins són els que realment aprecia"

Les principals fites que han marcat aquest procés són :

- a) La clarificació de valors, en un primer moment als xiquets i adolescents se'ls feia entendre els valors que havien rebut en el seu entorn familiar sense més discerniment, de la manera més asèptica possible, confiant que cadascú poguera pels seus propis medis rebutjar o acceptar allò rebutjable o acceptable. El mètode es va mostrar com una tècnica útil però no adequada com mètode educatiu doncs portava als xiquets cap el relativisme i el subjectivisme que com explica la professora Cortina ens fa inhumans, les qüestions morals no poden resoldre de maner subjectiva sinó de manera intersubjectiva.
- b) En el següent moment apareix el procedimentalisme com una alternativa al

467Perfectament el constituent podria haver sigut més generós, i així possiblement hauria sigut a no ser per la renúncia tàcita de la Conferència Episcopal Espanyola del moment a influir al seu favor en aquest projecte d'estat. No haguera resultat gens estrany que, tal com passa amb Gran Bretanya o Noruega, existirà una religió oficial, en aquest cas la catòlica, encara que hi haguera una gran llibertat religiosa. L'església espanyola mostrarà una neutralitat tal que, en el resultat de les primeres eleccions democràtiques la democràcia cristiana desaparegué del camp polític, diluïda entre els forces de centre dreta i curiosament va triomfar a Euskadi i Catalunya de la mà del PNB i Unió democràtica de Catalunya respectivament on la seua implicació en l'educació del sentiment nacionalista li va donar un elevat crèdit social.

468Des de teòricament d'esquerra perquè el marge polític que la globalització econòmica deixa en mans dels partits polítics que governen poc poder de decisió en matèria econòmica per a fer una política que no estiga dins dels marcs neoliberals internacionals i la suposada esquerra com a molt és dedica a l'aprovació de lleis de reconeixements de drets civils, com ara les lleis de família, avortament, educació... que perfectament podrien ser de caire liberal de dretes, recordem que la primera llei del divorci després de la constitució vingué de la mà de la UCD una coalició de partits de centre dreta, mentre que la reconversió industrial mes forta vingué de la mà d'un partit teòricament socialdemòcrata.

sustancialisme, aquest mètode permet , a partir de la identificació dels valors i normes vigents en la societat, esbrinar quins d'ells son així mateix vàlids. Es tracta d'utilitzar procediments racionals per discernir quines normes són justes i quines són injustes. Tot i ser la justícia un valor, sembla que el procedimentalisme no arriba a calar del tot, doncs els procediments no són suficient per moure a l'acció , el que un procediment determine que tal o qual actitud és justa i quina no ho és, no és suficient perquè reforçarà la conducta d'aquells que ja tenen la pràctica i deixarà perplexos als altres, fins que un altre procés els fassa caure en l'error d'allò que practicaven, tasca bastant difícil de realitzar sense adoctrinar.

- c) En un tercer moment, es tractava d'educar en els valors de la ciutadania "ser un bon ciutadà és el que cal exigir a qualsevol que habita una comunitat política. La dificultat en aquest moment és definir quin és el model d'un bon ciutadà"⁴⁶⁹ Ací entrem en un complex entramat de teories moltes de les quals tornen enrere en la concepció independent de política i ètica. En efecte, en el debat mediàtic dels últims tres anys a Espanya al voltant de l'educació per a la ciutadania, en l'educació secundària es movia, per una banda entre el model de ciutadà que coneix la constitució com a única font de valors morals, de tal manera que allò que és legal es suposa just i , per tant, moral i per l'altra que entenien una major autonomia entre el que és moral i el que és legal, però deixant en exclusiva en mans de les famílies la definició d'aqueixos valors, en la qual cosa es tornava en certa manera a una mena de relativisme com en el primer cas. Ambdues visions quedaven massa casolanes i perdien la perspectiva d'universalitat, mesclant-se a més entre elles el clima de polarització política i els interessos electorals; per això la professora Cortina llança una mirada al món americà on la qüestió de la ciutadania es debat entre una ciutadania identificada amb els valors del patriotisme i una altra amb els valors del cosmopolitisme, qüestió que ja he tractat de manera indirecta en aquest treball

El cosmopolitisme arrelat

Arribem així a la proposta d'Adela Cortina, la educació en la ciutadania es troba en un debat entre aquells universalistes abstractes, associats a una certa idea de cosmopolitisme, que pretenent ser ciutadans del món no ho són de cap lloc i no són

469Cortina A., Op. Cit 118

capaces d'entendre com, a les acaballes del segon mil·lenni, després de més de tres cents anys de màquina il·lustrada aplicada en 'desencantar' el món, on el Mercat i l'Estat han arribat a un punt tal que tota la vida dels ciutadans queda emmarcada per ells, encara sobreviuen amb bastant vitalitat les religions i els nacionalismes. Per altra banda aqueixa vida cosmopolita impersonal troba contrapunt en aquells per als quals un societat desencarnada no aporta els elements necessaris per a realitzar-se com a persona. "Les persones no volen veure's reduïdes a ser tractades com a clients i consumidors en un mercat i com a votants en un Estat [...] En un món polititzat i contractualitzat [...] es perd la substància ètica, per això els federalismes gaudeixen de bona salut"⁴⁷⁰

La proposta de Cortina, presenta elements coincidents, i per altra banda pot ser complementada, amb la mundialització de Maalouf, recordem 'conviure amb tot i ser ciutadà del món perquè la meua identitat és reconeguda en el món'; educar per al cosmopolitisme arrelat, amb la intenció de construir una societat d'aqueixes característiques que podem resumir en tres tipus d'accions o actuacions:

- a) Educar i cuidar les identitats personals des de la pertinença a distintes comunitats, cal buscar les coincidències amb els altres, si bé es mira al ser humà sobre la terra és més el que pot unir-lo que el que pot separar-lo. En aqueix sentit, pot ajudar, parafrasejant la proposta de Ricoeur ampliada per Agustín Domingo durant els cursos de doctorat, l'aprenentatge en la recerca en l'interior de la persona d'allò que ens uneix, si es cuiden espais comuns de reflexió i oració, si eduquem per al debat si fem un esforç en el coneixement de les manifestacions humanes pròpies i dels altres, segurament serà fàcil trobar similituds, perquè en el fons l'ésser humà al que més s'assembla en la natura és a un altre ser humà.
- b) En segon lloc és important revitalitzar, recrear i cuidar les comunitats de sentit, les comunitats familiar, veïnal, escolar, política i també necessàriament les comunitats religioses, són llocs per aprendre, per degustar el valors que ens permeten condicionar una vida plena de sentit perquè "el sentit, l'esperança, la il·lusió, són recursos summament escassos que no és generen tant des de els estats o des dels mercats com des d'aqueixes comunitats en les quals els éssers humans realitzen la seua vida més personal"⁴⁷¹

470Ibídem 124

471 Ibídem. P 129

- c) Aqueixes comunitats deuen aprendre del cosmopolitisme l'obertura de mires, deuen estar obertes i acollidores per a tots aquells que vulguen integrar-se deuen ser dinàmiques i estar disposades a l'evolució a l'adaptació racional a les circumstàncies i en aquest sentit cal fer un treball des de i amb les comunitats religioses per afavorir totes les mesures internes i externes que permeten una aproximació dialògica a les normes de convivència.

Des del cosmopolitisme arrelat es poden fer propostes que han estat recollides per diverses línies de pensament al voltant de la construcció de societats transnacionals i fins i tot mundials, de moment direm que Adela Cortina les presenta en una posició entre l'Aliança i el Contracte agrupades al voltant d'una Ètica cívica amb coresponsabilitat global i solidària. On caldria afegir atenent a l'objecte d'aquest treball que en l'elaboració d'aquesta ètica caldrà tindre molt present el diàleg interreligiós.

El diàleg interreligiós

A manera de resum del que portem escrit en aquesta part, podem dir que l'objectiu, es a dir la necessitat del diàleg interreligiós per a la construcció de societats supraestats, està 'avui' justificat. Hem llançat una mirada sociològica i humanista sobre un fenomen, el de la religió en l'esfera pública, que a partir de la caiguda del mur de Berlín i després dels succeïts l'11 de Setembre a New York i les reaccions en Occident davant aqueix fet, ha trobat un nou impuls. El que cal esbrinar és si el reviscolar de les religions és la milloria abans de la mort o pel contrari hi ha alguna cosa en elles que els dona un valor en sí mateix. En el primer cas la qüestió de la necessitat de la religió, com un circumstància necessària a suportar amb la finalitat d'aconseguir societats pacífiques, tot i ser una bona causa estaria en el camp del pragmatisme i l'utilitarisme i les actuacions que permeteren la participació de les religions en la construcció social estaria en l'entorn de la política, cas de l'encontre de les civilitzacions; en el segon cas, allò que és valuós cal protegir-lo, no solament des de la política sinó que tota la societat hauria d'estar conscient que no contar amb la religió, per a la construcció social i política, seria renunciar, d'una manera poc racional, al valor que la religió pot aportar en aquest camp. Si en la construcció social renunciem de manera expressa a aquelles coses que li poden donar valor, estarem davant d'una construcció devaluada o empobrida.

Siga com siga el tipus d'influència de la religió, siga en allò polític o en allò social o en ambdós àmbits, caldrà determinar de quina religió és parla; fins els decrets de tolerància, entre les distintes religions cristianes, que propiciaren al llarg dels segles XVI i XVII arribar a la pau religiosa i de consciència, amb el tractat de Westfalia a Europa i per extensió a tot el món occidental primava la màxima "*cuius regio, eius religio*". Després a poc a poc la tolerància religiosa, a la vegada que permetia el culte de totes les religions, les enviava a l'àmbit d'allò privat, deixant en molts casos alguna religió com a mostra de religió pública. Per altra banda el discurs de la modernitat il·lustrada anava minant la importància de la religió transcendental en general però sobretot en l'àmbit públic fins arribar a la pretensió d'eliminar-la de totes les discussions i substituint-la per altres maneres religioses immanents. La tolerància de la societat moderna cap a la religió ha consistit fins les últimes dècades en una anècdota del passat, una creixent ignorància, i un rebuig quan no d'una progressiva burla de les seues jerarquies, els seus practicants i els seus principis, de tal manera que molts ciutadans religiosos, en especial els de procedència cristiana, opten per la pròpia alienació de la identitat religiosa fins i tot en l'àmbit privat.

En un àmbit més seré, el del pensament, la filosofia no ha deixat de tractar d'una manera o altra el fenomen religiós, com no podia ser d'una altra manera atès que els àmbits clàssics d'aquesta disciplina han sigut, l'home, el món i Déu; des de la metafísica passant per la filosofia de la religió en debat, quan no enfrontament, amb la teologia les distintes escoles filosòfiques han deixat més o menys palesa la seua postura al voltant del fenomen. Jose M^a Mardones va elaborar, a l'any 1998, un assaig sobre el discurs religiós de la modernitat⁴⁷² seguint com a fil conductor l'evolució de la postura de Habermas sobre la presència de la religió i el valor que aporta al pensament i sobretot al pensament de la racionalitat il·lustrada i els seus problemes.

El primer que cal dir és que el referent religiós de Habermas és el judeocristià, àmbit de la religió amb la qual dialoga i s'enfronta des de la modernitat il·lustrada i , per tant, no replega totes les possibilitats d'influència de la religió en un món globalitzat.

Religió i comunicació.

No crec que a hores d'ara haguem de glossar l'esplèndida carrera intel·lectual i professional de Habermas ni entrar en grans explicacions de les seues teories , per tant,

⁴⁷²Mardones, José María, *El discurso religioso de la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 1998.

agafarem el fil conductor de Mardones en diàleg amb el filòsof per veure si podem traure en clar alguna llum al respecte de la qüestió que ens ocupa, es a dir intentar descobrir algun valor que no pugui estar replegat des de filosofies postmetafísiques i concretament de la teoria de l'acció comunicativa (en davant TAC) . La primera advertència de Mardones va en el sentit que fins aqueix moment no troba un 'lloc clar de referència' per extraure la posició de Habermas al voltant de la religió i el fet religiós.

Una de les idees més persistents de Habermas al voltant del tema que ens ocupa és l'assumpció de la religió per part d'una ètica universal comunicativa, la qual cosa no ens és d'estranyar perquè les religions no es poden entendre sense la comunicació d'experiències. Una de les definicions més tradicionals del fenomen religiós està en la seua etimologia, religió ve de '*religare*' , el lligam de l'home amb Déu, un lligam on Déu juga un paper de nus on tots els éssers humans relligats amb Ell queden també relligats entre si. Per tant podem dir que en la comunicació està Déu però Déu és més que la comunicació⁴⁷³ , l'evangeli canvia la perspectiva, per a dir que on hi ha dos o tres, que és el mateix que on hi ha una comunitat de parlants, però també de vida, reunida, per menuda que siga, ' en el seu nom' allí està Déu no diu que siga Déu. Totes les religions exigeixen un nombre mínim de persones presents, encara que siga de manera espiritual, per a que la realització de determinades litúrgies tinguen validesa, aquest nombre ha de ser com a mínim dos. No obstant les escriptures no esgoten la presència de Déu en els actes de comunicació, descobrim la presència de Déu també en l'esperit que impulsa l'home a comunicar-se i en l'home que accepta complir les normes fruit de la comunicació; també el descobrim en tots els fenòmens que ens menen a gaudir de la seua presència; també podem descobrir en els processos comunicatius una mena de transcendentalitat immanent aquest aspecte Habermas el justifica adjudicant un cert nivell de transcendència interna de la raó comunicativa.

Habermas, a pesar del seu manifestat 'ateisme metodològic' que consisteix, en línies generals, en elaborar les seues teories, en especial la seua teoria de l'acció comunicativa, en les condicions d'una societat postmetafísica, que és com dir que renuncia expressament a l'ús de la metafísica i per extensió de la religió; assumeix així la tasca de la racionalitat il·lustrada de buidar la religió del seu contingut, recuperant, per a

473 Mat. 18, 19-20 "Us assegure també que si dos de vosaltres ací a la terra és posen d'acord per a demanar alguna cosa, el meu Pare del cel els la concedirà; 20 perquè on n'hi ha dos o tres de reunits en el meu nom, jo sóc allí enmig d'ells"

modernitzar, els pressupostos racionals de la tradició religiosa. Habermas a pesar d'haver enfocat i assajat múltiples qüestions relacionades amb la construcció social en les societats postseculars, no va tindre inicialment una especial preocupació pel tema religiós, l'interés ha anat 'in crescendo' en la consideració del paper que la religió pot encara fer, és com si en el seu camí filosòfic anaren apareixent intuïcions metafísiques i religioses a les quals ha hagut de fer front amb la racionalitat postmetafísica, el seu filosofar al voltant de la religió té un nucli central i és que el paper d'aquesta arribarà a ser subsumida en les descripcions i proposicions de les distintes teories filosòfiques i principalment en la teoria de l'acció comunicativa.

Per a veure la potència de la pretensió de Habermas de ser hereu d'allò que les religions, concretament la jueva i la cristiana, una vegada depurades de la seua càrrega metafísica, poden aportar a la construcció racional de la seua Teoria de l'acció comunicativa; Mardones penetra en la filosofia Habermasiana i a través d'ella connecta en les pretensions de la raó il·lustrada d'haver-li llevat a la religió tot el seu potencial racional i , per tant, les religions passen a ser restes del passat de tal manera que és qüestió de temps la seua desaparició. Per escometre tal tasca, Mardones fa l'esforç de replegar les diverses intervencions al voltant del tema que ens ocupa i elabora el que seria una teoria de la religió en Habermas, teoria que es considera depositària de l'evolució de la raó il·lustrada. Aqueixa teoria de la religió queda delimitada en un primer moment per sis aspectes concrets⁴⁷⁴:

- a) L'evolució religiosa que desemboca en l'ètica universal
- b) La situació religiosa del moment (1998)
- c) El capital heretat a través de la religió
- d) La intuïció fonamental de la contracció de Déu
- e) La funció de consol
- f) L'ús legitimador de la religió pels neoconservadors.

Habermas elabora una teoria evolutiva que partint de les societats més arcaïques on allò sagrat envaeix tots els aspectes de la vida, on la personalització dels elements naturals porta a una mena de societat regida per la màgia, la sort, els esperits, en

⁴⁷⁴Mardones, J.M., Op. cit., pp.21 – 37.

definitiva per múltiples supersticions. L'evolució humana, de la mà de la raó ha anat depurant tots els elements mítics i màgics fins arribar a la il·lustració, i la modernització d'ella derivada, que acabarà depurant les religions de tots els elements pagans i precristians. La racionalització de les teologies a arribat a interpretar el món de manera radicalment mundana en el qual “ Déu representa una manera de referir-se a una estructura de comunicació”⁴⁷⁵. La conseqüència d'aquesta evolució és que la religió un vegada despallada de tota vestidura metafísica deixa una estructura que apunta a una ètica de caràcter universal 'de manera discursiva'. Una primera conclusió ens dirà que per a Habermas la religió es veurà al final absorbida per l'ètica comunicativa.

Mardones en el moment que elabora l'obra aprecia una lleu evolució en el pensament de Habermas el qual quedarà més definit en l'obra *Entre naturalismo y religión* evolució que tractarem més endavant i que ens donarà una perspectiva de quina és aqueixa evolució, podem avançar els esforços de la seua poderosa racionalitat per, encara que concedint alguna funció marginal a la religió, mantenir el seu nucli de pensament original. L'anàlisi de Mardones parteix de l'afirmació de Habermas que 'en les societats industrials desenvolupades s'observa avui, per primera vegada com fenomen generalitzat, la pèrdua de l'esperança en la salvació i en la gràcia, encara que ja no es recolza en una església determinada, si que seguia fent-ho en tradicions religioses profundament interioritzades; per primera vegada és la gran massa de la població la que se sent sacsejada en les capes més profundes de la seua identitat i la que, en situacions límit, ja no es pot desfer d'una consciència quotidiana íntegrament secularitzada recorrent a certes institucionalitzades o profundament interioritzades'⁴⁷⁶. En l'atmosfera de la situació de finals dels anys seixanta fins els noranta es veu una descomposició dels sentiments religiosos en una mena de grupuscles organitzats aparentment de manera pragmàtica i amb poca possibilitat de futur que més que reviscolar la religió són refugis en estats anteriors al cristianisme i el judaisme, conformant una mena de neopaganisme que a Habermas li recorda l'època hel·lenística. Es buscarà una eixida a aqueixa situació de dispersió pagana desencantada de les grans religions i que torna a postures prèvies pseudoracionals mitjançant ' la fràgil unitat de la raó[...]que s'estableix en la parla racional'. Una tasca gens il·lusionant per a la raó reflexiva que mena a l'assumpció filosòfica de la religió

475 *Ibidem*. 24.

476 *Ibidem*.

per l'ètica comunicativa i que Mardones pensa que caldria d'algunes precisions per part de l'autor⁴⁷⁷. Voldria relacionar aquest punt amb el que he explicat en la part anterior, que a mi em recorda més el període de la descomposició de l'estat (regne) d'Israel i Judà previ a les respectives deportacions, on hi ha una perduda de confiança, no només en la religió oficial si no també una desconfiança en les institucions de l'estat que van acompanyades d'un augment de la corrupció entre els governants. En efecte, l'ascensió de la postmodernitat va en paral·lel a la perduda d'imatge de les religions la qual va parella també al desencant de la població en els sistemes de govern democràtic dels països occidentals on cada vegada més les masses es van desmobilitzant cansades d'una economia neoliberal que no conta, en la pràctica, amb el ciutadà més que per a la seua emissió d'un vot entre faccions polítiques predeterminades pels aparells dels partits.

Hi ha la repetició d'una idea central en el pensament de Habermas consistent en l'assumpció per la filosofia de l'herència religiosa. Deixant de banda a Déu ha de ser la religió qui accepte la responsabilitat de dos idees fonamentals inserides en ella; ' la redempció i /o la salvació,' aquestes idees fundades en el sentiment de desesperació, com veurem més en davant, i que son el "ferment d'una utopia crítica que la religió (judeocristiana) ha introduït en la filosofia"⁴⁷⁸. Aquestes idees faran també dir a Habermas seguint l'obra de G. Scholem, que "Entre les societats modernes, només aquelles que aconsegueixen introduir en les esferes d'allò profà els continguts essencials de la tradició religiosa, tradició que apunta sempre damunt del que és simplement humà, podran també salvar la substància d'allò que és humà ".⁴⁷⁹

Habermas ha declarat en alguna ocasió la gran influència que en ell ha tingut un motiu místic jueu, 'la contracció de Déu'. Déu que ho penetra tot, en el moment de la creació ha fet una opció per deixar un espai del qual ell voluntàriament es retira, deixant una presència en l'absència que fonamenta la llibertat humana; "aquesta presència absent de Déu, deixa fins i tot el destí de Déu en mans de l'home" Podem dir que la llibertat de l'home genera la responsabilitat en el" destí d'un Déu que en l'acte de la creació es va despullar de la seua omnipotència per deixar espai a la igual de noble llibertat de

477 Ibídem. 26.

478 Ibídem. 28.

479 Ibídem. 29.

l'home"⁴⁸⁰. Aquesta suggeridora idea va portar Habermas a la conclusió que l'aparició de Déu com no – Déu obri la possibilitat de replegar totes les aportacions religioses en qüestió de divinitat i simbolisme 'Baix el vestit d'un misticisme ateu'.

Habermas reserva encara a la religió una funció adscrita a la promesa de sentit: el consol que en *entre naturalisme i religió* relacionarà amb els sentiments de pietat i de desesperació. El consol permet suportar la contingència humana: soledat, culpa, malaltia i mort . Les contingències depenen de les característiques físiques i morals de l'individu i no es poden eludir, solament les podem reconèixer i aprendre a viure amb elles sense esperança. Des de la filosofia no es pot donar sentit a la contingència, solament es pot conèixer. La funció de consol apareix com una funció insubstituïble tant en l'àmbit personal d'acceptació de la contingència a més de constituir una forma 'quasi política de praxis" per açò remet a la teologia i a la religió, tot i advertint de la percepció il·lusòria de la realitat, per a "preservar un capital cultural del qual es nodreix la integració social i en el qual estaria present un potencial de possibilitats d'aprenentatge i d'experiència, explosiu, que seria fonamental per l'administració de les societats humanes"⁴⁸¹ Cal recordar ací un cert paral·lelisme amb l'afirmació feta per Maalouf, i de la qual ja hem parlat, 'si bé el Déu del com podrà passar el Déu del perquè no morirà mai'.

Per últim Habermas es rebel·la davant d'una de les perversions de les religions modernes disfressades de pensament únic i que ha anat creixent en les grans religions en paral·lel amb el neoliberalisme. A causa de l'ascens de les filosofies de l'alliberament per una banda i l'ascens del nihilisme postmodern per altra, s'ha generat un moviment reaccionari en les religions judeocristianes que porten al manteniment i justificació d'estadis anteriors per a recuperar la tradició burgesa (puritana) justificant així el '*status quo*' del capitalisme democràtic. Els neoconservadors fan un diagnòstic catastròfic de la situació, coincident de vegades en alguns aspectes de les teories de l'alliberament, però aplicant-lo no a una renovació social si no al seu manteniment. Hi ha una ceguera als mals que ha introduït la modernitat, però són cecs en veure les causes. Habermas proposarà en contra dels neoconservadors que " després de la caiguda de les imatges del món, aquest no pot ser salvat de les veritats religioses més

480 *Ibid.* 30

481 *Ibid.* 34

que, i únicament, pels fonaments d'una ètica universal de la responsabilitat i açò vol dir que pot ser assumida per bones raons"⁴⁸².

Acció comunicativa i religió

En un segon moviment Mardones ens presenta una evolució del pensament de Habermas en la seua teoria de l'acció comunicativa, del qual podem extraure algunes conclusions per afinar quina és la visió de la religió continguda en ell.

Encara que s'aprecia una major consideració amb la qüestió religiosa, que en un principi, Habermas continua refermant-se en la seua tesi "al racionalisme occidental li va endavant una racionalització religiosa" veurem ara, per tant, d'una manera sintètica com ocorre aquest procés de racionalització religiosa també considerat com un procés de desencantament del món.

Mardones fa una dissecció en profunditat del pensament religiós de Habermas, inclòs en la seua teoria de l'acció comunicativa, d'aquest anàlisi podem extraure les següents conclusions:

- 1) En primer lloc, seguint en les posicions inicials descrites abans, podem veure un desig derivat de l'actitud il·lustrada que espera veure subsumit el capital religiós en "les formes de l'argumentació de la racionalitat comunicativa". Hi ha un procés estudiat per molts autors des de totes les àrees de les humanitats, explicant com entre els segles XVI i XVIII es dona un enfrontament entre les estructures filosòfic – teològiques defensores de la tradició i els moviments socials basats en ideals filosòfics de la justícia, ciència i art. En un segon moment es produeix un procés d'especialització professional, començant per la divisió de la universitat, que es tradueix en el context social com una mena de separació d'allò religiós en profit de la professionalització del dret, la ciència, el desenvolupament de la tecnologia i la comercialització de l'art; el procés acaba en l'entronització de la raó amb la institucionalització de l'acció racional. Max Weber analitza aquest procés en especial l'últim punt i arriba, després de veure les relacions entre les idees protestants i el naixement del capitalisme, a la conclusió que la racionalitat moderna tingué un motor en el procés de racionalització religiosa que es produeix després de la reforma luterana. Però el propi Weber reconeix que es dona una

482Ibidem 36

paradoxa i és que el procés realitzat en 'clau intramundana i que desemboca en l'home civilitzat' perd el sentit d'autoperfeccionament aportat per la reforma . Es a dir que aqueix sentit d'imatge religiosa del món deriva en els ' especialistes sense esperit i els hedonistes sense cor'. Habermas argumentarà contra Weber que aqueix caràcter parcial de la racionalitat deriva realment " en la forma secularitzada de l'ètica religiosa de la fraternitat, capaç d'entrar en igualtat de condicions amb la ciència moderna i l'art autònom"⁴⁸³

- 2) En les conclusions de Mardones veiem l'aparició no desenvolupada fins el moment d'una resta o potencial semàntic que quedaria encara per assumir per la 'racionalitat comunicativa i concretament l'ètica del discurs'. En primer lloc a partir de la teoria psicològica social de Mead i l'obra de la sociologia de la religió de Durkheim és descobreix una relació entre l'origen d'allò sagrat i el de l'autoritat moral. Descubrim com la simbologia religiosa està composta de significants de sentit únic conegut per tot el món, de la mateixa manera que allò reconegut com a norma moral també s'hi reconeix moltes vegades sense una explicació racional. Hem parlat en parts anteriors de l'aspecte de comunió – comunicació que aporten les religions a través de les seues cerimònies, ritus i litúrgies en general, la seua significació adopta un sentit especial en la comunitat religiosa que és poc comprensible pels profans. En quant a la moral, aquesta presenta un origen en residus instintius, cal donar resposta a la qüestió sobre el què cal fer en les relacions grupals perquè el grup estiga cohesionat i sobrevisca, de la mateixa manera que els símbols religiosos el resultat dependrà de la visió religiosa del món que tinga el grup i que estarà molt relacionada amb les circumstàncies vitals provinents dels contextos físics. Moral i religió queden lligades en el seu origen per aqueixa cosmovisió, o dit d'una manera mes filosòfica quedaren lligades per les imatges religioses del món. Mardones dirà que " la força imperativa d'allò sagrat , basat en el seu estar supraordinat a allò real, explica com sentiment obscur, la idea de pretensió de validesa de les normes"⁴⁸⁴
- 3) En tercer lloc insistirem en les coses que com el consol, encara li queden, pel moment a la religió, ho hem parlat abans però sobre aquesta qüestió entrarem més endavant recolzats per la consideració que Habermas manifesta al voltant de la

483 Ibídem. 50

484 Ibídem. 57

pietat i el consol i la contingència d'allò humà en la seua obra, '*Entre naturalismo y religión*'

Fins ací hem pres la visió de la religió en Habermas fins el moment del llibre de Mardones, una teoria de la religió que en paraules de l'autor de l'estudi "no deixa de ser un cos prou esquemàtic i rudimentari [no obstant això] aquesta teoria ofereix l'avantatge de mostrar-nos un intent crític, seriós, on a contrallum podem llegir alguna cosa important al voltant de la religió i la seua importància per a la racionalitat i l'ètica comunicativa"⁴⁸⁵

Evolució del pensament de Habermas respecte de la religió.

Mardones albergava ja en 1998 la sospita d'una nova mirada de Habermas al voltant del fet religiós, no anava desencaminat, l'impuls final que el motivà a abordar la qüestió religiosa serà la commoció produïda per l'atac de les torres bessones al setembre de 2001, així ho reconeixia, per a sorpresa de molts, un més després en la conferència que va donar en la Paulskirche de Frankfurt amb ocasió de la concessió del 'premi de la pau' per part dels llibreters alemanys. En una primera apreciació dels fets reconeix que el fanatisme religiós és un fenomen recent que atribueix a una 'assimultaneïtat entre cultura i religió' produïda com a conseqüència d'una modernització accelerada que causa 'sentiments d'humiliació que bloquegen el canvi espiritual que havia d'expressar-se en la separació entre religió i estat. Parem atenció també a la constatació que els fets 'feren vibrar' el sentiment religiós però no produïren els efectes d'una reacció simètrica; encara no havia passat la guerra d'Irak, la qual no és fa contra el fanatisme sinó que aquest és fa contra el terrorisme. Aquesta consideració podria posar-nos en la pista que Habermas no atribueix a la religió, per se, actituds venjatives, ben al contrari sembla que, el sentiment religiós és capaç de veure en aqueix atac una mena de Kratofania la qual pot ser interioritzada i pacificada per la reflexió religiosa. La religió en aquest cas actua com a bàlsam sanador d'unes ferides molt profundes.

Habermas després de fer memòria del procés de secularització, conclourà en una afirmació que serà clau per al propòsit que ací ens ocupa: "una societat postsecular que no te més remei que fer-se a la idea d'una persistència indefinida de les comunitats religioses"⁴⁸⁶

Les idees principals que llança en aquesta conferència i que ens interessen a l'efecte del

485 *Ibidem*.76

486 Habermas, J., "Fe i Saber", Discurs d'agraïment en la Paulskirche de Frankfurt el 14 d'octubre de 2001, paràgraf 5, en Habermas, J., *El futur de la naturalesa humana*, Barcelona, Piulats, 2002.

nostre treball les anem a agrupar en tres blocs:

- a) Atès que la convivència entre ciutadans seculars, i secularitzadors, amb els ciutadans religiosos sembla que no te data de caducitat, com hauria de ser la relació entre ells en una societat democràtica?
- b) L'enfrontament fe i ciència, aporta o extrau elements de juí que estan presents en el fons dels ciutadans en forma de '*common sense*' que també se sent interpel·lat pels avanços científics, sobretot aquells que afecten el cos humà. Fins a què punt aqueix sentit comú pot actuar com a retardador de la implantació d'una determinada tecnologia realment o pot reorientar els estudis per a fer que la ciència pugui avançar controlada per l'home i no al revés?
- c) Per últim Habermas concedeix un element de valor a la religió en tant que permet la reconciliació amb la comunitat a través del sentiment de culpa, encara que al final és refermarà en la teoria de la capacitat de la raó il·lustrada, en forma de moral sense religió, per assumir racionalment la reconciliació de les ruptures tant individuals com socials.

No obstant això, deixa en l'aire un interrogant, sobre si la ciència no necessita de control moral per part de la societat si no volem que al final és torne contra l'home.

En altra part d'aquest treball hem glosat el debat amb el aleshores cardenal Ratzinger al voltant de les bases morals de l'estat liberal en el qual llança de nou la qüestió de com han de viure els ciutadans de les distintes cosmovisions per a aconseguir una societat 'estabilitzada' normativament. Cal ressaltar ací que de manera indirecta el problema és la consecució d'una societat estable, a la qual m'he referit en altra part d'aquest treball però que de moment no havia definit. Encara que no fa una definició extensa del concepte 'd'estabilitat' podem deduir que per 'estable' entén Habermas una societat on la convivència entre ciutadans amb distintes cosmovisions supera el '*simple modus vivendi*' i és fruit "d'un consens de fons que en el millor dels casos serà un consens formal un consens limitat a procediments i principis [i que necessita de la] solidaritat dels seus ciutadans"⁴⁸⁷ És a dir una societat estable és , per tant, aquella en la qual tots els seus ciutadans accepten viure baix unes lleis consensuades. Habermas li donarà a les constitucions democràtiques aquest paper, que mouen els ciutadans a un actuar solidari davant de les contingències derivades de l'aplicació de les lleis consensuades, s'endevina una mena de requeriment transcendent, que encara que per a Mardones, és una

⁴⁸⁷Habermas J. "Fundamentos prepolíticos del estado democrático" Op. cit., pg.26.

transcendència interna produïda pel propi procés democràtic i que no suposa cap substància externa al procés constitucional; Jesús Conill aprecia indicis de pensament metafísic, fet que “la seua determinació lingüística (semiòtica) de la transcendentalidad, és a dir, la seua defensa d’un nivell transcendental, [és un aspecte] típic de tots els intents metafísics”⁴⁸⁸.

Per altra banda, Habermas adverteix una dificultat en la consecució de la solidaritat en els ciutadans que adjudica sense més a “causa d’una ‘descarrilada’ secularització de la societat en el seu conjunt”, no obstant això, fa l’advertència que ni les tradicions il·lustrades, ni les doctrines religioses poden traure cap mena de ‘plusvàlua’ del fet i recomana que cada una reflexione sobre els seus propis límits en la construcció d’un estat democràtic.

En quant a la resposta de Ratzinger, cal recordar la seua percepció sobre la dificultat d’aconseguir aqueixa solidaritat en un món multicultural i afegirà al voltant de la consecució d’una ètica mundial que: “no existeix la fórmula racional o ètica o religiosa en què tots puguen estar d’acord i en què tot és puga recolzar”⁴⁸⁹. ‘L’ètica mundial’, en clara referència a la proposta de Hans Küng, li semblarà al futur Papa una ‘abstracció’ i proposarà que, a pesar de les patologies de la religió i la raó, continue sent la tradicional interlocució racional entre cristians i il·lustrats la que controle mútuament ambdós contendents sense deixar de banda la resta de religions.

La proposta de Ratzinger, és fidel a la visió del sector més oficialista de l’Església catòlica que reclama el paper del cristianisme com a interlocutor vàlid, en representació de totes les religions, amb la modernitat il·lustrada. De manera esquemàtica hi hauria un diàleg interreligiós previ del cristianisme amb totes les altres religions que facultaria a aquest per a fer de fidel de la balança, o en una visió més comprensiva, podem dir que el Papa reclama per al cristianisme el treball de traducció de les posicions religioses per a participar en el debat entre societat laica i societat religiosa, això ho legitima pels anys de confrontació entre cristianisme i modernitat que els permet parlar el mateix llenguatge.

La visió de Ratzinger és deriva del magisteri de l’Església catòlica en matèria de diàleg interreligiós. Dupuis⁴⁹⁰ explicarà que per l’Església catòlica el diàleg interreligiós pretén una mena de procés d’aprenentatge, no un mètode per aconseguir veritats de fe

488 Conill, Jesús, *El crepúsculo de la metafísica*, Antropos, Barcelona, 1988.

489 Fundamentos prepolíticos... Op.cit. Pg.66.

490 Dupuis J. , ‘Religiones (diálogo de)’, Conill Sancho, Jesús (coord.) *Glosario para una sociedad multicultural*, Fundación Bancaja, Valencia, 2002.

consensuades. aquest aprenentatge és realitzat de manera simètrica entre les diferents religions sense pretendre la conversió d'uns pels altres, ni el sincretisme religiós; és tractat d'usar el diàleg interreligiós per confirmar als participants en la seua pròpia fe a partir de la interiorització d'altres visions religioses que puguen donar sentit o que puguen explicar millor la pròpia. Aquesta visió també recorda l'expressada en diversos llocs per Ricoeur, que reclama un diàleg religiós que busca en el fons de la seua tradició les manifestacions més autèntiques, de tal manera que, pensa Ricoeur, en el fons, i al fons dels subjectes religiosos, totes les religions s'hi semblen i poden trobar punts de connexió entre els creients de qualsevol d'elles.

Caldria per últim recordar que també el judaisme porta molts anys en diàleg amb la raó il·lustrada a la qual fa també valuoses aportacions, encara que moltes vegades és puguen apreciar aproximacions al deisme i fins i tot a l'ateisme en alguns filòsofs de procedència jueva, com ara el panteisme de Spinoza, que han despertat bastants suspicàcies entre els filòsofs i teòlegs cristians de caràcter més conservador.

Abans de continuar cal fer una referència sobre el que vol dir la 'modernitat descarrilada', Habermas utilitza aquest concepte en distints llocs per agrupar en ell els abusos i les pràctiques perverses que s'han donat en el procés de secularització, on reconeix, entre altres, l'apropiació violenta pel poder secular dels privilegis i els béns de l'església⁴⁹¹, però també llança la seua mirada al voltant dels processos de secularització, entenent per ella la separació entre la religió i l'estat, de societats amb altres tradicions i altres religions diferents a la cristiana. També reconeix les dificultats que pot presentar una colonització cultural forçada des d'Occident en societats on no hi ha contestació ciutadana, significativa, a la religió. Podríem entendre d'una manera més general que en una secularització descarrilada els processos comunicatius no han seguit les pautes generals de la Teoria de l'Acció Comunicativa que està a la base de l'Ètica comunicativa de tall habermasià perquè seguint Bonete podem dir que "l'Ètica comunicativa en certa manera suposa l'estructura formal d'un món alternatiu u oposat al mal regnant en la realitat"⁴⁹²

Lectura postmetafísica de la religió

El continu entropessar amb la religió sobretot en la primera part de la dècada del dos mil porta Habermas a intentar explicar la seua postura davant del fenomen religiós, així al

491 Discurs d'agraïment en la concessió del premi de la pau dels llibreters alemanys (paràgraf 5)

492 Bonete, E., *La faz oculta de la modernidad*, Op. cit., pàg. 79.

2005 prepararà una obra *entre naturalismo y religión*⁴⁹³ on anirà elaborant una reflexió sobre el seu posicionament al voltant de la qüestió i on intentarà marcar els límits entre la societat secular, moderna i il·lustrada davant de la religió. Posteriorment, en un text anomenat *Carta al Papa*, insistirà en aquesta qüestió al voltant de la convivència entre ciutadans seculars i religiosos dins de l'àmbit d'un estat postsecular que s'ha de mantindre neutral entre les distintes cosmovisions dels seus ciutadans.

Podem dir que Habermas reconeix la relació del diàleg de la modernitat amb la religió, entesa aquesta com aquella inspirada en la Bíblia, amb la qual cosa, tot i reconèixer que hi ha altres religions que han d'entrar en el debat, estaria pròxim a la pretensió de Ratzinger que reivindica que el diàleg interreligiós és posterior al debat, 'a la batalla', "entre la comprensió antropocèntrica de si i del món davant de la comprensió teocèntrica[on] l'intent de recuperar en una fe racional certs continguts de la Bíblia s'ha tornat més interessant que la lluita contra l'engany clerical i l'obscurantisme"⁴⁹⁴ Junt a aquesta primera apreciació hi ha una altra que matisa l'aparent pessimisme anterior d'haver de reconèixer la pervivència de la religió en els societats seculars, així "la raó pura pràctica ja no pot estar tan segura del seu poder fer, davant d'una modernització descarrilada, recorrent únicament a les intuïcions d'una teoria de la justícia" i a més reconeix que la religió pot aportar una creativitat lingüística necessària; a la raó "Li falta la creativitat de l'obertura lingüística del món que li permetria regenerar a partir de si mateix una consciència normativa que s'atrofia per totes bandes"⁴⁹⁵.

No és Habermas l'únic que veu problemes en el desenvolupament democràtic de les societats modernes que caminen cap a una mena de *totum revolutum* que apareix amb força en la modernitat, per exemple allò de la societat líquida, sense referències, de Bauman que hem recordat en altre lloc. Però també la filosofia espanyola es fa ressò d'aquesta inquietud, Ortega, Unamuno i d'altres advertiran de la desmoralització de la societat moderna. Enrique Bonete analitza aquest fenomen de la desmoralització des dels textos d'Aranguren. La desmoralització, ens dirà Bonete, "ataca en dos fronts, al model de normes de conducta i a la realització individual de si mateix"⁴⁹⁶ i es que la desmoralització destrueix les societats perquè destrueix l'home, així Aranguren, parafrasejant Ortega, ens dirà que "un home desmoralitzat és un home que no està en possessió de si mateix, que

493Habermas, J., *Entre naturalismo y religión*, Paidós Ibèrica, Barcelona, 2006.

494 Ibídem. 219.

495Ibídem.

496Bonete Perales, Enrique, *Aranguren: La ética entre la religión y la política*, Tecnos, Madrid, 1989, pàg. 271

està fora de la seua radical autenticitat i per això no viu la seua vida, i per això no crea, ni fecunda, ni ompli el seu destí⁴⁹⁷; jo veig que la manca de transcendència, la recerca d'un benestar immediat i immanent, estan al darrere d'aquesta desmoralització o del descarrilament de la societat, així Bonete encara recalcarà que “aquesta societat consumista afavoreix l'*Ethos* utilitarista del benestar com a fi últim de l'existència, amb la corresponent desmoralització i pèrdua de la responsabilitat política”⁴⁹⁸. A cas no serà la religió qui pugua aportar aqueix plus necessari de transcendència per a 'moralitzar' o 'encarrilar' la societat?

Si tornem a Habermas, podem veure que l'acció comunicativa, que per a ell seria dipositària dels principis religiosos, troba què en el procés de creació de la comunitat ideal de parlants encara hi ha elements racionals no suficientment integrats. Amb aqueix motiu reflexiona sobre l'evolució religiosa, des de Kant fins els nostres dies, en clau postmetafísica, és a dir deixant de banda qualsevol contingut transcendent extramundà que pugua justificar l'actuar de l'home⁴⁹⁹. Habermas segueix marcant límits entre l'espai que hi ha entre fe i raó, però en aquest moment travessa la línia de la religió per veure com aquesta ha penetrat en les idees de la secularització; als efectes del nostre treball ens interessa replegar per ara allò que s'aprecia en la religió que ha passat o pot passar al món secular des d'una perspectiva postmetafísica :

- a) En primer terme està l'aspecte de la salvació col·lectiva, qüestió tractada per distints autors i que sembla que no presenta major problema des de l'explicació racional, l'intent d'explicació racional dels continguts de la religió que es produeix en Kant i Hegel no es pot segons Habermas separar de la metafísica mentre la reflexió es manté en la contemplació d'un esperit absolut. Feuerbach, Marx, al traslladar la contemplació del fet religiós a un pla materialista llancen una nova llum en examinar la religió des de “la perspectiva d'una raó intersubjectiva, encarnada en el cos i en el llenguatge, situada en la història i la societat i restitueixen el primat Kantià de la raó pràctica sobre la teòrica”. El valor de la comunitat i la lluita contra la religió alliberaran un contingut de veritat “que solament espera ser realitzat de manera pràctica” així és en la comunitat en l'únic lloc on l'ésser humà es pot realitzar, així la comunitat emancipada

497López Aranguren, José Luis, “Ètica” en *Obras*, Plenitud, Madrid,1965, pàg. 456. Cita de Bonete, E. *Aranguren...* Op. cit. pàg. 272

498Bonete, E. *Aranguren...*, Op. cit. pàg. 273

499Habermas, J., “*El límite entre saber y creer*” en Op.cit. 220-235

assumeix el valor de regne de Déu en la terra al qual l'home emancipat li deu la seua dedicació.

- b) El que resulta més difícil per a la filosofia és la contemplació del fet religiós a partir d'un punt de vista individual, sense caure en la desqualificació psicològica de caràcter Freudiana per la qual "la consciència religiosa satisfà projectivament certes necessitats truncades". Habermas adopta la perspectiva de la fe des del punt de la "salvació individual" a partir de l'explicació del sentiment de pietat i del sentiment de desesperació, seguint les teories de Schleiermacher i Kierkegaard. En el primer cas una religió basada en el sentiment de pietat postmetafísic, pel qual (pel sentiment de pietat) "cobra consciència immediata i simultàniament de la seua pròpia espontaneïtat i de la seua total dependència respecte d'un altre", ens porta a una "adaptació moderada de la religió a l'esperit de la modernitat i sostrau a l'acció solidària de la comunitat religiosa la força d'una praxis reformista i molt més l'energia d'una praxis revolucionària en el món"⁵⁰⁰. Per altra banda la desesperació com a conseqüència del fracàs personal porta en alguns casos a descobrir una dependència absoluta d'altre del qual depèn la seua llibertat. "Relacionant-se amb si mateix, i volent ser ell mateix es funda transparentment en el poder que el va posar"⁵⁰¹ En el cas de la desesperació, Habermas no enuncia específicament a quina conclusió porta la fe descoberta a partir d'aqueix moviment, el sentiment de desesperació, no obstant sembla també una situació intimista. Podem dir que la fe racional de caràcter individual portaria al creient a posicions immobilistes.
- c) Habermas passa de puntetes per un fet, i és que per al creient "la concepció filosòfica de la religiositat i de la religió és, senzillament, falta de fe; i la revelació cristiana és 'superació de la religió' [hi ha un] irreductible sentit normatiu de la fe revelada, i l'existència [d'una resistència crítica] en la fe cristiana contra la marea de pensament històric, contra la pressió secularitzadora de la societat, i contra la privatització de la fe"⁵⁰² Podem estendre aquest pensament a totes les religions, en la fe sempre hi ha un contingut amb pretensió de veritat que no és integrable en el procés filosòfic. La fe, qualsevol fe amb pretensió de ser

500 Ibidem. 239-241.

501 Kierkegaard Sören , *La enfermedad mortal* ,Barcelona, Guadarrama, 1969, pg.14

502 Habermas, *entre Naturalismo...* Op. cit. 243

presentada públicament haurà de poder ser raonada i ser raonable, però ha d'haver algun aspecte que supere allò demostrable, la fe necessita creure perquè cas contrari no seria fe. Per això Ratzinger insistirà en la necessitat de la raó per a descobrir els límits de la fe en la seua presència pública, en l'actuació individual que traspasa l'àmbit privat. L'ús de la raó en el discerniment religiós portarà Habermas a reconèixer una espècie de “ semblança de família entre les doctrines filosòfiques i les tradicions religioses”

Per últim Habermas llança la seua mirada sobre tres maneres diferents d'enfrontar el fet religiós en l'actualitat:

- a) El retorn a la tradició metafísica d'Occident, solament a la tradició grega, si no també a la tradició cristiana medieval, a través del neotomisme o de la filosofia islàmica, en aquest cas el que es tracta és de buscar la “justificació metafísica dels enunciats fonamentals de les doctrines monoteistes”⁵⁰³
- b) Des de postures postmetafísiques o més filo científiques: La apologètica moderna, intenta utilitzar enfocques filosòfics actuals per “trobar una postura satisfactòria des del punt de vista del dogma per als moderns desafiaments del pluralisme religiós, (front o en diàleg amb) el monopoli del saber en mans de les ciències i de l'estat democràtic de dret. (Mentre) en el pol oposat les teories científistes per a les quals les conviccions religioses són per se ‘falses, il·lusòries i absurdes’ (les quals) cal conèixer-les amb la finalitat de combatre-les,(però) no obstant això, en aquest procés se situa en competència a les doctrines religioses ‘tan prompte com projecta una imatge del món que pren de les ciències de la natura i les prolonga en el món de la vida”. Per últim a mig camí entre les posicions anteriors es presenten les postures agnòstiques que distingeixen “estricteament entre fe i saber sense pressuposar la validesa d'una religió determinada[...]mantenen cap a les tradicions religioses una actitud a l'hora crítica i disposta a aprendre”⁵⁰⁴
- c) Per altra banda la postmodernitat, en especial la procedent de Nietzsche apunta cap a un altre començar en un retorn a un moment anterior a l'època axial, en forma d'un neopaganisme que entén la raó i la religió moderna com una mena de decadència que procedeix des de Sòcrates i Moisés. “Únicament els poders

503 Ibídem. 249

504 Ibídem. 250-251

originaris, d'un mite que encara ha de vindre poden obrar l'anhelada inversió dels encobriments del logos [...] en una retòrica que ha deixat de banda l'argument convincent, substituint-lo per la suggestiva autoescenificació dels individus grans i ocults"⁵⁰⁵

Es important observar que en totes aquestes postures, excepte la dels agnòstics disposats a observar i aprendre de les religions, Habermas veu una important càrrega metafísica i, per tant, son postures substitutives de la religió per altres maneres, moltes vegades no reconegudes, de religió.

En la primera part d'aquest treball he parlat de distints nivell de compromís dels creients, Habermas en la seua visió de la religió deixa de banda, o al menys és difícil d'identificar en el seu discurs, una cosa que per a un creient, en especial per a un creient cristià és primordial, i és la qüestió de l'amor, principalment parla de la fe, en alguns moments parla de l'esperança, la desesperació, la pietat...però no parla d'amor. Conten de D. Manuel Azaña que en l'exili va rebre la visita del Bisbe de Tarbes, en aqueixa visita Azaña manifesta el seu enfonsament i sentit de fracàs, per la seua banda el bisbe li va deixar anar "Confesse'm que vostè creu en aquesta vida, perquè jo li pugui dir que es pot creure en l'altra". En un text de Josep Vives, s'utilitza aquesta anècdota per explicar un dels arguments en favor de la fe "En aquesta frase hi veig jo un sentit profund: cal creure de debò i fins al fons en aquest món, per poder creure en Déu. Cal estimar de debò, sense vacil·lacions i fins al final, la realitat d'aquest món, per a poder estimar la realitat de Déu"⁵⁰⁶. Vives ens recorda la força de l'amor a la vida com a font de la fe, solament qui estima la vida es rebel·la contra la fatalitat d'una vida sense sentit. El sentiment de desesperació o el de pietat no són res si no van acompanyats de l'amor. El misteri de l'Encarnació no es pot comprendre sense aqueixa virtut, l'amor de Maria pot encarnar Déu i fer-lo present en el món. El discurs de l'amor per aquesta vida, pel Déu que es manifesta en la debilitat, el fracàs, el sofriment no admet discursos racionals si no que ha de "endinsar-se en els camins misteriosos de l'amor de Déu". La solidaritat amb la imatge del Déu crucificat que ens mostra l'església presenta tal força que el sentiment de pietat i el de desesperació cobra especial sentit per a l'acció i ens mena a dir amb el poeta anònim possiblement del barroc espanyol :

505 Ibidem. 253

506 Vives, J. , *Carta a la Mari Àngels quan començava a sentir-se atea*, Cristianisme i Justícia, núm. 111, Fundació Lluís Espinal, Barcelona, febrer 2002.

*“ No me mueve mi Dios para quererte
el cielo que me tienes prometido
ni me mueve el infierno tan temido
para dejar por eso de ofenderte.
Muéveme mi Dios, muéveme el verte
Clavado en una cruz y escarnecido
[...]
Muéveme en fin tu amor en tal manera
Que aunque no hubiera cielo yo te amara
Y aunque no hubiera infierno te temiera”*

“Realment, hi ha situacions humanes en les quals no es pot parlar de l'amor de Déu si no és afirmant que aquest amor és tan real i tan gran que s'ha identificat efectivament amb les situacions més doloroses i desesperades dels homes.”⁵⁰⁷ En el fons per al creient de qualsevol religió, aquell que he nomenat en altre lloc sense cap adjectivació, hi ha un profund amor per la seua percepció de Déu, al qual es lliga de per vida no per desesperació, ni per pietat, si no per amor sincer, aquest aspecte és important tenir-lo present al parlar de diàleg amb i entre les religions perquè cas contrari no podrem entendre moltes altres coses.

La pretensió religiosa de la Teoria de l'Acció Comunicativa

Hem vist com Habermas va acceptant de manera resignada la pervivència 'indefinida' de les religions en el temps i en societats postseculars la qual cosa el porta a reflexionar sobre els límits dels ciutadans seculars i els ciutadans religiosos a l'hora de la convivència. Per tant ja tindriem una segona resposta per a la pregunta que ens ocupa; sociològicament la religió és un fet indefugible en la construcció d'una societat multicultural i globalitzada, però sembla a més que des del punt de vista teòric, no es pot evitar la religió fet que les postures oposades tendeixen a caure en altres metafísiques o en neopaganismes; l'única opció que preveu Habermas és l'observació, el diàleg i la col·laboració, però amb la finalitat d'aconseguir algun dia l'assumpció total de la religió per part del pensament postmetafísic, en un procés que estaria lligat al desenvolupament de la TAC; per tant, indirectament s'ha de reconèixer que avui no hi ha perspectiva suficient per dir si la religió en algun moment haurem d'acomiar-la com una resta del passat.

507Ibídem 6

Mardones en l'obra que hem citat amb anterioritat realitza una crítica de la pretensió de Habermas de ser l'hereu dels continguts postmetafísics de la religió. Anem a utilitzar un dels seus arguments per veure, des del costat de la filosofia de la religió, si la TAC una vegada generalitzada tindria alguna possibilitat d'assumir tots els continguts racionals del fet religiós i quines serien les conseqüències.

Mardones pren com a punt de partida els trets essencials de l'ètica Habermasiana (i Apeliana), en primer lloc fa una reconstrucció de les experiències morals quotidianes, en les quals advertim una exigència de construcció normativa que permeta evitar el tracte injust o desconsiderat entre uns i altres. Les normes morals tenen màxima validesa quan són acceptades per tots els afectats per elles, es a dir el primer que ha de complir una norma moral és el 'principi d'universalitat'. Hem tractat en altre lloc la necessària construcció intersubjectiva de les normes morals en base a arguments racionals, de tal manera que la norma moral sempre serà fruit dels millors arguments, entenent per tals aquells que són acceptats per la totalitat dels participants en l'activitat comunicativa; d'aqueixa manera l'imperatiu categòric quedaria substituït per l'argumentació moral intersubjectiva. La intersubjectivitat es dona en la simetria entre subjectes capaços d'acció i de parla, no obstant això, aquest punt serà posat en dubte per Mardones perquè la simetria s'assenta en el coneixement, la parla⁵⁰⁸ "tots no tenen la mateixa possibilitat cognitiva per participar en l'ètica discursiva"⁵⁰⁹

La pretensió d'universalitat de les decisions precisa del reconeixement de la dignitat de l'altre com la de qualsevol ser humà, tots els que entren en una xarxa comunicativa ètica, són , per tant, " representants de la humanitat" de la qual reben la dignitat per a poder participar en el discurs ètic. "No hi ha dubte que el discurs ètic presenta la virtualitat d'arrancar l'home de les garres del seu egoisme individualista i de col·locar-lo en la categoria de símbol de la humanitat.[...]Però com han vist bastants esperits inquiets i disconformes amb aquesta generalització, aquest enorme triomf del formalisme universalitzant ofereix un flanc perillós: la humanitat que ens uneix i dignifica elimina les característiques de cada individu en concret"⁵¹⁰. Encara que Habermas reconeix, en la seua teoria, l'existència de contingències en les persones, sembla que no es para a pensar amb suficiència, la dificultat que aqueixes contingències aporten a les possibilitats

508Mardones, J. M., Op. cit. 82-84

509 Ibídem. 100

510Ibídem.

de diàleg, Mardones ens parlarà de l'asimetria que la pobresa pot introduir en el diàleg, la pobresa, així com la malaltia i la situació històrica d'injustícia, aporten una dificultat insalvable per a què es pugui donar una comunicació il·lusionant i no apassionada. Podem llançar amb Horkheimer una pregunta sobre qui farà justícia a tants trepitjats i exclosos per la història, però no ens valdrà, al menys no serà suficient per als portadors conscients d'aqueixa herència, una justícia, justiciera amb els hereus dels dominadors, que en forma de venjança actue avui per a tancar les ferides de la humanitat. La comunitat ideal de comunicació, requereix que la dignitat dels participants siga igual realment en tots i cadascú dels participants, el discurs s'ha de fer, segons la filosofia de l'alliberament, des de la dignitat d'aqueixos, dels exclosos, dels pobres, afegiríem dels dèbils i fins i tot dels que no saben o no poden expressar les seues apories. Jo ara llance una qüestió al voltant d'aqueixa situació futura d'una ètica discursiva que ha aconseguit realment integrar i tornar la dignitat de tots els exclosos, hem recorda molt una frase evangèlica, quan Jesús és preguntat per si era ell qui havia de vindre o un altre, va contestar, "Jesús, doncs, els respongué: --Aneu a anunciar a Joan el que heu vist i sentit: els cecs hi veuen , els coixos caminen, els leprosos queden purs, els sords hi senten, els morts ressusciten , els pobres reben l'anunci de la bona nova."⁵¹¹ Una idea recurrent de la tradició Judeocristiana " jo curaré les seues ferides i no hi haurà més dol en la meua muntanya santa". Són moltes les cites que ens recorden la prioritat del sofrent per a Déu, per tant, llançant ara la mirada des d'un punt de vista creient, podem dir que una xarxa ètica comunicativa on tots participen en igualtat real ha hagut de fer un procés com el que mana el profeta "Déu ha ordenat d'abaixar les muntanyes alteroses i els turons eters, d'omplir les valls i esplanar la terra, perquè Israel hi camine segur, guiat per la glòria de Déu."⁵¹² La lectura religiosa de la xarxa comunicativa ideal es aquella que reuneix les característiques del Regne de Deu, entès com un lloc on Déu hi pot regnar per sempre, advertim ací que des d'un punt de vista religiós la comunitat ideal discursiva, no és que absorbisca la càrrega lingüística de la religió, és un medi, no l'únic, possible per aconseguir la realització del Regne de Déu ja en la terra.

El diàleg interreligiós un diàleg ètic

Podem concloure aquesta part amb la idea d'un diàleg interreligiós amb quatre finalitats:

511Lc 7, 22

512Ba 5,7

- La de presentar l'alternativa religiosa en la societat com una posició vàlida per participar en la construcció social, es dóna per suposat que la presentació haurà de ser racionalitzada i renunciant a qualsevol classe de violència.
- La construcció d'una ètica global oberta a tota la societat que pugui partir de percepcions i conceptes religiosos.
- L'aprofundiment en l'autoconsciència de cada religió a partir de la comunicació de les experiències de fe. No es tracta d'un diàleg per a construir una nova religió (sincretisme) si no d'un aprenentatge per a 'viure tots amb tot'
- La de dotar de transcendència externa als processos dialògics de construcció social que millori la solidaritat entre els participants.

Conclusions tercera part

Començàvem aquesta part amb la formulació de distintes qüestions a les que ara crec podem donar resposta. Partíem de la reclamació, davant de l'assemblea de la ONU, del teòleg Hans Küng, aleshores representant del parlament mundial de les religions, sobre la necessitat del diàleg interreligiós amb la frase "No hi haurà pau entre les nacions sense pau entre les religions", reclama Küng la construcció d'una ètica global a partir del diàleg interreligiós que estiga oberta a la participació de tota la societat mundial. Partíem de les següents qüestions:

- a) Atesa l'existència evident d'unes societats cada vegada més multiculturals i plurireligioses, calia veure en primer lloc com s'articula la diversitat religiosa amb la diversitat cultural i les distintes maneres en les quals els individus se senten implicats en el fet religiós.
- b) El fenomen de la globalització és un fet que trasbalsa fins i tot la legitimitat dels estats, els ciutadans es veuen enfrontats cada vegada més a altres maneres i formes de entendre la vida i fins i tot d'entendre's a si mateix, per això calia contestar a la qüestió sobre com, amb quina actitud, ens enfrontem a la realitat d'un món global, on els homes anem carregats amb la nostra identitat i quedem perplexos i moltes vegades angoixats i descol·locats, davant el fenomen de les múltiples identitats que fins i tot xoquen de manera inquietant quan no violenta amb la nostra realitat identitària. I caldrà també que ens preguntem, en aquesta tessitura, sobre quin paper juguen o poden jugar les religions.

- c) La pacificació del món passa per la construcció de societats cada vegada més cosmopolites que valoren críticament la diversitat com una riquesa d'allò que és humà, cal analitzar més en profunditat que pot aportar el diàleg interreligiós en la construcció d'aqueix desitjat món. La qüestió a respondre ara presenta tres vessants:
- i. Quin model de construcció cal seguir per a la construcció d'una societat supraestatal que aspire a conformar un món cosmopolita pacificat ?
 - ii. Què força o forces poden vincular els éssers humans i poden menar-los a conformar societats solidàries, i estables ?
 - iii. Y quin paper pot jugar la religió en la creació de vincles solidaris.?
- d) Per últim cal veure si podem establir una mena de teoria al voltant de la presència i permanència de la religió en les societats postseculars, cal preguntar-se si la religió presenta alguna característica que encara li permet aportar alguna cosa que li és pròpia i que difícilment pot ser substituïda des d'altres àmbits.

Articulació de la diversitat religiosa amb la diversitat cultural

Que les nostres societats són cada vegada més multiculturals és una realitat que poc a poc es va obrint pas entre les visions encara assimilacionistes que imperen en amples capes de la població. Al començament del tercer mil·lenni és indefugible la visió d'un món on la diversitat cultural ha de ser la característica de partida a la qual ens hem d'enfrontar en una reconstrucció social on les tradicions pròpies van a haver d'enfrontar-se críticament amb tradicions provinents d'altres bandes.

Les societats han anat creant xarxes solidàries de molts anys en les quals s'assenta l'estabilitat social, no obstant això, estar obert a contemplar, aprendre i ensenyar a través de polítiques interculturals o transculturals és una de les possibilitats que cal contemplar si volem un món de tots i per a tots. Les polítiques transculturals segons la proposta d'Etxeberria serien aquelles que permetrien viure distintes cultures juntes tenint com a valors previs, o com element de juí, els drets que dimanen de la Declaració Universal de Drets Humans. Els Drets Humans adquiririen així la categoria de moral de referència a l'hora de dirimir els conflictes entre les persones, entre si i amb els estats.

No obstant, recórrer als drets humans com a font suprema del dret en la relació intercultural es criticat per alguns que consideren que en la seua redacció pesa molt la concepció de persona provinent d'Occident. Fins i tot segons una anècdota comentada

pel professor E. Bonete alguns filòsofs, companys seus en un seminari en Oxford, titllaven la fonamentació de la Declaració dels Drets Humans en la dignitat humana, de pura teologia judeo-cristiana.

Al parlar de cultures o de religions, pensem de vegades que estan compostes per persones racionals homogènies i ortodoxes, però res més lluny de la realitat, hi ha diferents graus d'implicació en la cultura i religió pròpies la qual cosa dóna encara una major complexitat al fenomen. Les dificultats en l'encontre intercultural i interreligiós venen de la manipulació dels sentiments en l'àmbit ètic- simbòlic per això sembla raonable pensar que el diàleg interreligiós basat en: la no discriminació, la tolerància, el respecte, el pluralisme i la justícia pot aportar elements de juí que concreten, aclareixen, i fins i tot donen una altra fonamentació més ampla als drets humans.

La identitat, entre el cosmopolitisme i el patriotisme

Des que Kant escriguera *la pau perpetua*, en el món occidental hi ha un interès en promocionar la idea d'una societat cosmopolita com un camí per a la pau. El que ha canviat al voltant del temps és el contingut d'aqueixa idea o millor dit el posicionament davant d'una societat mundial amb plena llibertat de moviment per a les persones. El cosmopolitisme és una idea antiga, ja els estoics contemplaven una humanitat lligada pel logos, la consciència d'aquest lligam comportava la idea d'una ciutadania mundial. Ser ciutadà del món és acceptar que soc capaç de comunicar-me, de manera pacífica, amb altre ser humà fent servir la raó com a mitjà de comunicació. La evolució històrica ens demostra que la raó no és suficient, amb raons es pot arribar a tipus de relació excloents, que esclavitzen i que utilitzen els altres com a mitjos per a aconseguir els fins propis.

Proclamar-se ciutadà del món pot ser un acte de solidaritat amb la humanitat, però també pot ser un acte de supèrbia, depenent de l'actitud amb la qual m'enfronte a aqueixa autoconsideració. Per a ser ciutadà del món en primer lloc cal apreciar la pròpia procedència, cal conèixer bé la cultura en la qual he après, es a dir cal tindre una identitat, he de saber qui soc, i com vull ser. La construcció de la pròpia identitat no és alguna cosa que pugui ser feta del no res, necessita de l'acció intersubjectiva, del coneixement, de la raó i de la voluntat, tindrem , per tant, una identitat més cosmopolita quan major coneixement i estima tinguem sobre nosaltres, la història de la pròpia tradició, però també quan major siga el coneixement i l'estima per les tradicions de l'espècie humana, si som capaços de buscar allò d'estimable que hi ha en totes elles la nostra identitat anirà

creixent en el respecte a la humanitat i podrem trobar-nos en qualsevol lloc com a casa. Però açò no és una crida al relativisme, estimar la pròpia identitat i respectar altres no vol dir que considere que aqueixes altres siguen totalment estimables o acceptables, el que es important es mantindre obertes les possibilitats de diàleg per a viure amb tot.

No és una tasca fàcil, en un món injust, construir una identitat dialogant, hem d'anar alerta amb allò que hem anomenat identitats assassines, identitats construïdes a la defensiva producte de opressions i patiments que en determinades situacions esclaten sense atendre a raons.

Dins de les tradicions religioses podem trobar elements que permeten l'estima dels altres, podem trobar en el fons de totes elles una voluntat d'existència que va més enllà de la pròpia existència. No és una voluntat abstracta, es concreta en projectes de vida bona compartida amb tot allò que considerem estimable, tant amb el passat, com en el present, com en el futur. Un diàleg, racional i raonable, entre les religions pot permetre descobrir allò estimable i pot donar elements de juí per rebutjar allò que provoca la construcció de identitats assassines.

Governança mundial i diàleg interreligió

La tercera qüestió entra en un àmbit més pràctic, cal respondre a la qüestió sobre com s'ha de governar un món globalitzat. La idea kantiana sobre la 'comuna possessió de la superfície de la terra' ens obliga a desenvolupar un dret de gentes adaptat a les circumstàncies de les realitats polítiques i socials del món. Una societat com l'actual que ha arribat a tal nivell d'interacció econòmica, i de possibilitat de comunicació, que supera l'àmbit dels continents necessita plantejar-se, de manera molt seriosa, un sistema que permeta la governança global. Una governança cosmopolita que està exigint "una ètica ciutadana, de les institucions, les organitzacions, que nasca d'una raó pública deliberativa i que siga capaç després de tornar a orientar el quefer quotidià de les institucions, organitzacions i ciutadans"⁵¹³. Els ciutadans, han de sentir-se d'alguna manera protagonistes i corresponsables de la construcció d'una societat mundial de caràcter cosmopolita, això s'ha de donar en tres nivells d'implicació:

- (i) Es evident que els països necessiten mantindre relacions amb altres països però aquesta relació ha de ser la relació dels ciutadans, el dret internacional, hereu de l'antic dret de gentes s'endevina com el nucli central de connexió entre

⁵¹³González, Elsa, *Ética y gobernanza...* Op. cit. Introducció IX.

països i el punt de connexió entre ciutadans. Si volem que els estats mantinguen la seua funció primordial de defensa de la sobirania constitucional, ha de ser mitjançant la inclusió en el dret constitucional del dret i acords internacionals. La governança mundial ha d'atendre a les particularitats regionals de manera prèvia, o al menys al mateix temps, que a les situacions de caràcter mundial, per això les associacions de caràcter supraestatal haurien de ser construïdes en àmbit regional per a després passar a un àmbit mundial.

(ii) El major problema en la construcció cosmopolita sempre va de la mà dels escèptics, no tots els ciutadans estan sempre d'acord amb les modificacions constitucionals sobretot en el moment que apareixen asimetries entre estats. El contracte que prové de la discussió política es proposa a si mateix com suficient per a resoldre tots els problemes de legitimitat i a l'hora es considera capaç de donar resposta adequada a les exigències de justícia dels ciutadans. Però hem vist que els contractes no és un vincle suficient, voler ser una comunitat cosmopolita d'éssers humans requereix a més del vincle que parteix de l'aliança del reconeixement dels éssers humans com algú que “és carn de la meua carn i sang de la meua sang”. seua exigència es fa seguint els processos judicials. L'àmbit de l'aliança, no és menys just que l'àmbit del contracte, el reconeixement dels altres com a iguals en la meua humanitat implica un posició ètica que aspira a la universalitat, una ètica de caràcter global que treballe per l'efectivitat d'una comunicació real i simètrica de tots els éssers humans. Tots som responsables de protegir els drets pragmàtics i humans, parlarem així del principi de corresponsabilitat, pel qual hi ha una exigència moral, una 'ob-ligatio' que naix del reconeixement de la 'ligatio' d'uns éssers humans amb altres, i del qual “naix un vincle que és la font de la solidaritat”⁵¹⁴.

(iii) Però la història recent ens demostra que no tots els éssers humans es reconeixen com a tals o almenys no es reconeixen com iguals pertanyents a la humanitat. Les obligacions nascudes del contracte per legítimes que siguen presenten en la practica grans dificultats, l'asimetria, tant entre els participants en l'elaboració dels acords i les normes com entre els que deuen exigir la seua aplicació, poden deixar en orris els acords portant a la desesperació i a la impotència a grans capes de la població. Per altra banda les obligacions morals,

514Cortina, A., *Alianza y contrato*, Op.cit. pg156

que provenen de l'aliança entre els éssers humans, exigeixen la voluntat de ser moral i de reconèixer a l'altre com algú amb els mateixos drets a participar en la construcció del món i d'exigir els mitjos per poder exercir aqueixos drets, la qual cosa no sempre s'aprecia com a tal. Sembla, per tant, que el contracte i l'aliança entre humans en un àmbit d'immanència no és suficient tampoc. Realment si un és molt fort, o seguint el raonament d'Adela Cortina, algú posseeix un bé que li permeta posseir els altres béns de la terra, tindrà capacitat per imposar amb pretensió de legitimitat les seues actuacions en base a ser ell qui controla la distribució dels béns. Però hi ha béns que no estan a l'abast directe de les persones o de les institucions, es el que Adela Cortina contempla com l'administració de la 'gràcia divina'; aquests són béns molt lligats al sentit, el consol, l'esperança, el recolzament en moments de feblesa (no sols econòmica), aquests béns, imprescindibles per a la vinculació humana "no poden ser dispensats o distribuïts pels poders polítics ni econòmics, són les famílies, els amics, les comunitats de veïns ..." i jo diria que amb un accent més especial les religions. Les religions tenen una tasca important com a constructores de vincles entre les persones, per damunt dels lligams entre ciutadans del món, hem de procurar el lligam entre les persones que supere el que tenim amb el pròxim visible i siga capaç de treballar per l'altre desconegut perquè així ha de ser, es a dir com un imperatiu de caràcter categòric.

Sempre hi hauran dimonis estúpids que preferiran la confrontació i la manipulació a la convivència amb els altres, però contra ells sempre podrem actuar amb tres fonts de legitimació, la que parteix del contracte democràticament constituït, la que parteix de l'aliança entre humans legitimada per un diàleg que es vol universal, obert i simètric al servei de l'enteniment de tots els participants i la que prové de l'aliança del Sinaí, l'aliança de l'home amb si mateix que troba la Veritat en el silenci del seu interior, que no queda indiferent davant de la Vida i que no renuncia a la contemplació del misteri que el lliga a ell amb el passat, el present i el futur de tota la creació.

El caràcter irrenunciable de la dimensió religiosa de la naturalesa humana

Per últim feia falta veure si les religions tenen un paper irremplaçable en el temps. Habermas reconeix amb una ombra de resignació que les societats postseculars tenen

que acostumar-se a viure amb la presència de la religió; ell que es considera dipositari de l'herència postmetafísica de la religió ha sigut reticent a contemplar el fet religiós com alguna cosa rellevant. La il·lustració en el seu debat amb les religions de procedència judeocristiana, ha anat extraient els elements racionals de la religió i per extensió de la metafísica i ha anat incorporant-los al bagatge de la seua pròpia tradició, de tal manera que una vegada les religions han quedat depurades de tota metafísica el que queda és una 'estructura comunicativa racional' que ha incorporat tots els continguts semàntics de les religions.

Habermas considera que les religions han contribuït a la depuració del pensament màgic i del pensament metafísic, no obstant això, el seu raonament continua estar ple de contingut metafísic. Per altra banda també observa que el pensament d'aquells que s'oposen a la religió no deixa de tindre característiques religioses, encara que no ho reconeguen, i, per tant, no deixen de banda la càrrega metafísica. Tan sols la racionalitat comunicativa seria un sistema de pensament desproveït de contingut, la qual cosa considera que el fa idoni per l'establiment de l'acció en societats postmetafísiques. No obstant, com recordava Cortina, "ments espavilades han volgut veure trets religiosos en la seua TAC". En efecte, Jesús Conill, no arriba a tant en la consideració religiosa de la TAC, però aprecia un contingut metafísic en la "racionalitat (acció) comunicativa" tant en l'ús de la racionalitat comunicativa com idea regulativa, con en la exigible "fonamentació de l'autonomia racional". El raonament de Conill el porta a fer-se algunes preguntes sobre el contingut metafísic de la racionalitat (acció) comunicativa, així dirà Conill: " No és açò 'gran filosofia' i d'un cert tall idealista per la seua confiança en què les idees (l'ideal) són regulatives de la vida, les institucions i l'acció?"⁵¹⁵ Seguint amb el raonament encara anirà més enllà en la consideració quasi religiosa del pensament de Habermas i després d'afirmar que hi troba elements metafísics, encara li sorprèn més "donar-se compte que la raó comunicativa es basa en experiències vitals i místiques"⁵¹⁶

Per tant, encara que Habermas, tot i reconeixent que hi ha alguna funció de la religió com a donadora de sentit, com a subministradora de consol i com a mig de reconciliació social a través del sentiment de culpa i penediment; aquestes funcions no deixen de ser, per a ell, restes del passat que cal contemplar i aprendre d'elles, però sempre pensant que algun dia podran ser racionalitzades i formaran part de l'estructura comunicativa exposada

⁵¹⁵Conill, El crepúsculo de la metafísica", Op. cit., pàg. 257

⁵¹⁶Ibidem. Pg. 259.

en la seua teoria de l'acció comunicativa. De moment podem dir que no es pot pretendre el coneixement del futur des de postures postmetafísiques, que l'acció comunicativa en si no deixa de tenir una certa empremta religiosa i , per tant, aqueix pensament encara té alguna dificultat per a ser plenament postmetafísic; així que podem dir que l'observació agnòstica de les religions no té més remei que assumir la presència i necessitat d'elles per un temps 'indefinit'.

Per altra banda, fruit de l'amor per la vida i pel ser humà, la filosofia i la teologia de l'alliberament ens fan adonar-nos de la insuficiència de la Teoria de la Acció Comunicativa en reconèixer la dificultat de complir una de les seues condicions "l'igual dret a la justificació del pensament i a la participació en la discussió [que] és expressiu del reconeixement de la persona a la qual es deu invitar..."⁵¹⁷ les apories i febleses de la humanitat impedeixen en la pràctica aquest dret. L'autèntic creient de les religions (incloent-hi aquells no creients en una religió concreta però que estan traspassats pel mateix sentiment religiós tot i no voler moltes vegades reconèixer-lo) no s'amaga ni es resigna davant la situació injusta que es dona en la situació històrica de la humanitat, cadascú a la seua manera es posa mans en l'obra, fins i tot assumint les acusacions de bogeria, per posar justícia on la injustícia i la corrupció trastoca la intuïda voluntat del Creador, de l'absolut o de qualsevol mena de transcendència, per la qual tots els éssers humans són dignes de gaudir dels béns de la terra i dels extrets d'ella, béns que Adela Cortina classifica com a béns de justícia o béns de gratuïtat als quals tots tenim dret d'accedir⁵¹⁸.

El dia que es pogueren complir les condicions que Habermas i Apel consideren necessàries per establir una ètica comunicativa com la ètica del discurs, efectivament podem dir que les religions segurament no tindran sentit perquè hauran complert la seua missió, construir un món on Déu puga regnar.

Però no podem caure en un idealisme poètic, en les religions com en tota construcció humana s'amaguen molts sentiments enconstrats, el mateix treball per la justícia pot transformar-se en una lluita desesperada i irracional que buscant la justícia genere més injustícia; la història ens mostra múltiples exemples de manipulació de sentiments per a aconseguir objectius obscurs, per això cal desemascarar les identitats assassines i els

517Cortina, A. , Op. cit. 150.

518A aquest respecte m'ha impressionat la claredat i la força vital manifestada per Adela Cortina en els pàgines 165 a 171 d'Aliança i Contracte.

interessos bastards que es poden amagar darrere de sentiments de pietat. Habermas en els últims temps es mostra preocupat pels efectes d'allò que anomena el descarrilament de la modernitat i en certa manera reclama de les religions a través del seu diàleg amb el Papa Benet XVI una col·laboració en la tasca de construir una societat futura més justa; per això cal una reflexió de la raó amb les religions sobre el paper que cadascú ha de realitzar en aqueixa construcció i un diàleg sincer per descobrir el camí que millor porte a la construcció d'una ètica universal. El diàleg es presenta com el millor camí, qui dialoga no fa la guerra, qui dialoga aprèn, qui dialoga creix en humanitat i fa humanitat i el diàleg entre les religions aporta un plus de solidaritat i d'il·lusió que moltes vegades la raó pura es veu incapaç d'aportar.

QUARTA PART

Religió, ètica i democràcia.

Presència de la religió en les societats liberals

Al llarg d'aquest treball hem anat veient diversos aspectes relatius a la religió i la seua presència en l'espai públic, una mirada polièdrica al voltant d'una realitat humana que per molt que es vulga no pot quedar tancada i no sembla intel·ligent ignorar-la deixant-la en aqueix calaix de sastre que pot ser l'espai privat. Seguint Habermas podem estar d'acord que per establir una plena comunicació social que siga constructiva, des d'un àmbit racional, és precís indagar en quins són els continguts semàntics que poden quedar en les religions i que han de formar part del discurs si és que no volem crear societats amb ciutadans de primera i de segona, és més, si volem posar fi al “descarrilament” de la construcció secular de la societat.

Al final del meu treball d'investigació, que coincideix principalment amb la tercera part d'aquesta tesi, quedaven algunes qüestions en l'aire que semblava que no tenien resposta satisfactòria o concloent. Aquestes qüestions giren, al meu parer, al voltant de la interacció entre política i religió i també sembla que, per tot allò que hem anat descobrint, aquestes relacions sempre han estat conflictives per aqueixa relació antiga, a la qual feia referència Mardones, entre els orígens d'allò sagrat i de l'autoritat moral. En efecte, un dels grans problemes dels sistemes democràtics d'origen il·lustrat és aconseguir un adequat nivell de legitimació per a les seues accions, perquè l'entronització de la raó com un objecte que substituísca, fins i tot que s'opose, a la imatge d'un Déu que intervé en la història, provoca un xoc entre dos objectes que realment no ho són i que provoca no pocs malentesos, no de bades les religions adverteixen zelosament del pecat d'idolatria. Usar Déu o la raó com instruments que superen l'àmbit explicatiu de fenòmens que es presenten en la vida dels hòmens i de les societats humanes com inabastables, o '*irrebasables*', deixa en mans de la consciència o de l'interès de cadascú l'ús que es vulga fer d'ells i que històricament no ha sigut gens beneficiós; torne a repetir que no és de bades la insistent prohibició de la idolatria per part de les religions monoteistes.

Al llarg d'aquest treball hem fet referència a la secularització com a producte de la modernitat. Adela Cortina explica que el debat sobre la secularització presenta fronts diferents, el terme secularització pot tindre significat diversos o com diu ella “la

secularització es diu de moltes maneres” i encara que l'origen del terme tinga un significat jurídic que es refereix “a la transmissió obligatòria dels béns eclesiàstics”; de manera històrica ha anat configurant significats diversos, així als efectes de la qüestió que ens envolta podem replegar els significats més adients d'aquest concepte. Per secularitat podem entendre: “1) l'acció de diferenciar i comprendre de manera autònoma els distints àmbits de la vida social, política i cultural que en altre temps depenien d'una religió. 2) Un altre aspecte explica que la religió ja no funciona com a factor de cohesió o integració social. 3) També forma part del procés de racionalització inherent a les societats modernes...4) i a quart lloc, a l'àmbit polític el procés de secularització s'entendria com la substitució dels continguts religiosos com a font de legitimitat del poder polític i com a font d'integració social per equivalents racionals.”⁵¹⁹

Podem refermar-nos en què el procés de secularització adquirix diferents formes i diferents significats en funció del context social, cultural i religiós, així a Europa occidental, immersa en un procés de des-cristianització des de finals del segle XVII, la secularització adquirix tonalitats diferents a les d'Amèrica i fins i tot diferent als distints territoris de l'orient europeu o del pròxim orient asiàtic. Els moviments secularistes, que a Europa reben el nom de laïcistes, advoquen per una concepció molt restrictiva de la presència pública de la religió. Encara que les distintes esglésies cristianes, fins i tot l'Església catòlica, en especial des del concili Vaticà II, estan a favor de la laïcitat de l'estat, la seua proposta al respecte és, podríem dir, diametralment oposada a les propostes dels moviments laïcistes, d'ací la necessitat d'explicar les diferents propostes, com hem plantejat en la primera part d'aquest treball.

L'enfrontament entre grups secularistes o laïcistes contra grups religiosos, ha fet palesa durant molts anys, la divisió entre europeus i ha marcat políticament els moviments esquerra – dreta com una mena de “bandera discutida” a la qual els diferents moviments s'adscriuen de manera radical. Des del meu punt de vista aquesta radicalització laïcista es dona més en la banda de les esquerres, atès que la majoria de les dretes practiquen una política ambigua al respecte per l'interès de mantindre la fidelitat del vot d'un sector bastant conservador de l'electorat. Fins i tot els partits de l'entorn de la democràcia cristiana no adopten postulats clarament religiosos, solament es fan responsables de la defensa d'un particular humanisme cristià, però sense adscripció a cap confessió

⁵¹⁹Cortina Adela, “Ciudadanía democrática: ética política i religión”, (XIX Conferències Aranguren). En *ISEGORIA*, Núm. 44 gener-juny 2011, 13-55., pg.25

concreta. No obstant, a partir de la dècada dels anys setanta del segle XX, s'inicia un procés, *in crescendo*, de revitalització de la presència de religió en l'espai públic polític, i no solament en els àmbits cristians, que moltes vegades ha anat acompanyat de manifestacions violentes.

En efecte, com planteja Habermas⁵²⁰, des del començament de la dècada dels anys 90 del segle XX s'observa un augment del fonamentalisme religiós, “caracteritzat pel terrorisme i per la substitució de les lleis civils per les lleis religioses, imposant-se la moral que prové de les visions més tradicionals de cultures de diverses parts del món: l'orient mitjà, Àfrica, sud-est asiàtic i en el subcontinent Indi”.

Les causes d'aquest fonamentalisme venen explicant-se, com hem vist en altres llocs d'aquest treball, com el producte d'una reacció a la violenta colonització occidental dels segles XIX i XX i una fracassada, quan no desastrosa, descolonització a ran de la dècada dels 60 d'aqueix últim segle. Però no tot són manifestacions violentes, sorprèn la “revitalització política de la religió en el cor dels Estats Units”. Una renovació religiosa, de caràcter molt conservador que fa dubtar si encara es pot parlar d'una societat que ha perdut els valors democràtics de la il·lustració sobre els quals va ser fundada. Especialment, apareix aquesta força, des de la guerra d'Iraq, encara que no podem deixar de banda l'efecte que va produir en la societat americana l'atemptat sobre les torres bessones. Els principals problemes de divisió són semblants a les reivindicació dels moviments cristians conservadors d'Europa, que es manifesten de manera aferrissada en contra de: “l'abolició de la pena de mort, major o menor regulació en la llibertat d'avortament, equiparació de les unions homosexuals al matrimoni heterosexual, incondicional rebuig de la tortura, prioritjació dels drets sobre els béns col·lectius, seguretat nacional...”

Certament a Europa, des del temps de la Revolució Francesa, sempre s'ha vist la religió tradicional com una força contrarevolucionària. La revitalització religiosa al llarg del món, davant de la secularització europea, fa que Europa “siga percebuda com una illa de secularització en mig del món”.⁵²¹

Per aquest motiu cal que entrem en el fons del debat de la religió en l'espai públic dins del lloc del món on adquirix la màxima virulència i on el nombre de partidaris d'esborrar la

520 Habermas J., “Religió in the public sphere”, *European journal of philosophy*, 14:1, 2006, pàg. 1-25 i que replega pràcticament en la seua obra *Entre naturalismo y religión*.

521 *Ibidem*. pàg. 1,2.

religió fins i tot del llenguatge quotidià sembla que va creixent. Per a aquest propòsit partirem d'analitzar, amb més detall la proposta de Habermas al respecte, després analitzarem el debat d'aquest amb Paolo Flores D'Arcais, un debat on el pensador italià posarà en la palestra tota una càrrega d'arguments laïcistes en contra de qualsevol presència de la religió en l'espai públic polític, dins d'un espai polític democràtic on l'únic valor per a la convivència ha d'estar basat en el "pathos republicà". En tercer lloc aprofitarem la intervenció que fa en el debat Reyes Mate per veure si podem establir alguna pauta que permeti la presència pública de la religió i els seus límits en una societat democràtica. Per últim intentarem veure les possibilitats de l'Ètica del discurs com a procés de diàleg que pacifiqui aquesta societat mantenint la justícia necessària que convé a tota convivència democràtica.

La religió en l'esfera pública segons Habermas.

En l'article publicat al "*European journal of philosophy*" Habermas aborda la qüestió que ens afecta des del contrast ideològic que al respecte es dona entre la societat europea, que avança cap a un laïcisme excoent de tota realitat religiosa, i una societat americana en la qual es dona una espècie de "revival" religions on apareixen múltiples noves esglésies que amb un rerefons pseudocristià, una visió econòmica ultraliberal i un tendència política molt conservadora, intenten jugar un paper preponderant en la vida política dels Estats Units i que amb una visió particular de la "doctrina del destí manifest" intenten també la seua extensió arreu del món.

La causa d'aquesta diferència es veu perquè "Malgrat ser en els Estats Units on primer es consagra i es protegeix la llibertat religiosa, allò no va significar en absolut el triomf del laïcisme sinó que suposava la possibilitat que els colons pertanyent a minories religioses que provenien de la vella i intolerant Europa pogueren practicar la seua fe en llibertat, continuant en Amèrica la pràctica religiosa que lliurement havien triat"⁵²² Una visió coincident amb els estudis de Sánchez Bayón als quals fèiem referència en la primera part d'aquest treball i de la qual podem remarcar la importància de la llibertat religiosa com un valor constitucional fonamental i molt arrelat en la societat americana. La gent en aqueix país és molt zelosa de la seua llibertat religiosa i a la vegada bastant tolerant amb l'elecció, pràctica i fins i tot canvi d'adscripció religiosa. En moltes ocasions es poden fer excepcions a altres prescripcions legals per respecte a la llibertat religiosa, particularment

522 Ibidem. pàg. 3.

em comentava el mateix Sánchez Bayón que en moltes demarcacions electorals els candidats poden arribar a consultar el seu programa electoral amb els principals líders religiosos d'aqueixa comunitat per assegurar-se el seu suport.

En la societat americana ressonen moltes veus d'intel·lectuals, especialment de tendència liberal, que intenten trobar el lloc just de la religió en l'espai públic polític, entre elles adquireix una especial rellevància, pel seu seguiment i nivell d'anàlisi, les consideracions que al respecte presenta John Rawls. La postura política de Rawls ha sigut amplament analitzada en altres tesi d'aquest departament com ara la de P.J. Pérez Zafrilla i no és el meu objectiu tornar sobre ella, no obstant això, Habermas para atenció en la teoria política de John Rawls i en especial el seu concepte "d'ús públic de la raó" on apareixen distintes qüestions que no queden suficientment clares i, per tant, cal esbrinar o aprofundir en elles.

Segons Habermas cal trobar respostes per a saber com funciona la separació constitucional entre l'Església i l'Estat, el paper que se'ls permet a les tradicions religioses, les comunitats i les organitzacions que poden exercir en una societat civil, en l'esfera pública política i sobretot en l'opinió política i la formació de la voluntat dels propis ciutadans. Per altra banda ens caldria preguntar per, on caldria col·locar la línia divisòria entre l'estat secular i les influències de les esglésies i altres comunitats d'interpretació?

Respecte a les relacions entre ciutadans, en un estat democràtic, cal preguntar-se sobre les "decisiones de justícia que poden correspondre en la convivència entre els ciutadans que estan, en un extrem, per la visió d'un estat pro-religiós i, en l'altre extrem, la visió estreta d'aquells que només plantegen la neutralitat ignorant davant d'una societat pluralista"⁵²³ Una societat que va dividint-se en dos grups de ciutadans cada vegada més polaritzats, que reforcen l'aspecte agregacionista de la democràcia real; així observem que als Estats Units la influència dels diferents grups es canalitzen dins dels partits tradicionals, demòcrates i republicans. Mentre a Europa es van polaritzant entre els vells partits d'esquerra amb un discurs que es pretén progressista caracteritzat per una visió estreta de l'estat "neutral" davant de la pluralitat religiosa, davant de l'aparició de *revivals* dels antics feixismes, aquells que van acollint electorat que prové de les capes més tradicionals i conservadores de les religions clàssiques; de vegades sembla com si la intolerància religiosa en la vella Europa encara no haguera pogut passar pàgina.

Davant d'aquesta polarització Habermas es pregunta si no seria l'hora d'intentar "canviar a

⁵²³Ibidem pg 3 i 4

poc a poc l'agenda liberal per buscar arguments per una diferent manera d'auto-comprendre la modernitat”⁵²⁴. Per això, desenvoluparà en un discurs de set punts els principals trets que, segons ell, caldria atendre per abordar la qüestió: En primer i segon lloc⁵²⁵ aborda l'ús del concepte de raó pública en J. Rawls en la línia de les consideracions fetes.

En tercer lloc presenta les seues objeccions a la restrictiva idea del rol polític de la religió en John Rawls.

En quart lloc es refereixen les propostes que Habermas presenta davant de les crítiques proposades revisionistes que arriben a tocar els fonaments de l'estat liberal.

En quint lloc dóna la seua explicació sobre la circumstància dels ciutadans seculars i religiosos que estan sotmesos per igual al rol de ciutadans liberals i seculars, entenent que això respon a la manera en la qual era entesa la religió per la modernitat.

En sisè lloc llança una mirada més filosòfica sobre la forma de la consciència secular allotjada en una societat post-secular la qual adopta la forma d'un pensament post-metafísic.

Per últim aposta per una solució de compromís per a resoldre el problema que es dóna entre ciutadans religiosos i seculars, els quals poden assolir aquestes actituds, es a dir la convivència pacífica i el pensament post-metafísic, per mitjà d'un procés d'aprenentatge mutu.

Tots aquests punts sintetitzen, al meu parer, el pensament més recent de Habermas al voltant de la qüestió de la presència de la religió en l'espai públic polític dins de societats democràtiques occidentals. Considere necessari extraure ací les principals consideracions presentades perquè són les matisacions necessàries per a comprendre les reaccions i les objeccions que les propostes del nostre autor han despertant en el món intel·lectual europeu.

2

El marc constitucional de l'estat liberal parteix de les premisses d'un estat basat en el contracte social realitzat d'acord amb els dictats de la raó natural descoberta públicament a partir d'un discurs argumentat i obert a totes les persones en peu d'igualtat. La legitimació d'aquest tipus d'estat no depèn de la pràctica d'una determinada religió, no

⁵²⁴Ibidem. 4.

⁵²⁵Ibidem. Sembla que la numeració comença 2 encara que la numeració 1 queda implícita en la presentació. Abastaria, per tant, els punts un i dos

es pot parlar de legitimació religiosa de l'estat, i per aqueix motiu es fa necessària la separació Església (esglésies) Estat. Un model d'Estat que apareix com a conseqüència de les guerres de religió que es produïren a Europa durant l'època Moderna. L'Estat constitucional (de caràcter liberal) quedarà marcat en el temps, en primer lloc, per la secularització i després per la democratització del poder polític. Aquesta genealogia correspon al pensament de Rawls en el seu *Liberalisme Polític*. En efecte, l'estat que trenca definitivament amb el règim antic i que està basat en la llibertat i l'autonomia dels ciutadans no pot esperar cap legitimació fora d'aquella que prové de l'acord constitucional que en peu d'igualtat es dóna entre tots ells.

La resposta des d'aquest model d'Estat a la diversitat o pluralisme religiós és la llibertat de religió (o llibertat de consciència). Aquesta manera d'enfrontar el problema permet reduir el nivell de conflicte en la interacció social dels ciutadans. No obstant a nivell cognitiu poden mantindre's en profunditat conflictes (en els pensaments, manera de viure i de reconèixer i interpretar la realitat) entre les conviccions de ciutadans creients, entre creients de diferents creences i ciutadans no creients. Això vol dir que el model d'estat liberal es podria representar per analogia com el d'un àrbitre que no vol entendre de qüestions de religió o consciència, que per al cas ve a ser el mateix, fet que la circumstància del ciutadà religiós no és tant la creença amb una determinada visió d'allò transcendent, o de la divinitat, sinó allò a què aqueixa creença li obliga en el seu actuar. No obstant, aquest estat està obligat a establir les condicions de justícia entre ciutadans i les distintes comunitats d'interpretació o religions en les quals aquests s'enquadren.

Per aqueix motiu el caràcter secular de l'Estat és necessari però no suficient per a garantir l'autèntica igualtat en la llibertat religiosa de tots els ciutadans i ciutadanes. En aparença, l'estat secular pot donar la imatge "d'una autoritat que ve a tolerar les minories discriminades fins ara"; per la seua banda, els partits polítics, o els representants polítics, han d'establir acords per a la pràctica de la llibertat positiva, per a tots, i, per tant, cega a les diferències, "entre una llibertat positiva per practicar una religió de llibertat d'un mateix i negativa a romandre fora de perill de les pràctiques religioses dels altres"⁵²⁶

Els acords justos només es poden trobar si les parts involucrades aprenen a prendre les perspectives dels altres. El procediment que millor s'ajusta a aquest propòsit és el de la democràcia deliberativa en la formació de la voluntat comuna dels ciutadans. Expressat d'una altra manera podem dir que ciutadania desitjable seria, tal com diu Adela Cortina,
526Ibidem.

“aquella que s'inserix en una bona democràcia, seria la democràcia desitjable aqueixa democràcia deliberativa de la qual tant es ve tractant des dels dels noranta del segle passat?”⁵²⁷

Caldrà tornar sobre aquesta qüestió, no obstant això, sembla que aquest model democràtic, en el qual els ciutadans es posen d'acord a parlar per arribar a acords que siguin capaços de donar resposta adequada, i , per tant, justa, a tots els interessos en pugna, seria el més convenient per assegurar la legitimitat de les actuacions de l'Estat. Encara que Cortina refereix el fonament d'aquest sistema a Aristòtil, també sembla de sentit comú. Descobrir el comú interès o en altres paraules descobrir el bé comú i realitzar-lo és una de les maneres més segures d'obtindre legitimitat i per això la deliberació pública sembla imprescindible.

La constitució liberal deu recompondre la legitimitat que venia derivada de Déu, perduda en el procés de secularització, “produint una constitució de la qual brollen els drets bàsics si és que els ciutadans volen regular una coexistència racional”⁵²⁸. Cal parar atenció en el condicional i en donar contingut al concepte “coexistència racional” perquè tal vegada caldria preguntar-se si alguna societat podria no voler una coexistència no racional i quines raons podria tindre per a no voler-la; de moment ho deixarem ací.

Des de la perspectiva liberal el procediment democràtic es capaç de produir aqueixa legitimitació en virtut de dos components:

a) La comprensió de tots els ciutadans com a corresponsables en la producció de les lleis, sense que cap quede al marge d'aquesta funció d'auto-legislació.

b) La convicció que les lleis son fruit d'una deliberació guiada de manera metodològica i racional. Una convicció que no és fruit d'una pulsio psicològica sinó d'un coneixement precís, això és el que Habermas qualifica de component epistèmica.

Aquests dos components imposen un deure moral al ciutadà democràtic, el deure de civilitat, consistent en ser capaç de poder explicar-se uns a altres els seus raonaments utilitzant arguments que siguin comprensibles des dels valors de la raó pública, dit d'una altra manera que les expressions utilitzades corresponguen a conceptes comprensibles de manera universal. Aquest deure també obliga a escoltar-se mútuament i prendre decisions recolzades en arguments racionals. Els valors de la raó pública són aquells, segons Rawls, consistent en les “premisses que acceptem i creiem que altres podrien

527Cortina A. *Ciudadania democrática...* Op. cit. pàg. 14

528Habermas, J. *The Religió...* Op. cit. 4

acceptar raonablement. En un Estat secular la política (presa de decisions, redacció de lleis...) estarà legitimada per aquest procediment fonamentat en l'ús de la raó pública".⁵²⁹ En resum, la legitimitat de l'estat democràtic de caire liberal se sustenta en la convicció dels ciutadans que es consideren autolegisladors perquè participen completament del procés legislatiu a través d'una deliberació metodològica i racional comprensible racionalment per a tots i que atén amb justícia totes les demandes racionalment plantejades. La qual cosa suposa, al meu parer, que el sistema liberal pressuposa que tots els ciutadans tenen la mateixa possibilitat de participació i expressió pública de les seues necessitats, interessos i desitjos, sense considerar les diverses circumstàncies que poden limitar en la pràctica aqueixa participació; circumstàncies que poden ser diverses, com ara les diferents percepcions de la realitat i el seu grau de consciència, les seues limitacions psicològiques, els recursos cognitius, el temps per a pensar en l'elaboració d'arguments...

Habermas considera que la posició de Rawls és excessivament restrictiva amb el rol polític de la religió fet que segons aquest "la condició necessària per a poder introduir raons provinents de doctrines comprensives, siguin aquestes religioses o no, es que estiguen suportades per raons polítiques "adequades". Això significa que les raons polítiques poden ser proposades com a pretext, però han de comptar amb independència del context religiós en què estan immerses"⁵³⁰. O siga que podem entendre que les raons polítiques són en la pràctica independents del context ideològic d'on provenen, i , per tant, que els participants en la deliberació han d'estar capacitats per a renunciar a la seua pròpia cosmovisió alhora d'elaborar arguments que intervinguen en el discurs públic. Per tant podem entendre que des d'aquesta perspectiva liberal l'estat garanteix la llibertat religiosa sempre i quan les comunitats religioses accepten no solament la separació església - estat sinó que han de sotmetre's a la restricció de "l'ús públic de la raó".

Habermas entén que aquesta visió política és molt estreta i així resumeix amb aquesta qüestió les principals crítiques que a patit Rawls a la seua visió del liberalisme polític . "Com es possible (diu Habermas) per als ciutadans creients [...] donar suport a un règim constitucional, tot i que les seves doctrines comprensives poden no prosperar sota d'ell, i de fet poden disminuir?"⁵³¹ I és que com hem intentat presentar en aquest treball el

529Ibidem. 4 i 5.

530 Ibidem. 6.

531Ibidem.

ciudadà no és un ens asèptic, participa d'una identitat i la cosmovisió particular és instrument fonamental en la construcció d'aquesta.

En quant a la separació de l'Església i l'Estat, entenc que l'Estat, segons Rawls, ha de donar suport a la demanda laïcista d'evitar qualsevol postura política que poguera donar suport o entendre's que participa de qualsevol postura o pensament religiós fins i tot que coincidira amb totes les religions del seu àmbit, això a Habermas li sembla bastant restrictiu⁵³². El rebuig de tot allò que no siga laic no deu tancar la porta a la participació religiosa encara que sembla atemptar, a priori, contra el principi de separació església estat. La postura liberal que Rawls ha estès ha tendit a dirigir l'atenció dels seus crítics "menys a la imparcialitat de les institucions de l'Estat que a l'ètica de la ciutadania". A veure si per defensar fèrrriament els principis impedim la participació dels ciutadans i podem caure en una altra mena de condicionament que deslegitime les actuacions de l'estat democràtic.

3

Habermas presenta una sèrie d'objeccions a la que considera una estreta visió de Rawls sobre la participació política dels ciutadans religiosos fins i tot de tots aquells adscrits a una determinada cosmovisió o comunitat d'interpretació. Recorda que els oponents de Rawls citen exemples històrics de la influència positiva de la religió en la construcció de l'estat democràtic, la qual cosa hem vist amb profusió en la tercera part d'aquesta tesi. solament afegir algunes observacions que presenten punts interessants de coincidència:

Paul J. Weithmann en aqueixa línia analitza sociològicament l'ètica de la ciutadania democràtica. Observa les comunitats religioses com a part de la societat civil i, per tant, participants en el procés de desenvolupament democràtic. Es a dir una comunitat religiosa pot ser considerada com una associació lliure de ciutadans amb la condició que aquestos puguen adscriure's o esborrar-se en el moment que vulguen sempre que segueixen les normes o l'estatut de la comunitat religiosa concreta. Per tant les religions, en aquesta tessitura, rebrien la consideració d'agents de la societat civil.

L'estat liberal s'ha d'abstenir d'obligar les esglésies a complir amb els estàndards d'autocensura que pretenen Rawls i tots els liberals que, com ell, són partidaris d'una

532Ibidem. 6, exactament diu:

"But this principle is to be distinguished from the laicist demand that the state should defer from adopting

any political stance which would support or constrain religion per se, even if this affects all religious communities equally. That would amount to an overly narrow interpretation of the separation of state and church"

ocultació de la vida religiosa en la vida pública. I menys encara, ha d'evitar la imposició d'una limitació discursiva, encara més complicada, en l'interior de les esglésies als seus ciutadans, fet que una organització pot tindre perfectament un discurs més acurat cap als seus associats que entenen la simbologia i llenguatge intern i per altra banda tindre un altre discurs de cara al públic en general. Però, fins i tot Habermas considera que encara aquesta no és l'objecció central de la teoria de Rawls "l'estat no deu destorbar els seus ciutadans, si és que hi ha llibertat d'expressió religiosa, amb deures que són incompatibles amb el seguiment d'una vida devota atès que això pot semblar impossible per a ells"⁵³³ dit d'una altra manera si l'Estat obliga a un ciutadà a triar entre la seua fe, les seues tradicions religioses i l'ètica que d'ella es deriva per una banda, i la fidelitat constitucional per l'altra, es molt possible que al ciutadà religiós no l'interesse gens continuar amb el consens constitucional. Aquest podrà dissimular o no el seu malestar però el que està clar que mol integrat socialment no estarà.

Però també podem entendre les reserves de molts ciutadans davant de la presentació pública de les actituds religioses; de la mateixa manera que hi ha aspectes positius en les religions per a la construcció social, també podem veure elements negatius ja siga per la legitimació directa o indirecta de règims corruptes, ja siga pel foment d'accions radicals contra l'estat, fins i tot d'accions violentes com ara el terrorisme. Per això no és d'estranyar que les exigències de neutralitat de l'estat de vegades siguen exigides de manera molt estricta. En aquest sentit Robert Audi reescriu el deure de civilitat de Rawls, en especial el principi de les 'justificacions seculares' segons les quals "... cadascú té una obligació *prima facie*, no per defensar o recolzar qualsevol llei o política pública [...] a menys que es tinga, i s'estiga disposat a oferir, raons seculares adequades per a aquesta promoció o el suport. " Audi afegeix el principi l'exigència que va més enllà, és a dir, "l'exigència que les raons seculares han de ser prou fortes com per dirigir la pròpia conducta del ciutadà", per exemple alhora de votar a les eleccions, s'ha de fer de manera molt independent de les motivacions religioses..." Es a dir no es suficient que les raons seculares siguen adequades a allò que es pretén aconseguir sinó que a més han de ser tan fortes que superen en valor a les condicions d'una vida condicionada per una determinada creença, sent molt estrictes podríem dir que no pot haver ni ombra de relació entre les raons que s'adduïxen en la vida pública política i les raons privades que cadascú tinga, en especial si tenen una component religiosa, així "...el vincle entre la motivació real de les seves accions i els

533 *Ibidem.* 7

motius que dona en públic poden ser rellevants. No obstant això, una bretxa entre raons i acció no presenta una especial conseqüència des de la perspectiva del que és necessari per mantindre el sistema democràtic en el seu conjunt, és a dir, en termes del que la contribució dels ciutadans ha de fer per mantenir una política liberal [...] Al cap i a la fi només les raons manifestades, i només aquelles, tenen un impacte en el sistema polític, afectant la formació de les majories i les seves decisions en els òrgans polítics.”⁵³⁴

Ara bé, des del meu punt de vista, si poguérem trobar aqueixa raó secular tan forta capaç de dirigir la vida del ciutadà, només podria ser perquè ha aconseguit superar la condició de traducció que reclama Habermas i per tant, tots, secularistes i religiosos, veuen que aqueixa raó seria el resultat una mena d'unió matemàtica de tots els conjunts de raons que circulen per la societat. Si una raó tal existix, i les religions del llibre, al menys, creuen, d'una manera o altra, amb aqueixa possibilitat⁵³⁵; hauria de ser necessàriament pro-religiosa, és a dir, enunciada en un llenguatge universal però amb un gran respecte i comprensió cap a totes les religions, especialment cap a les religions personades en el procés deliberatiu. La condició d'existència d'aqueixa possibilitat tindrà necessàriament un component epistèmic fort, dit d'una altra manera, s'ha de donar un alt nivell de coneixement de les motivacions i les característiques de totes les identitats dels participants en el procés i una component actitudinal per al diàleg en la qual tots fórem capaços de adoptar, sense prejudicis, les perspectives dels altres.

No obstant sembla que no és aqueixa la classe de raons de què parla Audi, per al qual tots expliquen només aquells temes, declaracions i raons que troben el seu camí en el flux impersonal de comunicació pública i contribueixen d'aqueixa manera a la motivació cognitiva de qualsevol decisió⁵³⁶ Per aconseguir aquest fi serà l'actuació de l'Estat l'encarregada de recolzar i posar en marxa les decisions que directament vinguen preses

534Ibidem. 7 exactament diu :*With regard to a moral judgment on any individual citizen, the enllaç between the actual motivation for his actions and those reasons he gives in public may be relevant. But a gap between reason and action is of no consequence from the perspective of what is necessary for maintaining the democratic system as a whole, namely in terms of the contribution citizens must make to maintain a liberal political culture. At the end of the day only manifest reasons ca, and only those do have an impact on the political system as actually affect the formation of majorities and their decisions within political body.*

535Això m'ho fa pensar la relació tradicional de la teologia cristiana amb la raó, els diferents moviments teològics moderns com ara la teologia de l'alliberament, la teologia feminista i altres. També és proverbial l'ús de l'hermenèutica per les distintes escoles rabíiques i el que molts Imams anomenen el desafiament d'Alà en aquelles coses que és creuen per fe per estar escrites a l'Alcorà però que l'home pot arribar a conèixer i comprendre per l'ús de la seua pròpia raó.

536Ibidem. Diu de manera exacta a l'inici de la pàgina 8 *“only those issues, statements and reasons ‘count’ that find their way into the impersonal flow of public communication and contribute to the cognitive motivation of any decisió”*

per voluntat dels votants o indirectament les decisions que en virtut de la seua representació prenguen els líders dels partits, els parlamentaris o els alts càrrecs de l'administració. En conseqüència s'obliga als ciutadans adherits a una fe a "establir una classe d'equilibri entre les seues religions i les seues conviccions seculares, en paraules d'Audi un equilibri *teo-ètic*".

Aquesta pretensió de dividir la persona entre raó secular i ètica religiosa rep per part dels ciutadans acollits a una fe importants crítiques, Habermas destaca que "no seria capaç de dur a terme una tal divisió artificial dins de les seues pròpies ments sense posar en perill la seua existència com a persones piadoses" i jo afegiria la dificultat i el perill de dos identitats diferents, una situació que recorda el problema de la doble veritat d'Averroes i que va ser bastant discutit per sant Tomàs d'Aquino en *de unitate intellectus contra averroistas* ; en efecte, mentre per als averroistes es podia donar una veritat en l'àmbit de la fe i una altra en l'àmbit de la vida quotidiana o secular; per a l'aquinate, l'home i la dona tenen una única manera de conèixer i , per tant, no pot ser que es puguem donar veritats oposades per a la seua intel·ligència, si això passava calia seguir pensant perquè la raó encara no havia pogut esbrinar correctament allò que per fe es coneixia. D'ací podem interpretar que per al creient és important l'ús de la raó, però sempre per a comprendre allò que procedeix de la fe revelada, la qual no pot ser errònia sinó mal interpretada. Molts ciutadans poden no tindre, possiblement, suficient capacitat mental per a fer aquest exercici, diferents causes poden contribuir a un diferent nivell de comprensió i expressió dels problemes, com ara dificultats cognitives derivades del seu estatus mental o psíquic, nivells educatius insuficients, manipulació mental i emocional per part dels distints medis de comunicació... Aquesta situació no afecta en exclusiva als ciutadans religiosos, tots els ciutadans en major o menor grau presentem alguna mena de dificultat cognitiva, es ben difícil que algú pugua tindre consciència de primera mà de tots els coneixements i les habilitats socials de la humanitat. Difícilment molts ciutadans, seculares o no, podem gaudir d'un criteri secular fort, tan exigent com el que pretén Audi, entre les seues percepcions ètiques; les quals podem presumir que estan carregades d'ideals de vida bona bastant metafísics o fàcils de manipular; per tant, de fer cas de les exigències de raons seculares sembla més bé que les exigències són de raons exclusivament no religioses. Per altra banda si en una democràcia a l'estil occidental comencem a fer distincions entre la validesa de les raons d'uns o d'altres estarem limitant la vida democràtica a unes elits

capacidades des de l'aparell de l'estat, a través de l'educació rebuda i homologada com a suficient, quan no del poder material, per a prendre "decisions fortes", transformant de debò la democràcia en una mena de nova aristocràcia.

Com hem vist en la tercera part d'aquest treball el creient de debò organitza la seua vida des de la seua creença, per a ell la seua fe suposa una font de la qual "nodreix la seva vida sencera". La fe pot arribar a ser una experiència totalitzadora i qualsevol canvi o proposta que contradiga aqueixes conviccions pot suposar un "problema fonamental de justícia". "El seu concepte religiós a propòsit de la justícia els diu el que és políticament correcte o incorrecte". Les raons seculars seran compreses en tant que puguen tindre coincidència amb les seues veritats de fe. I com deia abans açò pot generar situacions perilloses, per exemple la incomprensió, quan no la burla, que moltes vegades prové des dels poders mediàtics sobre les creences, solament produeix, en els ciutadans religiosos, un major nivell d'indignació sobre aquests, els quals en condicions de pressió social o econòmica poden ser fàcilment captats per forces antidemocràtiques.

Podem acceptar que "l'estat liberal, el qual expressament protegeix aquestes formes de vida religioses [en virtut del dret a la llibertat religiosa] en termes d'un dret fonamental; no pot al mateix temps, esperar de tots els ciutadans que hagen de justificar les seves declaracions polítiques amb independència de les seves conviccions religioses o de les seues cosmovisions"⁵³⁷.

Per a Habermas solament és exigible la demanda de Rawls, i amb més motiu la d'Audi, a la "classe política i als funcionaris en el desenvolupament de la seua tasca pública, també als polítics en campanya electoral"⁵³⁸ i podem entendre també que en el seu exercici com a representats dels ciutadans dins de les institucions de l'Estat perquè han de romandre neutrals entre les distintes cosmovisions. No obstant, al meu parer, en les manifestacions de campanya electoral o en les declaracions públiques fora de les institucions no seria necessari que s'atenguera un llenguatge estrictament secular si és que el candidat solament vol ser escoltat per un sector de la població, encara que no seria convenient pel descrèdit que tindria davant dels altres ciutadans. Jo pense que un polític ha de manifestar quines són les fonts dels seus valors per a que la resta de ciutadans puguen elegir amb major coneixement de causa.

537Ibidem. 8

538 Ibidem. 9

Davant d'aquestes objeccions Habermas presenta les seues propostes sobre les condicions preconstitucionals necessàries per tal de garantir la llibertat religiosa per a tots, les qual passen per:

a) "L'Estat ha de ser neutral cap a les distintes cosmovisions", encara que això com diu Gonzalez Faus no deu implicar necessàriament la ignorància d'elles.

b) "S'ha de mantenir el principi de separació entre Església i Estat". Però avui en dia aquesta condició caldria entendre-la com la separació de l'Estat de qualsevol cosmovisió, o "idea comprensiva del bé", siga aquesta religiosa o no.

c) "En un estat liberal els ciutadans han de poder manifestar-se públicament en clau de les seues conviccions, siguen aquestes religioses o no". No de bades aquesta condició forma part important dels Drets Humans.

d) L'Estat, jo afegiria que fins i tot el conjunt de la ciutadania, no deu ignorar els sentiments, les raons i la manera de viure de les distintes comunitats religioses o associacions de les diferents cosmovisions de la societat. Hi ha una gran dificultat en exigir als ciutadans que facen un esforç de traducció del seu llenguatge al llenguatge "normativament secular" si a més hi ha un desconeixement del contingut de les diferents creences i jo afegiria, a tenor del que vinc desenvolupant en el meu treball, si hi ha desconeixement del contingut dels components principals de les distintes identitats.

e) "La constitució secular, és a dir laica, deu estar acceptada sense reserves pels ciutadans amb conviccions religioses o altres cosmovisions metafísiques per bones raons" i en aquest punt cal estar d'acord amb Audi que ha d'haver una raó suficientment forta per a que tots els ciutadans accepten aquest terme i per això cal des del meu punt de vista que ha de quedar clar per a totes les cosmovisions el significat, abast i límits dels seus continguts. Si confonem la laïcitat de l'estat amb les definicions i motivacions dels grups laïcistes, que moltes vegades són més anticlericals que laics, els ciutadans religiosos no podran exercir, per tot el que venim dient, els seus drets amb absoluta llibertat i es generaran vots captius en favor de aquelles forces polítiques que emmascaren el seu discurs amb senyals vetlades cap a determinats ciutadans religiosos.

f) "Cap ciutadà, no obstant això, no pot considerar que hi ha una religió oficial que legitima l'actuació de l'estat", ni, en la línia del que estàvem dient, cap cosmovisió laica. La ignorància, quan no el rebug, de les cosmovisions dels distintes ciutadans, solament pot produir diferències en la ciutadania que es pot considerar menyspreada i , per tant, es

corre el perill de produir guetos de ciutadans ressentits

g) “Les certes de la fe, quan es presenten en l'espai públic, han de poder estar sotmeses a la crítica secular raonable, es a dir per raons”. Ha d'haver un treball conjunt entre les idees de fe i els pensaments seculars, per molt que els primers es consideren infal·libles, en l'espai públic i als efectes de la societat laica no poden gaudir de cap protecció d'infal·libilitat; i en última instància haurien de sotmetre's al joc de les majories i de la confrontació política democràtica.

h) “La referència a un nucli determinat de veritats dogmàticament acceptades derivades d'una revelació o del seguiment d'un líder, no pot impedir que altres cosmovisions puguin exposar en el mateix terme les seues veritats”⁵³⁹. Aquest punt pot ser bastat complicat de resoldre si en un lloc hi ha unes ètiques determinades esteses en gran part de la població i apareixen altres més minoritàries que per raons econòmiques, mediàtiques... Intenten imposar-se a les de la majoria, sobretot si en algun cas semblen fer burla de les creences d'aquestes majories o minories significatives. D'una manera especial aquesta complicació és més forta quan al darrere d'aquestes burles, que van en contra de grups que no poden contestar per no trobar la manera o no tindre canal o trobar argument adequat, es veu el finançament de fons públics (teatres, determinades institucions...)

Per a Habermas l'espai públic es pot considerar dins de dos categories, per una banda l'espai públic “informal” i per altra un espai que podríem dir regulat, formal, polític o “constitucional” que conforma el que jo anomenaré espai institucional. En aquest article la preocupació més important, per al seu autor, és la que fa referència a aquest últim espai.

El model d'espai públic i les relacions que en ell es donen, que podem traslluir d'aquest article i altres semblants, es caracteritza per la institució d'un poder central que exercís la seua autoritat “amb neutralitat cap a les distintes cosmovisions dels seus ciutadans”. Aqueix poder central té la responsabilitat de regular les relacions en l'espai públic institucional, mentre que després apareix un espai públic informal on els ciutadans es relacionen, en condicions de llibertat i igualtat, d'acord als drets constitucionals establits també pel poder de l'estat.

La legitimació del poder de l'estat prové, en les societats amb democràcia liberal, de la sobirania popular, és un poder del poble que aquest posa en mans dels seus representants per a que exercisquen l'autoritat. El problema apareix amb el concepte d'autoritat, la qüestió a resoldre seria, si les persones que ostenten el poder de l'Estat, pel

⁵³⁹Ibidem 9

fet d'haver sigut elegits per exercir-lo, estan també autoritzats a decidir, des de el seu enteniment, sobre el comportament públic o privat dels seus ciutadans. Encara que tinguin el poder, estarien autoritzats a decidir què és pot manifestar en públic i que ha de fer-se en l'espai privat? Aquest treball no pretén establir, ni de manera epistèmica, ni ontològica el problema de l'autoritat, però cal parar atenció sobre aquesta distinció. En l'Estat hobbesià, el monarca pel fet de tindre el poder, assumia en si mateix la sobirania i per 'la gràcia de Déu' estava autoritzat a decidir sobre vides i hisendes dels seus ciutadans, es a dir en una sola persona conflüen *l'auctoritas*, la *potestas* i la *maiestas* per a organitzar la vida d'un determinat territori. En un estat democràtic, es dona la mateixa relació? es a dir que mentre detenen el poder, els representants del poble estan autoritzats a exercir-lo, sobre els seus ciutadans, de la mateixa manera que el monarca de l'antic règim? Recordem que Hobbes, en *El Leviatan* no especificava que el poder, la representació de l'estat, haguera d'estar assumida per un únic monarca, encara que ell així ho considerara preferible. Per tant, si els polítics elegits estan autoritzats a exercir un poder a la manera d'aquell monarca, aleshores no tindria sentit la protesta ciutadana, caldria resignar-se a patir les penúries que aqueix poder estimara necessàries "pel bé de la pàtria". Si això fóra així, Hitler i els grans dictadors de la història, que han accedit al poder per vies més o menys democràtiques o constitucionals estarien en el dret de trepitjar i fins i tot massacrar la població que no combregara amb les seues idees. D'una manera menys dramàtica apareix ací el problema de les majories absolutes que en la seua acció de govern actuen d'esquenes a les minories.

Si el poder, per altra banda, no està automàticament autoritzat per a prendre qualsevol classe de decisió, d'on prové la seua autoritat? Qui li autoritza a prendre decisions contra el pensar, el sentir i la manera de viure dels ciutadans? Serà potser, com planteja Adela Cortina, "el model de democràcia deliberativa" basat en un model de discurs ètic que no negue a cap afectat la possibilitat de participar, fins i tot que facilite la seua participació en condicions d'igualtat, "aqueix model desitjable" on el poder extraga la seua autoritat no solament del manament de les urnes, si no que provinga del consens constant entre ciutadans?

Després d'aquest excurs tornem amb Habermas, aquest proposa una condició de participació dels ciutadans religiosos consistent en fer una traducció dels seus conceptes, d'origen religiós, a conceptes seculars raonats. Els ciutadans religiosos han d'entendre

aquesta condició de traducció institucional sense haver de dividir la seva identitat en una part pública i privada en el moment que participen en discursos públics. No obstant, encara que s'entenen a si mateixos com a membres d'una *civitas* terrena, el sotmetiment a la condició de traducció, no deixa de ser un entrebanc al dret democràtic d'autolegislació.

“Els ciutadans que solament puguen expressar-se en un llenguatge religiós hauran de admetre la col·laboració d'altres ciutadans [que no hauran de ser necessàriament religiosos] per aconseguir la traducció de les seues declaracions, fetes en aquesta classe de llenguatge que anomenem religiós, per unes altres que estiguen fetes en el llenguatge secular (jo pense que la dificultat està en obtindre un llenguatge secular, amb suficient riquesa, que només estiga basat en la raó i estiga exempt de càrrega metafísica) atès què és l'únic llenguatge que es pot utilitzar en un discurs públic interpersonal (i jo afegiria també intercultural)”⁵⁴⁰.

Segueix Habermas considerant que a “l'Estat liberal li interessa la participació de les veus religioses en l'esfera pública política, i en la participació política de les organitzacions religioses. Perquè no és possible saber si la societat secular no retallaria, d'aquesta manera, alguna mena de recursos clau per a la concreció de sentit i identitat”⁵⁴¹. I continua dient que els ciutadans seculars o els d'altres creences religioses poden, sota certes circumstàncies, aprendre alguna cosa de la contribució religiosa. Es a dir, hi ha una necessitat implícita de coneixement, respecte i fins i tot reconeixement mutu entre totes les possibles cosmovisions o idees comprensives del bé.

Es fa necessari , per tant, un procés de diàleg multilateral, direm interreligiós, entre ciutadans seculars i els corresponents a les distintes fes, per tal de captar aqueixos elements de veritat que puguen estar amagats i que com diu Habermas poden proporcionar solucions a problemes de vulnerabilitat i apories en la comunitat, fins i tot poden aportar, correctament tractats, vies de solució per a problemes de desintegració social per la “especial mirada que les religions llancen cap a problemes morals i problemes de vulnerabilitat de la persona”. No obstant el diàleg interreligiós, per a

540Ibidem 10

541Mes concretament diu “For the liberal state has an interest in unleashing religious voices in the political public sphere, and in the political participation of religious organizations as well. It must not discourage religious persons and communities from also expressing themselves politically as such, for it cannot know whether secular society would not otherwise cut itself off from key resources for the creation of meaning and identity. Secular citizens or those of other religious persuasions ca under certain circumstances learn something from religious contributions; Ibidem 10.

Habermas, no es pot fer dins de les institucions democràtiques, en les sessions oficials, caldria, per tant, un espai preparlamentari on poguera fer-se la tasca del diàleg interreligiós per a la traducció a bases normatives seculars. No obstant el dubte continua, i si no es troben aquestes traduccions, o no es troben de moment? què fem amb les cosmovisions que queden en minoria? es rebutgen per ignorants i supersticioses o es rebutgen per impies i depravades?

Davant del pensament laïcista d'eliminar la religió del debat públic hi ha un altre pensament dins del món liberal que aposta per evitar aqueixes restriccions així, tal com replega Habermas, Nicolas Woltestorff i Paul Weithman, professors cristians dins del corrent liberal dels Estats Units, fins i tot anant, de manera aparent al menys, en contra de les seues pròpies declaracions en favor del principi de neutralitat de l'Estat davant de les diferents cosmovisions, plantegen la possibilitat de reconèixer als ciutadans religiosos la possibilitat d'utilització d'arguments d'aquesta classe en les seues declaracions públiques amb condició que:

a) En primer lloc ha d'haver un convenciment, per part dels ciutadans religiosos, que les lleis i les polítiques que ells han recolzat en base a arguments⁵⁴² d'aquesta classe, tenen la seua correspondència a les lleis i pràctiques polítiques que desenvolupen els governants en un llenguatge secular. Dit d'una altra manera Weithman proposa que el procés de traducció pugua arribar fins i tot a l'espai públic institucional.

b) En segon lloc han de tindre la voluntat de declarar per què creuen el que diuen⁵⁴³. Aquesta versió més lleu de la condició equival a demanar que es realitze una prova d'universalització des d'una perspectiva en primera persona. No solament han d'estar convençuts sinó que a més han d'intentar fer un esforç de traducció a un llenguatge més universal de les seues propostes provinents de l'àmbit de la fe. Aquesta proposta suposa en la pràctica que els ciutadans han de fer les seues declaracions des d'un concepte de Justícia, encara que aquesta adopte la forma donada per la seua cosmovisió, insistisc que aquesta pugua ser religiosa o no. Els ciutadans haurien de considerar si des de la perspectiva de la seua doctrina, les propostes, o les determinacions, complirien el requisit d'igualtat bo per a totes les persones, la qual cosa seria una mena d'exigència del compliment de la segona condició de l'imperatiu categòric.

542Ibidem 10-11. "They must be convinced that their government is justified in carrying out the laws or policies they support with religious arguments."

543Ibidem 11 "Second, they must be willing to declare why they believe this."

Habermas no obstant això, critica Wheithman perquè aquest “no obliga a cada persona entre totes les persones implicades a assumir recíprocament la perspectiva de tots els altres” i això fa que el propi punt de vista es transforma en la pràctica en “l'horitzó insuperable de les seves deliberacions sobre la justícia” Per tant, si s'admeten arguments religiosos en l'àmbit institucional aquests poden superar la capacitat de comprensió dels ciutadans seculars; els quals poden entendre una intromissió injustificada en la deliberació, o siga el problema passa a adquirir el caire contrari al d'un estat que només atén arguments laïcistes, per això diu Habermas que “...atès que no hi ha previst un filtre institucional entre l'estat i el domini públic, aquesta versió no exclou la possibilitat que les polítiques i programes legals s'implementaran únicament sobre la base de les creences religioses o confessionals d'una majoria governant.” En efecte, la universalitat del discurs públic en l'espai institucional pot presentar derives excessivament laïcistes exclouent així els ciutadans amb conviccions religioses, però també, en el cas contrari pot transformar-se de *facte* en un estat confessional. Aquest panorama es també dibuixat per Woltestorff, el qual “ no desitja sotmetre la utilització política de motius religiosos a qualsevol restricció de cap tipus.”⁵⁴⁴

Per a Habermas, aquesta proposta presenta el perill de transformar l'autoritat governamental en un agent de la religió majoritària regint-se per les seues afirmacions i violant així els procediments democràtics; no perquè el vot de la majoria siga il·legítim, sobretot si ha sigut correctament emès, seria il·legítim per no complir l'altra condició democràtica que “totes les decisions polítiques aplicables s'han de formular en un llenguatge que sigui accessible per igual a tots els ciutadans”. La qüestió continua sent la mateixa, és això possible? Pot existir un llenguatge tan extens o tan reduït, segons se mire, que pugua captar totes les diversitats de cosmovisions? A cas totes les declaracions del poder legislatiu estan exemptes de llenguatge específic d'una cosmovisió? Podria una determinada cosmovisió considerar que el seu llenguatge és l'autèntic accessible a tots els ciutadans, mentre que podria culpabilitzar d'una estretor de mires a les cosmovisions dels altres per no voler entendre les seues raons? Com i de quina manera podem considerar que el llenguatge utilitzat en les decisions polítiques compleix la condició de ser entès per tots? Seria la proposta transcultural d'Etxeberria, tractada en altra part d'aquest treball, aquella que a partir d'un marc de drets i des d'un clima de no discriminació i tolerància elaboraria una via per aconseguir superar alguns dels aspectes

544Ibídem 11

negatius de la utilització de llenguatges propis de les distintes cosmovisions? Per últim, per aconseguir una bona democràcia basada en la deliberació, no caldria establir una mena d'ètica que permetera un discurs acceptable per a tots els implicats? Aquestes qüestions són les que ara hauríem d'abordar. Així Habermas para atenció sobre el poder que té el procediment democràtic de generar legitimitat precisament perquè: inclou a tots els participants en el procés deliberatiu i perquè així justifica la presumpció de racionalitat; així dirà que “per als supòsits justificats de resultats racionals en el llarg termini únicament pot basar-se en això” es a dir únicament pot basar-se en arguments racionals acceptats per tots els participants en el procés. No obstant “Wolterstorff s'avança a aquest argument en rebutjar la idea d'un raonable consens general sobre elements constitucionals essencials [per les violències inherents al procés del contracte] En la visió liberal, el poder polític només perd la seva violència inherent en virtut d'unes domesticacions legals que atenguen principis convinguts”⁵⁴⁵ En el fons, al meu parer, Wolterstorff aposta per l'aplicació de la regla de la majoria en l'establiment del conveni constitucional, es a dir estaríem davant d'una constitució basada en “consensos fàctics”, tan deplorats per altra banda per Habermas, els quals han de emmarcar i regular la vida política.

5

En la recerca d'una via de solució als problemes plantejats, Habermas, realitzarà un anàlisi del problema des de les seues arrels històriques, l'enfrontament ja tradicional que es dona en Occident “des de l'època de la reforma i l'origen de la il·lustració” aquest aspecte de la qüestió l'hem presentat en diversos llocs d'aquest treball i , per tant, no insistirem massa més, no obstant això, caldrà recalcar, que des de l'apreciació de Habermas els ciutadans seculars i religiosos estan sotmesos per igual, en una democràcia de caràcter liberal, al rol de ciutadans liberals i seculars, i això respon a la manera en la qual era entesa la presència de la religió per a la modernitat i que el perill ve de la mà d'aquelles opcions religioses “ancorades en vies dogmàtiques”, en especial en aquells llocs amb un model religiós implantat socialment que no troben competència en la seua idea de vida bona. Per això proposarà un procés de coneixement mutu i una bona disposició a construir una societat calmada que permeta l'aprenentatge mutu entre totes les idees comprensives. En aquest tipus de societat, amb preeminència d'una cosmovisió, siga o no religiosa, els ciutadans religiosos, o aquells que participen de la

⁵⁴⁵Ibidem. 12

cosmovisió, han de:

a) Desenvolupar una actitud “epistèmica” cap a les altres cosmovisions i fins i tot han d'aprendre, especialment les opcions majoritàries, a deixar l'espai públic amb suficient llibertat per a la convivència i presentació de les altres creences.

b) També cal desenvolupar una actitud “epistèmica” que permeta comprendre el desenvolupament autònom del pensament científic, solament poden manifestar el seu acord o desacord amb les conseqüències derivades d'una determinada interpretació del pensament científic, en especial quan aquesta contradigui les propostes vitals derivades de la seua fe.

c) També cal demanar als ciutadans religiosos que desenvolupen una actitud “epistèmica” que reconega la superioritat dels arguments seculars en l'àmbit de la discussió pública. Per això cal reforçar el reconeixement de la igualtat de tots davant de la llei, una llei que haurà d'estar basada en un dret construït baix criteris d'universalitat.

Habermas reconeix que aquest esforç que se li demana als ciutadans religiosos, i que al meu parer cal demanar també a tots els ciutadans, fet que ningú no està exempt d'alguna mena de creença, encara que aquesta siga negativa, és una tasca de dificultat, que requereix d'un coneixement important i una “àrdua” pràctica hermenèutica. Una tasca que “En la nostra cultura, essencialment, ha estat realitzada per la teologia, de la part catòlica i també per una filosofia de les religions que procedeix fent apologia de la possibilitat de donar una explicació raonable de la fe”⁵⁴⁶ La qual cosa podria donar la raó a la pretensió velada de l'Església catòlica, expressada en algun moment pel cardenal Ratzinger, abans de ser el papa Benet XVI, i recollida en una altra banda d'aquest treball, per la qual l'Església catòlica es postulava per a fer aqueixa tasca de traducció entre el món de la fe, de qualsevol religió, i el món de la cultura secular a través d'un diàleg a dos bandes entre el món secular, i el món de la resta de religions. No obstant, a la seua manera altres religions han intentat a través dels seus intel·lectuals fer una mena de traducció al món secular de les seues creences, per posar alguns exemples podem trobar Marta Nussbaum i la seua religió jueva progressista, les tradicions filosòfiques provinents de l'Islam medieval, en especial del món Omeya, Averroes, la filosofia Sufí, en l'actualitat el Dalay Lama i la seua predicació de la compassió... Al meu parer les religions de caràcter global, en especial aquelles establides en democràcies de caire occidental, cada vegada més,

⁵⁴⁶Ibidem. 14 traduïsc (*that proceeds apologetically*) per “... procedeix (de procediment) fent apologia...”

han d'estar interessades en fer aqueix esforç de traducció atesa la característica dels seus fidels, reconeguda per Habermas, de ser alhora creients i ciutadans i haver d'estar immersos en un món multicultural.

Per altra banda, en una democràcia a l'estil occidental, els ciutadans seculars, no han de pensar que estan exempts de fer esforços cognitius, si és que volen garantir la col·laboració dels ciutadans religiosos", clar que en aquest cas torna a aparèixer el condicional, Habermas reclama una postura moral per als ciutadans no religiosos que practiquen la virtut cívica de poder col·locar-se en el lloc dels ciutadans creients i , per tant, han de fer a la inversa un esforç cognitiu que supere la "mera tolerància". I a més d'aquesta disposició virtuosa "el que també cal esperar dels ciutadans seculars és, a més, un joc reflexiu sobre la transcendència d'una auto-comprensió secular de la Modernitat"⁵⁴⁷. Qualsevol rebuig pels prejudicis, derivats de menystindre les religions com una cosa derivada de la tradició o de ser expressions premodernes de la raó, trobarà davant de si l'oposició dels ciutadans religiosos que poden jutjar, la societat secular, amb les seues valoracions més o menys dogmàtiques. Jo pense que es poden donar prejudicis dogmàtics per les dos bandes i podem caure fàcilment en el joc amic-enemic al qual, segons Chantal Muffe , tendeixen les democràcies occidentals. L'alternativa, passa per la convicció comuna de tots els ciutadans, religiosos o no, de la necessitat d'establir processos d'aprenentatge mutu que els permeta desenvolupar els processos de traducció necessaris per a una convivència autènticament democràtica ⁵⁴⁸

6

En aquest punt Habermas revisarà les condicions epistèmiques que es donen des del món del pensament per caminar cap aqueix procés d'aprenentatge, així constata que mentre podem observar de manera retrospectiva com la teologia ha assumit la tasca de la "modernització de la consciència religiosa", el fons de la laïcitat naturalista encara és objecte d'un debat filosòfic obert. De tal manera que la consciència secular que vivim en un món post-secular es reflecteix filosòficament en la forma del pensament post-metafísic. Les característiques d'aquesta mena de pensament estan al darrere de la tasca que Habermas reserva als ciutadans no religiosos i que opten per realitzar la tasca

⁵⁴⁷Ibidem 15, en anglès "*What we must also expect of the secular citizens is moreover a selfreflective transcending of a secularist self-understanding of Modernity.*"

⁵⁴⁸Ibidem. 16 "*...that the version of an ethics of citizenship I have proposed may only be expected from all citizens equally if both, religious as well as secular citizens, already have undergone complementary learning processes*"

d'aprenentatge mutu entre els distints ciutadans, es més des del meu punt de vista, el pensament post-metafísic és un repte per a obtenir el coneixement necessari per a la constitució d'una societat democràtica. Aquest pensament no s'esgota, en la reducció que tradicionalment es fa d'ell, en la comprensió de la "finitud" o insuficiència de la raó, ni en la fal·libilitat, entesa en termes científics, de les ciències socials en una societat que esdevé especialment plural. Aquesta mena de pensament es presenta com un contrapunt a la modernització realitzada pel pensament religiós i es caracteritza per una actitud d'intentar comprendre, una actitud "epistèmica" que manté una posició agnòstica però no reduccionista, això vol dir que aquesta manera de pensar s'absté de fer judicis sobre les veritats religioses però manté de manera "cordial", utilitzant el qualificatiu de l'ètica d'Adela Cortina, però amb fermesa "una línia separadora entre la fe i el coneixement". Es un pensament a aprendre d'allà on vinguen altres pensaments i, per tant, rebutja les postures positivistes que tendeixen a reduir la raó a l'única raó científica. Acceptant també les doctrines religioses com a part de la "genealogia de la raó". Això vol dir el que jo he intentat explicar al llarg del meu treball, que en el pensament modern hi ha una part important de manera de pensar, de mètodes i d'aportacions i continguts semàntics que procedeixen necessàriament de les religions i en el nostre àmbit occidental, fins ara, tenen una component judeocristiana fonamental.

No és que el pensament post-metafísic caiga en alguna altra mena de metafísica i torne a pensar en termes ontològics, sobre el ser de les coses, però ha de superar el reduccionisme d'un coneixement resultant de la suma, al meu parer moltes vegades inconnexa, incomprendible i inhumana, "de les declaracions que en cada moment representa el respectiu estat de la ciència". I és que com hem comentat en altre lloc el coneixement científic tendeix a no diferenciar entre els resultats del "com" són les coses i com l'home se situa entre elles per una banda i les conseqüències d'una concepció del món derivada directament d'aquests resultats científics, dit d'una altra manera, al meu parer la ciència no es para a diferenciar entre el "ser" i el "deure ser" i tendeix a fer derivacions moltes vegades automàtiques sense tindre present altres consideracions de caràcter humanístic, social o econòmic. Per a Habermas "Aquesta forma radical de naturalisme devalua totes les categories de declaracions que no es poden reduir a observacions controlades, proposicions nomològiques o explicacions causals; en altres paraules, els judicis morals, legals i d'avaluació no són menys exclusos (pel pensament

científic) que ho són els religiosos”⁵⁴⁹ En un món plural pretendre una societat objectivada de manera naturalista, es a dir en un món que dóna raons de si exclusivament des de les ciències naturals, “és incompatible amb qualsevol idea d'integració política que imputa a tots els ciutadans la pressuposició d'un marc normatiu de consens”.

La tasca del pensament post-metafísic és la de “reconstruir la seua pròpia gènesi” de manera autocrítica i tenint per guia un concepte “multidimensional” de la raó i atenent la pluralitat de les societats occidentals no deu limitar-se a la metafísica d'arrels judeocristianes.

La percepció que, de les religions, té part del món secular, ha de fugir dels prejudicis de considerar-les com a restes de cultures passades desconnectades de la modernitat; al contrari, segons Habermas “cal reafirmar un lloc per a elles en l'arquitectura diferenciada de la modernitat perquè la seva substància cognitiva encara no s'ha esvaït” i escriu una de les seues insistències característiques de tots els textos on parla de la conveniència de buscar coneixements en les religions perquè “Encara porten un potencial semàntic que desencadena una energia inspiradora de tota la societat pel que fa que s'alliberen els seus continguts de veritat profana”⁵⁵⁰ L'interès de Habermas és descobrir aqueixos continguts semàntics que encara no han passat al món secular i encara que ell no ho diu expressament, una vegada s'haja aconseguit això, podríem prescindir de la religió a l'espai públic, en paraules de Adela Cortina “Perquè la raó pública [o si volem, per seguir el raonament de Habermas, l'ús públic de la raó] és, en principi, la pròpia de l'esfera pública, i si en ella es continguera ja tot el que les religions poden aportar, traduït al llenguatge racional, llavors les religions no tindrien res a dir en l'espai públic i haurien de retirar-se a la vida privada, on cada qui és molt lliure de tindre el seu Déu”⁵⁵¹ Plantejat així sembla que el pensament post-metafísic tindria la possibilitat d'expressar tots els continguts que li interessin per deixar les religions sense cap rellevància pública. Aquest pensament fa que la proposta haja de ser vista amb certa desconfiança des del món de les creences, però el que no sabem és si això, extraure tots els continguts profans és realment possible. Les religions a través de la teologia i en especial, tal com reconeix el mateix Habermas, la Religió catòlica, han demostrat bastant vitalitat en buscar punts d'evolució del seu

549Ibidem 16

550Ibidem 16. concretament diu “ *We cannot at any rate exclude the thought that they still bear a semantic potential that unleashes an inspiring energy for all of society as soon as they relinquit their profane truth content*”

551Cortina A. “Ciudadanía democrática...” Op.cit. pg.38.

pensament, sense abandonar les tradicions, produint el que Sant Joan XXIII descrivia com el necessari “aggiornamento”. Per altra banda el pensament post-metafísic, per tal d’aconseguir aqueix aprenentatge ha de ser capaç de renunciar a la pretensió racionalista de decidir, “quina part de les doctrines religioses és racional i quina és irracional” no obstant si que han de saber diferenciar entre el discurs al voltant de les experiències religioses, que te una component íntima i subjectiva molt important que el fa semblant al discurs estètic, el qual “no pot ser penetrat per la reflexió filosòfica”⁵⁵²

La tasca del pensament post-metafísic hauria de ser l’actitud epistèmica de la ciutadania secular per tal d’aprendre “alguna cosa de les contribucions als debats públics realitzats pels seus homòlegs religiosos en funció de les seues creences, la qual cosa hauria d’haver estat feta utilitzant un idioma d’accés general, es a dir accessible a tothom. Aquesta tasca per la qual la filosofia s’apropia per a si la genealogia de la raó sembla exercir un paper d’auto-reflexió de la laïcitat equiparable al treball de reconstrucció que realitza la teologia per la auto-reflexió de la fe religiosa. Ens trobem, doncs, davant d’una proposta que no eximeix els ciutadans seculars de treballar en favor d’una societat democràtica integradora. L’autèntica democràcia requereix d’una bona ciutadania democràtica disposada a pensar la democràcia cada dia. Com recorda Adela Cortina s’han fet moltes teories de la ciutadania però hi ha dos aspectes importants a destacar per al cas que ens ocupa, quin model de democràcia permet l’acció d’una bona ciutadania? En el segon cas què paper pot jugar la religió en una societat democràtica d’aqueix estil? En paraules d’aqueixa autora “si la ciutadania hui desitjable és la que s’inserix en una bona democràcia, seria la democràcia desitjable aqueixa democràcia deliberativa, de la que tant es ve tractant des dels noranta del segle passat? El segon aspecte es referix a [...] el lloc que podria ocupar la religió en l’esfera pública d’aqueixes societats a què s’ha denominat seculars, post-seculars i jo crec més adequat cridar senzillament pluralistes.”⁵⁵³ Es la pluralitat, com hem vingut tractant de mostrar en el nostre treball, el gran repte per a la ciutadania del segle XXI, siga aquesta religiosa o no, tinga o no alguna mena de cosmovisió particular. Pluralitat i diversitat pesen alhora de distribuir les tasques per a preparar un aprenentatge mutu i tots tenen que fer un esforç “ que no ha d’estar distribuït [de cap manera] asimètricament per traure en davant un projecte col·lectiu de ciutadans lliures i iguals. Com podem veure aquest esforç requereix una actitud ètica compromesa,

552Habermas J. *The religions in the public sphere*. Op.cit. Pg 17

553Cortina, A. “Ciudadanía democrática...”. Op.cit. pàg. 2.

basada “en una forma de política deliberativa, la qual, és una forma de govern, parlant des del punt de vista epistèmic, exigent...” Jo plantege ací una altra qüestió, l'actitud ètica que correspon a una bona ciutadania democràtica, serà si de cas aqueixa ètica discursiva basada en les propostes filosòfiques de Apel i Habermas i que Adela Cortina ha sabut conjuntar i complementar amb la seua proposta d'Ètica *cordis*? Aquest treball es decanta, en principi, per aquesta opció i no defuig esbrinar les possibilitats de l'ètica del discurs, per a l'establiment d'una societat que permeta una convivència pacífica i facilite models de vida felicitants i solidaris. Les altres opcions, basades en major o menor mesura en l'equilibri, moltes vegades inestables, d'interessos agregats i enfrontats, posen constantment en perill la “integració política”.⁵⁵⁴

En la primera part d'aquest treball presentàvem el diàleg entre Ratzinger i Habermas al voltant dels fonaments prepolítics de l'estat democràtic de dret, en aquest moment del seu discurs el mateix Habermas presenta el que sembla un fonament prepolític, aqueixa actitud en favor d'una constitució autènticament democràtica. Una actitud de tots els ciutadans que passa en primer lloc per un procés cognitiu d'aprenentatge acumulatiu i caldrà veure si és possible descriure com hauria de ser aqueix “procés d'aprenentatge”. Per tant hem d'extraure com a conclusió que un dels valors a preservar en una societat democràtica ha de ser la “integració social”; la qual ha de resoldre l'enfrontament entre ciutadans religiosos i seculars per via de l'adquisició possible d'actituds en favor d'una convivència pacífica i un pensament que adquirisca la forma post-metafísica per aconseguir desenvolupar un procés d'aprenentatge mutu.

7

Habermas proposa un canvi d'actituds a laïcistes i religiosos. Ell entén que els enfrontaments entre fonamentalistes i laïcistes podem entendre-los com a “dèficits d'aprenentatge”, per tant, s'ha de donar un canvi en les actituds epistèmiques per a que la consciència religiosa es transforme en un procés reflexiu i la consciència laïcista ha de ser conscient de les seves limitacions per a transcendir-les. Unes actituds, que canvien la mentalitat dels processos d'aprenentatges complementaris, i que entenem que poden estar perfectament inserides en les arrels de la Modernitat.

Aquest procés d'aprenentatge mutu no pot ser vist com una mena de procés evolutiu de la

⁵⁵⁴Habermas J. *The religions in the public sphere*. Op.cit. Pg 18 “The polarization of world views in a community that splits into fundamentalist and secular camps, shows, for example, that an insufficient number of citizens matches up to the yardstick of the public use of reason and thereby endanger political integration

societat, sembla que en aquest sentit, el nostre autor, no és massa partidari de parlar en favor de les teories que tracten de l'evolució social. En efecte, el procés d'aprenentatge mutu, tal com l'entenc jo, no pot ser vist com un acompanyament compassiu de la dissolució del món de les creences en el món secular fins que reste com una relíquia del passat; aquest punt de vista no deixa de ser avui un imponderable, el que es tracta és que tots ens adonem que en un món plural és imprescindible l'aprenentatge mutu baix els criteris d'una racionalitat no instrumental. Tampoc es pot caure en la presumpció de superioritat racional dels laïcistes de tal manera que aquests tinguen la possibilitat de definir o decidir el que és o no racional, ni la manera en la qual ha de comportar-se una religió modernitzada. En efecte, moltes vegades es pot veure com en determinats medis de comunicació es presenten postures religioses de manera positiva o negativa en funció de les afinitats amb les seues pròpies línies editorials; només els participants de la religió i les seues organitzacions religioses poden resoldre la qüestió de si “una religió modernitzada [que aten als mètodes reflexius de la modernitat] continua sent una religió verdadera”⁵⁵⁵

Les diverses teories polítiques no tenen clara la possibilitat o la viabilitat d'aquesta proposta de Habermas en favor de l'aprenentatge mutu; teories que com hem vist en altra part d'aquest treball, en especial aquelles que fan referència a lectures modernes de la teologia política de Carl Schmitt, entenen això polític, fins i tot en democràcia, com un camp d'enfrontament, de vegades irreconciliables, entre les distintes agrupacions polítiques formades per agregació de ciutadans al voltant d'interessos comuns més o menys definits. Això obre un problema en la consideració necessària de “l'ús públic de la raó” com a fonament de la constitució de les societats democràtiques. En efecte, amb quina raó es pot demanar a un ciutadà que atenga a pressupostos racionals en la presentació de les seues reivindicacions si li neguem la possibilitat del discurs racional? O d'una altra manera podem dir que el procés d'aprenentatge mutu és garantia d'un ús adequat d'aqueixa raó pública que ha de guiar la tasca legislativa de tota societat democràtica. És cert que totes les teories polítiques presenten l'espai públic com un lloc d'enfrontament i que els ciutadans d'un estat liberal solament donen per bons aquells drets o la limitació dels mateixos per arguments basats en “bones raons”, perquè un estat que no donara aquestes raons seria un estat tirà. Es a dir, amb raons el ciutadà “aprèn” les condicions i els drets de la seua vida política; o siga, un ciutadà d'un estat liberal

⁵⁵⁵Ibidem 18.

“només si es donen al seu torn les actituds epistèmiques necessàries, és a dir, a través de ‘l’aprenentatge’ [els ciutadans] adquireixen la visió [i la consciència de ciutadania]”⁵⁵⁶

No obstant, no podem dubtar de la bondat de l’ús públic de la raó com a part essencial que afecta els mateixos fonaments de l’estat constitucional i “tenim bones raons per a entendre que aquest pot ser defensat amb èxit”. Per altra banda la discussió entre les relacions entre fe i coneixement permet millorar la auto-comprensió de la pròpia Modernitat. “Curiosament els esforços teològics i filosòfics per definir de manera suficient la relació entre fe i coneixement generen preguntes de llarg abast pel que fa a la genealogia de la modernitat”⁵⁵⁷

Després de veure els processos d’aprenentatge entre ciutadans com una conseqüència necessària de l’ús públic de la raó tornem de nou a la qüestió que plantejàvem a Rawls “com és possible que, tant els ciutadans adscrits a una fe, així com els no religiosos, aproven un règim secular, fins i tot quan la seva doctrina integral no pot prosperar en virtut del mateix, i de fet pot disminuir?” Prenguem l’exemple de la “ortodòxia radical”, un enfocament que recull les intencions i les idees fonamentals de la teologia política de Carl Schmitt i la seua lògica amic - enemic. Quan el debat entre els membres d’una comunitat s’ancora ontològicament en la “realitat de Déu” i jo afegiria en qualsevol consideració ontològica metafísica com ara la nació, la classe i d’altres semblants, això té com a conseqüència que les possibilitats de debat han de ser dutes a terme en el camp de joc de l’oponent. En altres paraules, les proposicions teològiques només poden ser contrarestades pels arguments històrics i epistemològics i el mateix val per la banda contrària. “La pregunta de Rawls s’anivella per igual tant als religiosos i als del costat secular”.

Habermas no pren en compte l’últim treball publicat en vida de Rawls⁵⁵⁸ en el qual dedica algunes pàgines a problemes tals com el recolzament públic a les escoles religioses, la tolerància de la religió, el paper de la religió en el desenvolupament de la raó pública de les democràcies liberals, així com la seua contribució al foment dels valors polítics. Atenent a tot això, Enrique Bonete aprecia que en les obres més madures del filòsof americà sempre es manifesta “una especial sensibilitat davant les qüestions religioses – morals”⁵⁵⁹

556Ibidem 19

557Ibidem 19, concretament en l'article és diu “ *Interestingly enough both the philosophical and the theological efforts to definix the relationship between faith and knowledge genera’t far-reaching questions as to the genealogy of Modernity*”

558 Rawls, John, *El derecho de gentes*, Paidós, Barcelona 2001.

559 Bonete, E. *Filósofos ante Cristo*, Op. cit. pg.172

Al final del seu article, Habermas acabara reconeixent la important tasca de Rawls en traçar una primera línia sobre el rol polític de la religió en les societats democràtiques de constitució liberal, unes primeres passes en el desenvolupament d'una teoria política que donara resposta a la realitat del pluralisme religiós de les nostres societats. La resposta a aquestes qüestions no depèn tant de la adscripció de la ciutadania a un rol secular o religiós sinó a la capacitat d'aquesta a "embarcar-se en un procés d'interpretació en la relació entre la fe i el coneixement que els permeta comportar-se d'una manera auto-reflexiva cap a l'altra [les altres concepcions] en l'esfera pública"⁵⁶⁰

Objeccions a les propostes de Habermas

De la mateixa manera que Habermas intenta corregir el pensament liberal de Rawls en favor d'una presència menys restrictiva en la participació en l'espai públic institucional, encara que siga a través del filtre dels processos d'aprenentatge auto-reflexiu de la ciutadania, de les distintes cosmovisions i especialment d'aquelles cosmovisions de caràcter religiós. També critica les propostes liberals que des de la banda religiosa proposen una major llibertat per a la participació directa dels ciutadans encara que siga utilitzant raonaments que no tinguen el registre d'universalitat del llenguatge exigít per a totes les actuacions ciutadanes dins de l'àmbit estricte de l'espai públic institucional.

Les propostes de Habermas han sigut criticades per l'altra banda de l'espai ideològic, un dels exemples d'aquesta crítica va ser el debat amb Paolo Flores d'Arcais del qual podem extraure algunes qüestions importants per a la comprensió del tema que ens ocupa i per anar aclarint millor les característiques que ha de tindre la participació del pensament i les manifestacions religioses en l'espai públic.

Davant les propostes elaborades per Habermas en especial després del seu llibre "*entre naturalismo y religión*" rep per part de molts pensadors objeccions de tota mena, les més radicals venen de la banda dels pensadors europeus.

Les objeccions que presenta Paolo Flores D'Arcais⁵⁶¹ representen aquell grup d'objeccions que estan, al meu parer, més a prop de l'insult que de la reflexió que s'ha de presuposar a qualsevol pensador democràtic, expressades amb energia i decididament contraries a qualsevol manifestació religiosa en l'espai públic, es més en contra fins i tot de l'existència de religions fora d'un àmbit tan privat que sembla que ni en les catacumbes hauria de

⁵⁶⁰Habermas J. *The religions in the public sphere*. Op.cit. Pg 20

⁵⁶¹Flores d'Arcais Paolo. *Onze tesi contra Habermas*. *Claus de la raó practica* núm. 179 pàg. 56 -60

poder expressar-se un pensament religiós; ni aquests ciutadans, que cal recordar que encara hi són majoria en les nostres democràcies, podrien desenvolupar tasques públiques. No obstant les qüestions que planteja Flores no són fútils i requereixen que parem detingudament l'atenció. Anem a seguir el mateix orde de les onze tesis per veure l'abast i el sentit de les mateixes.

Primera. Presenta un resum dels trets més importants del text de Habermas el qual hem descrit i , per tant, no tornarem a referir-los. El que si podem observar és el to amb el qual presenta aquest resum, expressions com ara: “semblant reconeixement comporta no gens menys...”, “I més...”, “expiació asimètrica amb què des de fa alguns segles, suposadament haurien oprimit als creients”, “ Es bastant comprensible que [...] Josep Ratzinger vaja de la mà amb la seua raó secular habermasiana...”. Podem observar que la primera tesi desqualifica per indignació, gairebé emocional més que racional, desqualifica la proposta per considerar fals que es done cap opressió dels ciutadans religiosos, cosa que per altra banda no especifica Habermas en el seu text; també desqualifica la possible qualitat racional de la raó post-secular solament pel fet de ser compartida per J. Ratzinger, és a dir aquesta desqualificació és un pur prejudici cap a una persona de reconegut prestigi intel·lectual i que després seria el líder espiritual de milions de ciutadans en el món.

Segona. En la segona tesi considera que un ethos cívic igualitari no es aquell que mena els ciutadans al coneixement mutu, al contrari per a Flores tots tenen igualtat d'obligacions prescindint de la seua concepció de vida bona, fet què “...l'ús públic de la raó exclou el dogmàtic “Déu ho vol” d'igual manera a com qualsevol altre pressupòsit ideològic-agnòstic, pagà, ateu- des del naturalisme depredador de la terra i la sang a la radical no violència pacifista, des d'una moral d'hedonisme universal a l'ètica d'una solidaritat que arriba fins al sacrifici. Tots tenen que renunciar als seus supòsits de valor, creients i no creients [i tot això en nom de] un ethos cívic igualitari que constitueix el fonament mateix de l'Estat constitucional democràtic i del qual, de fet forma part indissoluble”⁵⁶² Aquesta tesi, pense que es desqualifica a si mateix, de manera explícita i de manera implícita; en efecte, explícitament si tots hem de renunciar als nostres pressupòsits de valor en favor d'un ethos cívic igualitari, es dóna la paradoxa que, o aquest ethos es presenta exempt de valor, per tant, podem entendre que no val res i per tant, la democràcia en ell basada és una entelèquia o, en cas contrari, és considerat com a valor i , per tant, ja no es compleix

562Ibidem. pàg. 56

que alguns ciutadans hi renunciïn a ell. Però d'aquesta demostració de falsedat del pressupòsit de Flores que ratlla en la metafísica, encara podem posar una altra objecció de caràcter implícit, a saber, no hi ha democràcia, ni actual ni ha hagut en cap lloc, que no haja sigut guiada per pressupostos de valor emmascarats darrere d'interessos econòmics o de classe, si és que hem de fer cas del "materialisme històric".

Tercera. En la següent objecció Flores planteja que hi ha una contradicció important entre la pretensió de la proposta de Habermas enquadrada dins del que aquest mateix anomena republicanisme kantianista i que admet per altra banda la participació del recurs religiós; entenent, per part de Flores, que pel fet que "tota religió és en el seu origen una doctrina comprensiva, que reivindica l'autoritat per estructurar totalment una forma de vida"⁵⁶³ es pot entendre la contradicció d'haver d'acceptar l'expressió de les motivacions en "llenguatge religiós" per als distints actes en l'espai públic en el cas de no trobar suficients traduccions laiques. Per altra banda recorda que el mateix Habermas reconeix en altre moment que "la inserció de justificacions religioses en el procés legislatiu lesiona el principi de separació Església i Estat" i, per tant, "l'argument religiós solament estarà legitimat si és traduïble en termes no religiosos". En efecte, sembla contradictori que es permeta al ciutadà religiós expressar-se amb el seu registre, solament si hi ha traducció al llenguatge secular, i a més sol·licitant dels ciutadans laics la seua col·laboració en aqueix procés de traducció. Per a Flores aquesta proposta ens pot reduir la qüestió a invalidar l'argument religiós per "superflu". En el seu raonament té present tres qüestions que fan de l'argument religiós un argument inútil:

En primer lloc la societat democràtica ha d'actuar "*etsi Deus non daretur*" (com si Déu no existira) els arguments de la societat laica no han de tindre present cap referència a la voluntat de Déu. La qual cosa no és novetat fet que ja en l'Evangeli es parla d'allò de "donar al Cèsar el que és del Cèsar i a Déu el que és de Déu" fins i tot podem trobar exemples semblants en textos jueus, però no anem a anar per aquest camí. Cal adonar-se que actuar al marge de Déu, no vol dir que aquest no existisca o no tinga realitat. La condició d'autonomia no exclou la possibilitat de la seua existència fins i tot davant d'aquest principi la democràcia americana, com hem vist en altre lloc, no dubta en realitzar oracions públiques o d'Estat.

El segon argument és, com altres, reduccionista i fins i tot ofensiu per a qualsevol mentalitat creient. Considerar que en essència totes les conviccions religioses tenen el

563Ibidem. pg.56

caràcter, diriment, “Déu ho vol”, és desconèixer el treball de segles de l'hermenèutica jueva, la teologia i la filosofia cristiana i la meditació Islàmica. En efecte, l'argument “Déu ho vol” o faça's la voluntat de Déu “en la terra com en el cel” o Inshallah, pot semblar diriment si és que coneguérem la seua voluntat. Per a les religions monoteistes, la voluntat de Déu es alguna cosa més que acceptació cega o una resignació determinista; solament els fanàtics, aquells que es mouen exclusivament per les seues emocions o pels seus interessos malaltissos poden intentar imposar els seus arguments en nom de Déu, no obstant, això no deixa de ser quasi un sacrilegi. Si ens fixem en l'exemple de Jesús de Natzaret en l'oració de l'hort, pocs moments abans de ser endut presoner per a ser injustament ajusticiant, prega a Déu Pare que si és possible passe d'ell aquell calze, però que no es faça com ell vol sinó com vol el Pare. Es a dir es posa en mans de Déu, no hi ha argument prefixat per a la seua conducta, és una acceptació personal, un posar-se en mans de Déu, no interpretar la seua voluntat. Acceptar la voluntat de Déu és una conseqüència de la fe, no una premissa. Per altra banda no cal confondre el fonamentalisme amb la defensa política de les postures ideològiques encara que els arguments no puguen ser entesos per altres ciutadans, com alhora de la veritat passa en la defensa de postures proposades des de postures ideològiques contraries. En efecte, molts arguments en el camp polític recorren a postures que reclamen una atenció especial a l'interès general, el progrés de la Nació, la integritat territorial, la sobirania..., es a dir tota mena d'arguments que tenen en si una càrrega de contingut que serveix per a reforçar, de manera emocional, encara que presumeixen exclusivament de racionals i seculars.

Però el tercer argument de Flores és el que considere que va més errat, es aquell que redueix l'argument religiós a l'argument Déu. Diu així “...l'argument religiós, en suma, és legitimat per Habermas solament si és traduïble en termes no religiosos. Prescindint de l'argument Déu per entendre-nos”. Al respecte hi ha religions no teistes que, per tant, no utilitzaran “l'argument Déu”. Però tampoc una religió monoteista ho farà perquè Déu no pot ser un argument, ser un argument suposaria poder fer-se una imatge d'ell i això seria per a totes les religions monoteistes un pecat d'idolatria. Per al creient el problema no és creure que Déu existeix, ja diu la Sagrada Escripura que això també ho saben els dimonis, la qüestió és: a que em compromet aquesta creença? El problema ètic pot vindre com a fruit d'un pensar des de la fe, però també pot ser conseqüència d'un altra mena de raonament; així el recurs de Flores a una cita d'un cardenal en la qual solament

des de la contemplació de la realitat de Déu “es pot dir un no absolut a l'eutanàsia” no vol dir que no es pugui dir aqueix no per altres raons més o menys objectivables ni que moltes reclamacions i reconeixements de drets tinguin al seu darrere una argumentació exclusivament racional que permeta dir-les un no o un sí. Es podrien ficar nombrosos exemples de drets que es reclamen amb força en l'espai públic i fins i tot són portades als parlaments i defensades amb arguments que difícilment poden tindre ja, no la força d'aqueix absolut si o no; em venen al cas, qüestions com el maltractament animal, el projecte gran simi, el canvi climàtic... tots ells no es poden aguantar sense reconèixer un valor absolut al darrere que no és totalment explicable per la raó. Que Flores diga que en nom de Déu es poden posar normes antidemocràtiques es pot contestar de dos maneres: de manera positiva es pot dir que moltes d'elles si no són democràtiques al menys són vàlides, es a dir tenen valor i troben molta gent disposada a complir-les i de manera negativa podem dir que hi ha moltes normes que es pleguen als interessos, moltes vegades amagats, dels grans lobbys de poder, i que en els darrers anys han sigut criticades des de distints indrets, com ara: Stiglitz, Hessel, moviment 15 M... Habermas justament planteja el procediment d'autoaprenentatge per desemascarar tota mena de manipulació instrumental de la raó i Ratzinger, en el diàleg amb aquest, plantejava la necessitat d'un control mutu entre la raó i la fe per tal d'evitar arbitriats. Habermas se sent preocupat cada vegada més per l'aparició del fenomen de sectes fonamentalistes, cristianes, jueves, islàmiques que emparades en la seua privacitat i amb una interpretació literal i interessada dels textos sagrats, manipulen un creixent moviment de ciutadans cada vegada més antidemocràtic; jo pense que això passa com a reacció o a causa d'una radicalització del laïcisme que es comporta en molts casos, i Flores ací ho representa, de manera tan fonamentalista com els anteriors.

La quarta objecció es continuació de l'anterior, la proposta de diàleg amb un creient és impossible perquè “el creient en quant a creient, no sap dialogar racionalment”, ni solament accepta la possibilitat d'una presència dels arguments religiosos ni en l'esfera pública informal i presenta la caricatura d'una Hilary Clinton que no pot traure “Déu en els seus discursos per demanar el vot mentre que el seu home Bill [que ja no és president] si ho podria fer”. Flores d'Arcais reforça el seu argument, d'excloure qualsevol presència del discurs religiós, citant Habermas, que apel·la “taxativament 'al caràcter discursiu' de les consultes que precedeixen a una decisió legislativa, el qual valida com a component

essencial e inviolable del procediment democràtic...” segons ell estaria invalidant de *facto* la possibilitat d'un discurs amb la presència no solament dels arguments religiosos sinó de les persones creients, perquè és evident que u és creient les vint-i-quatre hores del dia. Crec que aquesta objecció es desqualifica a si mateix per antidemocràtica, a no ser que el concepte de democràcia supose que el ciutadà haja d'elegir entre la seua creença o la participació política. No se com s'estranya, o es lamenta, després d'aquest plantejament que “La realitat, pels altres, (i el més dramàtic del problema) és que en l'esfera pública tots (o al menys massa, i són cada vegada més) invoquen el nom de Déu”⁵⁶⁴

La cinquena objecció entra en negar l'asimetria de requeriments de participació en les argumentacions racionals en el debat públic, atès que suposadament els ciutadans creients han de renunciar a la seua argumentació i els laïcistes no. Flores no solament nega aquesta asimetria sinó que carrega contra la fe catòlica per pretendre obligar la resta de la societat a no avortar, no practicar l'eutanàsia..., això que en part es veritat, no ho és tant davant de l'acusació de la pretensió de prohibir la contracepció i altres acusacions per l'estil. Però precisament l'argument que dona Flores és que els catòlics volen que es prohibisca per llei tot el que per a ells és pecat, diu així “La imposició del punt de vista creient mitjançant la llei obliga en canvi al no creient, que té vetat fer tot allò que el Papa considera pecat so pena d'anar a la presó” La puerilitat de l'argument, la fixació en les manifestacions del pensament catòlic més retrògrad i la seua extensió a tot el pensament religiós de qualsevol religió, està més a prop d'un polemista o un tertulià, es a dir d'un sofista, que d'una persona que pretén ser comprés com un intel·lectual. No obstant cal dir dos coses en contra d'aquest argument:

L'avortament i l'eutanàsia poden ser rebutjats per arguments merament ètics i racionals sense apel·lar a la dogmàtica però també poden ser rebutjats per sentiments no religiosos de pietat cap a les persones a les quals no se'ls deixa nàixer (des-nàixer que és el que vol dir etimològicament av-ort) o cap a aquelles persones que poden morir assassinades pels interessos de familiars desitjosos d'heretar. Ací tenim dos problemes i no vull entrar en la qüestió de l'avortament, ni de l'eutanàsia perquè no és objecte d'aquest treball, però si vull platejar el dubte metòdic al voltant de pensar que aquestes qüestions solament poden ser defensades dogmàticament per part de les religions; és que, no són dogmàtiques, d'alguna manera també, les pretensions de propietat sobre la pròpia vida o de la vida dels fills no nascuts? El moviment contra la pena de mort i contra la tortura, va creixent, gràcies

⁵⁶⁴Ibidem pàg. 58

a Déu, al llarg del món, els ciutadans de tot arreu entenen que la vida de cadascú és inviolable o hauria de ser-ho, inclús quan la persona haja sigut condemnada per greus crims. Aquests moviments es poden mantindre des de postures creients i no creients, de fet algunes societats o grups religiosos hi estan a favor i altres no, per altra banda també hi ha arguments no religiosos en favor de no a la pena de mort i arguments no religiosos en favor del si. Es a dir no hi ha un pensament universal en favor o en contra i ha de ser el debat i el joc de les majories, quan no la força de governs integristes o totalitaris, qui decidixen en cada cas el que cal fer. Els casos que ens ocupen tenen les mateixes circumstàncies; no esta clar, ni religiosament ni culturalment, que la vida del fetus no siga humana, no està clar que la persona siga propietària de la seua vida i molt menys propietària de la vida del seu fill estiga aquest en l'estadi de desenvolupament que estiga. Com diu Gonzalez Faus, teòleg que no utilitza 'l'argument Déu' ni la criaturitat, "és veritat que el fetus encara no és una persona humana en sentit ple, com tampoc ho són el nadó o fins i tot el xiquet abans del seu ús de raó. El naixement no suposa una solució de continuïtat en el procés vital [de obtenció de la plenitud del ser humà] No s'adquireixen els drets pel fet de nàixer, sinó que és posseïx el dret de nàixer pel fet de ser humà"⁵⁶⁵ Per altra banda tampoc podem garantir que darrere de la mort voluntària no hi haja una inducció bioquímica o psicològica externa que actue en favor d'interessos ocults. En aquests casos, com en altres de la convivència ciutadana, ens trobem en debats oberts per als quals no hi ha una solució que pugua tindre el valor moral de la universalitat, són casos especials que apareixen i han aparegut al llarg de la història els quals s'han de resoldre, al menys de moment, des del decisionisme, o des de l'apel·lació última a Déu; la manera en la qual cadascú arribe a prendre aqueixa decisió només pot provenir de les fonts de valoració ètica que cadascú tinga, es a dir només pot provenir de la seua doctrina comprensiva. Habermas, pense que encerta al plantejar que aquest tipus de problema ha de resoldre's seguint un procediment de debat on tots els participants puguen plantejar els seus arguments, siguin aquests religiosos o no, de tal manera que podem aconseguir dos coses, en primer lloc uns consensos més respectuosos amb el que cal fer en cada moment, consensos que podem titlar de compromisos pragmàtics, però alhora anem

⁵⁶⁵Gonzalez Faus, José Ignacio. *El dret de nàixer. Crítica de la raó avortista* en Quaderns Cristianisme i Justícia. NÚM. 65. pàg. 6. Un poc mes endavant recorda que en el preàmbul de la Declaració Universal dels drets del xiquet és repeteix dues vegades que "el xiquet necessita protecció jurídica adequada, tant abans com després de nàixer". I és que "el dret de nàixer és el primer Dret Humà" sense ell no hi ha cap altre dret.

avançant en el reconeixement mutu, en la recerca de nous arguments i sobretot en l'amistat cívica.

La sisena objecció és una nova volta de cargol a la malignitat de les lleis que poden vindre d'arguments religiosos, la malignitat dels actes de les religions com ara la mutilació genital, el “ creient kamikaze”, el segrest de les filles, l'impediment de transfusions dels testimonis de Jehovà i com no la foguera per als heretges; és cert ,i així ho reconeixen tant Habermas com Ratzinger en el seu debat, que la fe sense raó pot portar a les societats a fer barbaritats, però també és cert com es reconeixia en aquell debat, el contrari, quan fe i raó participaven d'un diàleg respectuós on cadascuna de les parts reconeguera els seus límits. Culpabilitzar les religions de les maldats que el poder exercís i ha exercit al llarg de la història és tan injust i erroni com reduir la raó il·lustrada i la Modernitat, a la guillotina, la transformació del món rural natural i poètic en unes ciutats proletàries insalubres, la pràctica d'un imperialisme depredador d'altres cultures i perquè no també de la violència de gènere que sembla que en comptes de minvar en les nostres societats cada vegada és més violenta. Per tal d'evitar aquestes errades, de la religió i la raó, Ratzinger proposava el control mutu, de la mateixa manera que Habermas demana l'aprenentatge mutu entre ciutadans creients i no creients o seculars, la qual cosa es podria entendre també com la necessitat de trobar raons suficients en un procediment comunicatiu no instrumental.

Setena. En aquesta objecció es manifesta en contra de qualsevol valoració moral de les religions, especificant que “l'esfera pública serà , per tant, pública, un espai simètricament obert a tots els ciutadans, només si es manté lliure de l'argument Déu” i compara aquest argument amb els que pot donar un nazi, un racista o un fonamentalista ⁵⁶⁶. Es tracta d'una nova objecció semblant a les anteriors, es tracta d'expulsar de la vida pública qualsevol pretensió de transcendència o de “perquè si” i això diu que garanteix un espai públic per a tots. Concretant més li preocupa que, com passa al Regne Unit, hi hagen persones que puguen exercir cap dret a l'objecció de consciència, la qual cosa expulsaria sense remei a qualsevol persona amb valoracions de consciència de la vida pública, no solament al metge que no vol practicar avortaments, o al farmacèutic que no vol dispensar determinats medicaments “aquell que neguen donar-li a una jove la “píndola del dia després” i altres qüestions que ell caricaturitza amb la possibilitat que aquest raonament podria portar a un equip de futbol a no voler jugar amb “negres” o “infidels”. També per la

⁵⁶⁶Flores d'Arcais, Op.cit., pàg. 58.

mateixa raó també es podria dir que amb el model d'espai públic que proposa Flores hauríem d'acceptar arguments com ara els de l'obediència deguda i , per tant, ningú no podria objectar, si així ho determinara una política de l'espai públic sense valors com donava a entendre en una objecció anterior, contra cap norma dimanada d'aquest espai públic immanent. Segons això, cap persona podria objectar, seguint el raonament de Flores, a formar part d'un grup d'afusellament, ni de negar-se a fer el servei militar, de portar jueus a la càmera de gas o a practicar qualsevol mena de tortura contra terroristes, fonamentalistes o enemics del regim; si volem posar-nos en el mateix pla sarcàstic podríem dir fins i tot que, seguint aquestes tesi, els funcionaris de l'experiència de Guantànamo queden justificats pel fet de seguir les ordres d'un govern democràtic i laic. És clar que si Flores haguera sigut el president d'aquell tribunal de majors de 25 anys d'accés a la universitat, el qual il·lustrava l'inici d'aquesta tesi, els aspirants procedent d'una comunitat religiosa que no els permetia treballar en dissabte mai hagueren pogut tenir accés a la universitat per aquesta via.

S'escandalitza Flores que apareguen "rabins, pastors, capellans e imams en les cerimònies civils" o que siga "obligatòria la seua presència quan es discuteix de moral, com "si la religió fóra una ètica més privilegiada o de més quirats"⁵⁶⁷ Perquè no poden aparèixer en cerimònies civils representants de la societat civil? de la mateixa manera que als actes es conviden actors, esportistes i altres personatges de rellevància, també els líders d'associacions religioses, per la representació de les creences de gran part de la societat, tenen el dret i fins i tot l'obligació de participar-hi. En quant la presumpta "obligatorietat en programes de televisió" supose que parla per Itàlia perquè ací a Espanya en molts programes i tertúlies on es plantegen dilemes morals apareixen tota mena de comentaristes, politòlegs, actors, endevins, vidents i fins i tot personatges que el major mèrit que exhibixen, en molts casos, és el de ser ex-parella d'algun famós.

Després en aquesta objecció comet a més dos errades, ja siga per una errada d'impressió o per ignorància, el primer cas seria disculpable perquè en un article de vegades el rigor pot ser no tan exigible, però si és ignorància, està clar que opina de coses que desconeix. Per exemple, comparar la presència dels punts de vista religiosos amb els punts de vista nazis és desconèixer que aquest règim com d'altres tan intolerants com l'estalinisme precisament no eren religiosos en el sentit que ací usa Flores, gairebé eren ateus i perseguidors de les religions i promotors de persecucions religioses en l'àmbit dels seus

⁵⁶⁷Ibidem. pàg. 59

dominis d'influència. L'altra errada és la confusió i la interpretació dels manaments de la llei jueva i cristiana. El primer manament és aquell que diu resumint les distintes traduccions "Estimaràs Déu sobre totes les coses" però que en la fórmula del llibre del Deuteronomi amplia el manament a no fer-se imatges de Déu de cap mena, no fer-se fetixes, és a dir no donar valor ni adorar cap cosa que pugui ser objecte d'un concepte o argument capaç de ser comprès pels hòmens, perquè com diu sant Joan en el pròleg del seu evangeli versicle 18 "a Déu, ningú no l'ha vist mai..." i de maneres semblants ho diu l'Alcorà Déu és u, no hi ha més Déu que Al·là. Estimar Déu o obeir-lo, per a les religions monoteistes, no deixa de ser una obligació de l'home d'estimar el seu principi vital que per a ell és únic. Per a conèixer Déu, o aqueix principi vital, s'usen imatges, paràboles i metàfores, que a nivell més popular o infantil expliquen allò que és inexplicable, però cap explicació pot tancar la seua grandesa. Això permet un desenvolupament del pensament ètic i estètic del qual la història és fidel testimoni. Com tot pensament humà el pensament religiós està exposat a l'error en la seua explicació i aplicació, per això el pensament cristià, concretant en la conversa entre Habermas i Ratzinger, sempre ha defensat el control mutu entre raó i fe, o dit de manera més pràctica entre religió i política, per tal d'evitar excessos d'uns i d'altres.

El segon manament és el que cita realment Flores "no pronunciaràs el nom de Déu en va" però més exactament el Deuteronomi, o l'Evangeli el que estan dient és que no juraràs pel nom del Senyor, no posaràs Déu per testimoni dels teus actes. En efecte, els actes humans són responsabilitat dels hòmens, els errors en la construcció de les nostres societats no venen de Déu, sinó de la seua utilització o pitjor encara de l'intent de la seua instrumentalització. El manteniment de les religions en un àmbit tan amagat com vol Flores l'únic que pot produir és una caiguda en una espècie de solipsisme religiós que fàcilment pot atraure molta gent cap a posicions intolerants; només cal observar que els mitjos de captació de les sectes, es basen en el contacte persona a persona, en una opacitat de les seues creences i en una protecció del líder de tota mena de crítica.

Continua en aquesta objecció fent apologia del relativisme amb una mescla d'opinions sobre l'educació. En efecte expressa de la següent manera el seu punt de vista "Però sobretot que s'ensenyi en les escoles el darwinisme en els col·legis des del primer dia[...]que se presente als xiquets la pluralitat de creences (fins i tot el rebuig ateu de les religions)- es a dir, la relativitat de les cultures familiars d'origen- com un ric patrimoni de

l'aventura humana". Res que objectar, a que s'ensenyi en l'escola ciència o antropologia el contingut de l'educació pública hauria de ser un d'aquests consensos que en un procés constant de diàleg els ciutadans van descobrint que són necessaris per a una construcció social integradora. No obstant cal recordar Hume, com ho fa Flores en una altra part d'aqueix article, que d'un fet científic no és deriva una veritat moral, per tant, una cosa és el coneixement científic que les ciències, també les ciències socials, poden aportar a la formació dels futurs ciutadans, però això no invalida la necessitat d'un creixement espiritual com el que que també reclamava Compte Sponville i que imperiosament necessita una expressió pública de la religió i una pràctica religiosa pública que solament des del diàleg interreligiós es podria aconseguir.

Per últim en el comentari d'aquesta objecció, Flores discrepa de Habermas dient que "és completament fals que es puguin formular normes equànimes si els interessats aprenen a assumir gradualment també els punts de vista dels altres"⁵⁶⁸ En aquesta objecció l'argument pense que coincideix, a pesar de Flores, amb el de les religions monoteistes, totes elles tenen per equànimes les normes que venen de la revelació a uns pocs hòmens privilegiats: Moisès, Jesús, Mahoma... tots ells foren capaços per a molta gent de prendre nota d'un pensament que superava amb escriu el seu coneixement humà, el seu coneixement transcendental i el coneixement universal, en especial alhora de formular normes equànimes, al menys així ho contempen els creients. Però com tots no tenim aqueix moment privilegiat, de la revelació, possiblement siga més raonable la proposta de Habermas, millorada des del meu punt de vista per Adela Cortina, apostant per una actitud ciutadana de aprendre uns d'altres o millor dit per una actitud de convivència cordial entre els ciutadans.

Vuitena. En aquesta objecció entén Flores que Habermas renuncia a qualsevol pretensió de Veritat ètica (en majúscules) la qual cosa li sembla correcta per aplicació del principi de Hume que podem resumir en què d'un ser no s'obté un deure concloent, que aquest 'deure ser' està "definitivament sense possibilitat de fonament", per tant, cadascú pot tindre els valors que estime convenient sempre que només servisca per a ser "professades i motiven les conductes" individuals o privades. Dit en paraules d'Adela Cortina cada ciutadà te dret a practicar de manera privada la seua ètica de màxims però en l'espai públic caldria practicar una ètica mínima que ens permetera a tots relacionar-nos com correspon a ciutadans lliures i iguals. Fins ací res que objectar, però hi ha dos

⁵⁶⁸Ibidem. pg.58

qüestions que queden en l'aire i que es desprenen de l'objecció de Flores, en primer lloc la pretensió que “en matèria de valors haurem de limitar-nos al mínim denominador comú democràtic del patriotisme constitucional (que caldrà precisar)”. La qüestió és qui i com ha de precisar aqueix denominador comú democràtic? Quins criteris caldrà fer servir si tots els valors provinents de les doctrines comprensives “no poden valdre com argument”? Es a dir, que aqueixos valors no poden ser utilitzats en el debat públic. El problema de l'objecció de Flores és un estret “punt de vista” de la pluralitat de les societats democràtiques. Tal com replega Cortina⁵⁶⁹, davant de la pluralitat, Rawls ha de practicar la “cèlebre distinció entre un punt de vista excoient i un punt de vista incioent” alhora d'acceptar “en assumptes polítics” la inclusió o no de raons donades explícitament en termes de doctrines comprensives. Rawls que inicialment es decanta per les opcions excoients anirà canviant la seua perspectiva ,a instàncies de Gutman i Solum, en dos ocasions: en societats que no estan ben ordenades amb problemes que afecten les “essències constitucionals” i en cas d'un situació de greu conflicte en una societat que ha estat o està “quasi ben ordenada” i cal aplicar principis de justícia que “els líders de les doctrines comprensives poden explicar de quina manera la seua doctrina pot donar suport als valors polítics”, en aquest punt posa per exemple el moviment pels drets civils de Martin Luther King. Si les diferents doctrines comprensives, especialment aquelles que tenen un ascendent moral en la majoria de la població, no estan suficientment estructurades i integrades i no tenen, a més, un hàbit de participar en els debats públics de la societat, serà difícil que puguen aportar de manera adequada i efectiva el seu ajud a la normalització de les situacions difícils que es donen en aqueixa societat. En moments de crisi apareixen actuacions de les distintes comunitats que aporten consell, actitud i acció en un joc de suma positiva amb la resta dels moviments de la societat civil.

Rawls encara donara un nou gir en el seu pensament al voltant del concepte de “raó pública” així en el paràgraf 26 de *La justícia com equitat. Una reformulació*. Tal com replega Cortina, s'introdueix una “concepció ampla”, per la qual “les doctrines comprensives poden ser introduïdes en la raó pública i ser discutides per ella. Els ciutadans s'informen aleshores mútuament dels seus punts de partida i de la base en la qual recolzen la concepció política” la qual cosa no vol dir que aqueixa proposició haja de ser automàticament acceptada; en efecte, en democràcia cal distingir entre el debat públic i la seua materialització en lleis o en actituds morals, sempre serà el ciutadà qui amb el

569Cortina A. Ciutadania democràtica...Op. Cit. 42-44.

seu vot tindrà la última paraula en la decisió concreta. Aquesta opció s'aproxima a la platejada per Habermas, també és l'opció de Cortina la qual entén que “el deure de civilitat ens exigeix, al moment oportú ” apel·lar a raons públiques o valors polítics, la qual cosa no desvirtua l'opció per les múltiples veus[...] perquè 'apel·lar a la raó pública alhora d'una decisió i la justificació és l'essència de la societat pluralista. Com també ho és permetre que en l'espai públic es deixin oir quantes veus no atempten contra els mínims ètics de justícia que componen l'ètica cívica d'aqueixa societat. Com és el cas de concepcions religioses que, en entrar al debat, poden ajudar a una millor comprensió i fer contribucions positives” Aquesta apreciació de Cortina pense que és suficient per a llevar-li a Flores les seues preocupacions pel fonamentalisme i les postures intolerants.

Novena. Critica Flores el que al seu parer és la consideració que fa Habermas del científisme com una mena de doctrina comprensiva, rebutja clarament el pensament de Hegel per considerar-lo “teologia” i la seua influència en el rebuig del “naturalisme radical” el qual desqualifica per considerar que Habermas fa una “caricatura del naturalisme” i dubta que es done “una ideologització especulativa d'informacions científiques, es a dir, la ideologització abusiva de la ciència en la visió del món” no obstant això, proposa que per evitar aquesta anomalia basta la “separació entre fet i norma” alhora de les elaboracions normatives. Per a Flores el requisit “científic” d'una norma és “que aquesta funcione” i , per tant, la ciència “ens declara amos i senyors de la norma, absolutament responsables davant d'ella”. En primer lloc podem tornar-li l'argument, es a dir, si Habermas crema encens davant Kant i Hegel, Flores ho fa davant Hume i Comte (de manera indirecta el seu discurs enumera positivisme per totes les bandes), rebutja la teologia com una manera racional de pensar la religió i orientar l'obtenció de conductes ètiques, i consegüentment no deixa clara la diferència entre “democràcia i laïcisme” de tal manera que deixa entendre que solament des de postures laïcistes es poden arribar a normes democràtiques. Normes que seran bones “ en tal que funcionen” el que no està clar és què vol dir amb això de funcionar, a cas vol dir què es puga aplicar o imposar? O què tot el món les respecte de bon grat o per bones raons? O que la norma funcione per utilitat, per aconseguir alguna cosa concreta? De moment no vaig a abundar en les crítiques que fa a la postura davant de la ciència que adopta Habermas, a saber: “el reduccionisme del nostre saber [a] enunciats” ni el suposat “nihilisme” d'una ciència sempre posant en qüestió la nostra visió adquirida” però abans de rendir culte a la ciència cal observar la

importància d'altres qüestions que influeixen en la marxa de la ciència i que posa en qüestió la seua imparcialitat, apuntaré alguns: la influència dels fons d'investigació, els quals són designats política o econòmicament, en funció que aquests siguin públics o privats. També depèn dels interessos particulars de promoció dels científics i per últim i sobretot quan els resultats es presenten en forma de càlcul probabilístic, és a dir quan la ciència comença a fer-se tècnica, la manera en la qual són presentats a la comunitat científica i més encara a la divulgació general pot portar a resultats interessats per a reforçar determinades polítiques en detriment d'altres. El que vull dir és que en el rerefons de tot allò que reflectix una activitat humana, que com la ciència es vol transformar en objecte, automàticament es confon l'activitat amb l'instrument i aleshores és ben fàcil caure en el camp contrari del principi de Hume i pretenem extraure normes de fets amb aparença científica. Per exemple, ningú no dubta que el preservatiu és un mètode pràcticament perfecte per a prevenir malalties de transmissió sexual, com ara la síndrome del VIH, però quan observem les campanyes d'educació per a la salut sexual que es fan a adolescents en els centres educatius públics podem observar que no es proposa ni de lluny la possibilitat d'una vida sexual casta i monògama, sabent que aquesta possibilitat és, alhora de prevenció de la SIDA tan científicament correcta com l'anterior.

El científisme o la manipulació de la ciència com argument legitimador de les normes no deixa de ser un ús inadequat que actua com una doctrina comprensiva. Tal com replega Cortina en el seu article "Una auto-objectivació naturalista dels subjectes és incompatible amb qualsevol idea d'integració política que atribuïska als ciutadans un consens de fons normatiu"⁵⁷⁰ [seguirà Cortina amb perspicàcia dient que] aquest científisme naturalista que pretén presentar-se amb contingut descriptiu i normatiu és una realitat, però una realitat que importa desemascarar."⁵⁷¹

Desena. Rebutja ací la utilització de la religió com a "recurs funcional" per tal d'ajudar a resoldre els problemes derivats del que Habermas anomena descarrilament de la Modernitat. En una línia que contradiu directament les tesis habermasianes i indirectament les tesis de Rawls i de Cortina i totalment oposat a allò que aquest treball intenta proposar des del principi. A Flores li sembla més perillós l'ús de la religió per evitar "les destruccions immenses" derivades dels "progressos de la racionalització cultural i social" que els efectes negatius que tem si aquest ús es produïra. Com en la resta de

570 Habermas, J. *Entre naturalismo...* Op.cit. 149.

571 Cortina A. *Ciudadania democrática...* Op. Cit. 44.

l'article la seua visió és especialment negativa davant la possibilitat de participació de l'Església catòlica en la qual ha demostrat una fixació negativa al llarg de tot l'article, fins el punt que sembla no haver-hi una altra religió a la qual condemnar, fixació que personalitza en Ratzinger, aleshores prefecte de la fe d'aquesta adscripció cristiana. No és que no reconega que aquesta aportació no puga ser benèfica, citant Dietrich Bonhoeffer la religió aporta "sens dubte un important patrimoni que serà disponible en favor de les llibertats" però en la balança negativa considera que està més difosa des d'altres "constel·lacions hermenèutiques la temptació segura i permanent de prevaricació confessional de la democràcia" i amb una clara ostentació de prejudicis assegura que "el recolzament de les comunitats religioses, una vegada invocat, ja no pot governar-se a plaer". Es a dir podem entendre que només acceptaria per recolzar la democràcia amb moviments dòcils que es plegaren a la voluntat de quelcom que manipulara a plaer aqueixos moviments. La fe democràtica de Flores assevera que per a que els principis de justícia penetren en el teixit més dens de les orientacions culturals de valor sense posar en perill la democràcia "serà suficient que l'Estat constitucional democràtic[...] romanga fidel al denominador comú de valors, que poden obtenir-se lògicament del principi procedimental mínim [i indiscutible] d'un vot per cap". Per usar un poc de la ironia, quan no sarcasme, que destil·la al llarg de tot l'article, podríem dir que Flores prefereix "morir que perdre la vida"; com si el metge a una persona li diguera que ha de prendre una determinada medicació si no està en perill de mort i ell preferira morir a patir els efectes secundaris; seguint amb el sarcasme no es estrany que Flores es posicione en favor de l'eutanàsia. Està clar que al final en una democràcia la llei del vot per cap ha de ser l'expressió més genuïna de ethos ciutadà i de la voluntat col·lectiva però si no volem fer cas de Habermas per si és que s'ha convertit en l'escolanet amagat de Ratzinger, podem recordar el que acabem de dir de Rawls el qual, fins hi tot, a de reconèixer que en societats desordenades o que passen per problemes de relació complicats poden introduir consideracions de valor de doctrines comprehensives si això ens ajuda a redreçar la situació de trencament socials. Personalment pense que en les democràcies, o que les societats republicanes, històricament quan s'ha produït un descarrilament ha hagut un perill greu d'involució, quan no de destrucció, per no intentar construir una nova relació social a partir de reconstruir la xarxa solidària entre els ciutadans, exemples en tenim molts, des de la caiguda de la república de Roma fins l'ascens al poder, per procediments

democràtics, de Hitler; passant per la revolució francesa, la guillotina i l'establiment d'un imperi militar i guerrer que acabà en la restauració dels usos i costums de l'antic règim i com no, tots els problemes de convivència en la majoria de les societats mundials i que en part són herència d'un imperialisme nascut de la Modernitat com a ideologia. Per això Habermas el que planteja no és renunciar a la Modernitat sinó actualitzar-la fent una nova lectura “una nova auto-comprensió”

Onzena. L'última tesi, més que una objecció és una declaració de principis laïcistes que, darrere de grans paraules, amaga els trets d'una doctrina comprensiva o una mena de religió laica, de la qual oficiaria de predicador. Confontent la realitat de les democràcies actuals amb el desig que assumisquen la forma ideal de com van ser pensades, una prèdica que no passa de ser, com apuntarà després Habermas, una expressió voluntarista d'un ideal gairebé somiat.

El debat Habermas, Flores D'Arcais, al voltant de la religió en l'esfera pública⁵⁷²

Habermas respon l'article de Flores amb una argumentació en la qual després de reconèixer que els arguments aportats per aquest no contradiuen en línies generals els seus, atès que els dos comparteixen una visió democràtica igualitària “partint del postulat que l'estat democràtic de dret tutela drets iguals per a tots”, per tant, cal “excloure qualsevol interpretació de la separació estat – església que induísca a tolerar aqueixos casos concrets”. També Habermas s'adherix als desitjos de Flores en la seua onzena tesi en favor d'una democràcia “incloent, paritària i autònoma” però que és conscient de les apories de la seua aplicació pràctica, de la seua generalització i, des del meu punt de vista, les propostes en favor de la introducció d'arguments religiosos en la deliberació pública no es deu a un convenciment o una conversió religiosa sinó que jo ho veig com un intent d'aportar elements coadjuvants a la consecució d'aquestes condicions que permeten la implantació d'una democràcia que responga més a una nova manera d'auto-comprensió de la Modernitat, perquè “els pressupostos politicoculturals segueixen sent no menys importants que els pressupostos socioeconòmics”, ací és on podem veure les diferències entre dos postures davant de la laïcitat de l'estat dins d'una democràcia liberal, mentre la postura clàssica ha vist les apories de l'aplicació de la democràcia real en la

572 Jürgen Habermas / Paolo Flores d'Arcais, La religión en la esfera pública, *Claves de la razón práctica* núm. 190 pàg. 7 – 21, Publicació de dos articles *Repetita iuvant* i *La insostenible distinció de Habermas* abans publicats en el núm. 6/2008 de la revista *MicroMega* de la qual Flores n'és director.

dificultat d'accés dels ciutadans a la igual participació política per causes derivades directament de les circumstàncies socioeconòmiques, altres des de la democràcia deliberativa han observat la importància que han adquirit, en els últims temps de cara a un món cada vegada més cosmopolita, els aspectes relacionats amb les adscripcions identitàries. En efecte, quan Kant plantejava, en *la pau perpetua*, el futur cosmopolita de la humanitat pensava en el comerç com a element integrador bàsic, una activitat privada la major virtut de la qual es l'intercanvi interessat que permet satisfer necessitats de producció i adquisició de béns. Però en el moment de Kant la perspectiva sociocultural no passava moltes vegades de l'àmbit Europeu, una societat que aleshores era bastant més etnocèntrica que ara i que es considerava a si mateix la portadora dels valors de la cultura i la modernitat. Avui en dia és impossible considerar que altres cultures no tenen res a dir en el procés de creació de societats modernes i , per tant, el paradigma sociocultural adquireix una importància gens rebutjable.

En aquest punt Habermas reconeix al menys tres diferències importants respecte de Flores: “el concepte deliberatiu de la política, el mono-culturalisme confessional italià i la mentalitat del secularisme” que jo traduiria més bé per la mentalitat del laïcisme tal qual la replega Gonzalez Faus.

Als efectes de la qüestió que ens ocupa, no interessa tant seguir els termes del debat sinó el que interessa esbrinar és la concepció que es té de la religió en l'espai públic democràtic des de la perspectiva de la democràcia deliberativa. Més concretament interessa conèixer quins són els punts del debat que es dona entre dos intel·lectuals que estan pròxims en la seua visió secular de la societat per a analitzar-los. Habermas està interessat en demostrar-li a Flores que comparteixen en principi els mateixos punts de vista al voltant de la democràcia però l'acusa de tindre una perspectiva massa estreta i mono-cultural, jo diria que massa antiga i ancorada en prejudicis vuitcentistes sense adonar-se del canvi polifònic que la globalització i la multiculturalitat de les nostres societats ha produït en les democràcies occidentals. En la resposta intenta , per tant, fer un discurs explicatiu de quins són al seu parer aqueixos canvis que s'han produït en les societats actuals i que la Modernitat ha de introduir en el seu si, si no vol quedar-se endarrerida, si no vol en definitiva “descarrilar”.

Les diferències de comprensió de la societat democràtica en la seua versió de democràcia deliberativa no són tan lleus com pensa Habermas, en el punt de partida de les

discrepàncies es dóna una coincidència metòdica, pense que els dos tenen una visió de l'espai públic bastant estreta, Cortina amb raó veu que el cavall de batalla del debat “consistix en identificar l'espai públic amb l'esfera política en què els ciutadans adduïxen propostes i arguments que puguen servir de base ja acceptada a les lleis i els representants decideixen i justifiquen sobre aqueixa base quines han de promulgar-se”⁵⁷³ En efecte, l'espai públic és més que l'àmbit polític de la formació de les lleis, per això jo he insistit en la necessitat de contemplar l'espai públic des de totes les vessants possibles, la qual cosa he tractat en la segona part d'aquesta tesi, les visions de l'espai públic que es desprenen dels teòrics de la democràcia deliberativa, influïts de manera evident pel pensament kantianista de l'autonomia, cau en el reduccionisme de considerar aquesta com la capacitat del ciutadà de donar-se a si mateix les lleis i les normes de convivència; Cortina amplia la concepció de l'espai públic a àmbits majors, a la complexitat de la xarxa humana de la vida en societat, per això insisteix que “l'espai públic no s'identifica amb el polític, sinó amb aqueix àmbit obert on les gents no debaten solament de les eleccions i de les normes a aplicar [...] També és el lloc apropiat per a criticar i lloar les actuacions dels personatges públics [artistes, empresaris...] Y també és el lloc on les persones poden trobar un viver d'experiències[...] per a formar-se els seus judicis i per orientar les seues vides”⁵⁷⁴ Caldria matisar també que en aquest últim àmbit la xarxa vital és molt més complexa del que podria semblar, la manera i els llocs físics en el qual les persones van elaborant la seua identitat i també el lloc d'experiències d'abús d'uns ciutadans sobre altres, de la indefensió dels pobres i els dèbils, dels que no voten perquè no saben o perquè no poden, l'àmbit de les normes democràtiques que es transformen en lloc de defensa de privilegis per a alguns i una trampa per aquells que no poden pagar-se bons advocats i l'àmbit de la manipulació, per part dels aparells de l'Estat, de les institucions internacionals, dels 'lobis' d'interessos i de les grans cadenes mediàtiques; de les ments més dèbils de la societat, xiquets, adolescents i molta altra gent que no ha tingut la possibilitat d'una escolarització amb èxit, amb una educació plural i polifònica; així la manca d'una 'bona educació', que no necessàriament ha de tindre el qualificatiu de republicana com vol Flores, en la qual s'ensenya a ser ciutadà però també a conèixer, de manera proactiva, la polifonia de la societat global. Per altra banda l'analfabetisme funcional que es mostra baix la cara visible del fracàs escolar en gran part del món, i no

573Cortina A. *Ciudadania Democràtica: ètica, política i religió Op.cit. Pg. 49*

574Ibidem 49

solament en societats desestructurades, també ací a Espanya on es calcula que, segons les dades oficials del Ministeri d'Educació repetides en les exposicions de motius i llibres blancs de totes les ja in comptables reformes educatives, portem en els últims trenta anys un fracàs escolar real pròxim al 30% de ciutadans que no han arribat a concloure amb èxit la seua educació bàsica i que des de la meua experiència de professor de secundària tinc la sensació d'un major fracàs, el qual queda disfressat per gran quantitat d'aprovats en última instància a causa de la pressió, de l'administració i els equips directius, sobre els professors per tal d'aconseguir unes estadístiques més amables que justifiquen, encara, el manteniment d'uns sistemes educatius que es demostren any rere any més deficients.

Tornant a la resposta de Habermas observem que hi ha un primer desacord degut a una diferent comprensió del model deliberatiu de la democràcia, l'objectiu de la qual és “enfocar els problemes que demanden solucions baix el perfil d'igual interès de tots els ciutadans[...] baix el perfil de la justícia. Si la política s'entén d'aquesta manera, aleshores la voluntat manifestarà un sentit cognitiu”⁵⁷⁵ cal incidir en aquest aspecte, com bé recorda Cortina el deure de tota política “és resoldre els problemes dels ciutadans”, parafrasejant l'Evangelí la política s'ha fet per als ciutadans i no els ciutadans per a la política. Es més, jo afegiria que la missió de la política a més de resoldre problemes que demanden solució, ha de prevenir-los sense crear-ne de majors i per això cal mantindre un alt nivell epistèmic, un alt nivell de coneixement mutu entre els ciutadans i un alt nivell d'autoconeixement de la societat i de les característiques de la democràcia en què vivim, això és previ a tota actuació política que vulga estar legitimada per a que les normes resultants no solament “funcionen” sinó que a més siguen un reflex de l'autonomia, dos característiques que reclamava Flores; i és que, com recorda Habermas, “el procediment democràtic pot de fet produir legitimitat sols a condició que relacione la inclusió [és a dir la implicació virtual de tots els ciutadans] amb una formació discursiva de l'opinió”. Sembla bastant evident que en la proposta de Flores de fer política “*etsi Deus non daretur*”, es a dir com si Déu no existira, automàticament deixaria fora del discurs públic a una part important de la ciutadania; en efecte, no esta clar que aquesta mena de discurs laïcista pugua ser comprensible per al ciutadà religiós, al menys d'aquells ciutadans que pertanyen a religions monoteistes.

Però també el problema està en la diferent comprensió de l'espai públic, mentre per a Flores aquest es mostra com un monolític i mono-cultural espai de ciutadans que només

⁵⁷⁵Habermas J. *La religió en l'esfera pública*, Op. cit. pg.7

poden parlar l'idioma laïcista, un espai públic on no es pot nomenar Déu de cap manera ni solament per a beneir, es a dir per a desitjar el millor als seus conciutadans; un espai públic que comença , per tant, amb una forta restricció alhora de participar-hi, la qual cosa fa de l'autonomia una cosa abstracta focalitzada en la negació de Déu i especialment del Déu catòlic, però també autònoma de qualsevol altre criteri de valor, excepte del que ell valora. Tal com diu Reyes Mate, el camí que pretén descriure és el d'una democràcia deliberativa on “no solament es dona una reducció de la religió a una qüestió privada, sinó a un discurs sense símbols, un llenguatge reduït a l'esperanto [en definitiva]Un camí pràcticament intransitable”.⁵⁷⁶ Però no és cert que la perspectiva política de Flores d'Arcais siga tan neutral, ni tan asèptica; en efecte, la seua suposada laïcitat neutral no deixa de ser, al meu parer, més que una doctrina amb contingut, que presentada amb el discurs del '*common sense*' d'un determinat sector polític que sembla, per la seua repetició fins l'esgotament dins dels medis de comunicació anomenats progressistes, dotat de pura raó natural. No obstant, si analitzem la resposta que dóna a Habermas podem observar aqueixos continguts de valor que li donen el sentit d'una doctrina comprensiva. En primer lloc critica la criaturitat, una excusa per a excloure el pensament religiós de tot el debat que fa referència a la vida i a l'autonomia. Però la negació de la criaturitat ja és en si mateix un valor indemostrable, el que una persona se senta creat o no, se senta que el seu cos i la seua vida li pertanguen a ell o a una genealogia de persones que han anat vivint, sofrint, treballant fins arribar a ell, es a dir la creença que tot el que som prové d'una evolució natural i històrica a la qual li devem alguna cosa, o no; no deixa de ser una construcció de valor, per tant, si la seua opció no és la 'criaturitat'⁵⁷⁷ ni la 'no criaturitat' efectivament el seu discurs estaria buit en aqueix sentit, i com que no fa referència a la segona possibilitat cal entendre que per a ell una posició laica és un posició que nega la criaturitat o almenys que no la té en compte, que per al cas és el mateix. En segon lloc adopta dos criteris per invalidar l'ús de la paraula Déu i dels ciutadans creients en el discurs públic: per una banda invalida “l'argument-Déu” per raons, coincidents amb Habermas, de no acceptar aquesta paraula en el debat legislatiu, la qual cosa no deixa de ser, com hem vist en altres parts d'aquest treball, una visió estreta de la política que prové de la lectura de la Modernitat il·lustrada que es fa a l'Europa continental. Per altra banda la inviabilitat que cap participant en política pug

576Mate, Reyes, La religión en una societat postsecular, *Claus de la raó pràctica* núm. 181 ,pàg. 32.

577Flores d'Arcais, P. *La religió en l'esfera pública*, *Op.cit.* 11

creure en Déu, es dirigisca al seu electorat amb el seu llenguatge creient, però que s'autolimita o canvia per arguments racionals en el discurs legislatiu, la qual cosa no deixa de ser, per a ell, una “esquizofrènia politic-argumentativa socialment difosa[...] que produiria [per tant] modalitats dialògiques mútuament exigents”⁵⁷⁸ D'ací podem concloure que la seua proposta tindria dos continguts de valor, la concepció que Déu pot ser argument d'algú, ignorant que les religions teistes prohibeixen expressament la manipulació de Déu, per molt que històricament s'haja incomplert aquest manament en favor dels interessos dels que manaven o volien manar; i per altra banda estaria el prejudici exclouent de la participació del ciutadans creients del discurs públic per malaltia mental. En tercer lloc, Flores d'Arcais es posiciona en jutge sobre quines poden ser les intervencions de personatges religiosos i quines no en funció que s'adeqüen a les seues pròpies perspectives, es a dir aquells que rebutgen les jerarquies, en especial la catòlica, actuant en favor de postures en paral·lel als postulats laïcistes, així dóna el seu beneplàcit a “Bonhofer i altres capellans de carrer” que col·laboren en la seua revista o “algunes comunitats d'interpretació (com els cristians valdenses en Itàlia, moltes confessions protestants en Alemanya i en el món, inclòs molts catòlics en desobediència de l'Església jeràrquica) “ independentment de si la seua postura és deguda a una concepció de la seua ètica que necessàriament estarà inspirada en Déu i en la seua paraula. Aquesta quimera cap a les religions que s'oposen a la seua visió específica del món, a les seues valoracions encara va més enllà tergiversant els fets, com ara el comentari sobre la negativa de *Rifondazione Comunista* que en Itàlia s'ha oposat a una llei contra la mutilació genital adduint que era “sorda a les arrels tradicionals i religioses d'aquestes pràctiques [argument semblant als que] l'arquebisbe de Cantèburi adduia per [...] demanar que la *Common Law* replegara elements significatius de la Sharia”⁵⁷⁹ Resulta difícil entendre el judici que li mereix a Flores d'Arcais aquesta situació, però entenc que no li sembla massa bé que els partits o les associacions religioses puguen adoptar postures per un mecanisme de allò 'políticament correcte', li té igual si els elements que l'arquebisbe pretenia foren contemplats en el codi civil tenia a veure amb herències o relacions econòmiques familiars que la pràctica de l'ablació a les xiquetes, la qüestió en aquest cas és que no es produísca cap debat públic que no siga estrictament racional, siga en el púlpit o en la televisió. La concepció d'esfera pública que s'hi desprèn és la d'un

578Ibidem. 11

579Ibidem 12

espai immaculat on la gent parle sense comunicar, on es parle únicament d'allò que algun guru laïcista de la seua corda decidisca que és un llenguatge adient a la discussió pública. En quart lloc la religió laïcista de Flores opta per negar l'eficàcia de les intuïcions morals de les comunitats religioses, no perquè puguen o no tindre raó sinó perquè s'oposen a la seua pròpia perspectiva, torna a posar com exemple la gastada oposició dels creients a l'avortament, perquè creuen que la vida humana comença des de la concepció o perquè els han llavat el cap en les seues esglésies, com si un creient, excepte el que ell anomena '*preti di strada*' (retors de carrer), no tinguera possibilitat de criteri propi o si la conformació de la voluntat pròpia no poguera fer-la en l'església a l'igual que ho fa en la família. Però que passaria si algun dia es poguera demostrar que ja en la primer cel·lula d'un ser humà està contingut tot el que aquest necessita per desenvolupar una vida plena, de la mateixa manera que d'una cel·lula mare es poden desenvolupar teixits de qualsevol part del cos, perquè no es podria descobrir ja una certa capacitat comunicativa? Si això passara, tots els que han estat a favor de liberalitzar l'avortament serien responsables d'un autèntic holocaust. Però com això avui es impensable basta que uns diguen que el zigot no és un ser humà per a considerar que tenen dret a permetre la seua supressió o manipulació, fent així que la vida humana pugua tindre estadis en el seu desenvolupament en la qual no té més valor que el que nosaltres o la mare, una dona sola davant d'un munt de dubtes i angoixes, li donen. Aquestes intuïcions morals provinents de la religió poden estar equivocades, sobretot quan neguen evidències empíriques, però també altres intuïcions no religioses poden anar errades si pretenen dotar les experiències científiques d'un valor moral faltat d'un mínim anàlisi hermenèutic que contemple totes les possibilitats i totes les intuïcions.

En quint lloc el suposat laïcisme neutral de Flores peca d'una tendència clara cap a l'ateisme, així al parlar d'una ONG laica com ara 'metges sense fronteres' fa una afirmació que no deixa de ser un prejudici que el descobreix, així aquesta ONG " i altres organitzacions humanitàries, que premien el sacrifici i per descomptat, no l'èxit individual, maduraren en un àmbit perfectament laic i inclús ateu" prèviament es qüestionava el ¿Per quin motiu no tindria que existir un sentit de la justícia, es més una *pietas*, una caritat, un amor pel pròxim, una solidaritat amb els últims, també d'origen no religiós i no transcendent?"⁵⁸⁰. Dos coses podem contestar, sense voler fer metafísica, en primer lloc des de les religions del llibre i pense que en certa manera des de totes les religions es

580Ibidem 15

constata un sentit moral que ens diferencia dels animals, no tindria sentit que musulmans i cristians, inclús aquells que creuen en la predestinació, oferisquen la seua fe a tot arreu de la terra si tingueren el prejudici de considerar que alguns no mereixen ser salvats. El Vaticà segon en la *Gaudium et Spes* es fa ressò de les “alegries i les penes...” de la humanitat i les identifica amb les mateixes inquietuds de l'església. Des d'altre punt de vista al segle segon un pagà que s'introdueix en una comunitat cristiana escrivia Diogneto⁵⁸¹ que els cristians eren persones que feien una vida normal com la resta de ciutadans però amb una exemplaritat tal que “el que l'ànima es al cos així són els cristians per al món”. Les religions, especialment la cristiana, ho tenen molt clar, la llavor del bé la ha escampada Déu per tota la creació, de la mateixa manera que ha escampat la llavor de la llibertat. Per això no és d'estranyar que en alguns ambients laics florisquen associacions sacrificades pels altres.

Però això, i ací ve la segona observació, no te res a veure amb el prejudici que tots els participants ho facen sense cap sentit de la transcendència o que siguem ateu. En primer lloc perquè si són laics de debò no han de manifestar-se per cap tendència en pro o en contra de la religió, ni han de deixar palesa la seua font de consciència; no seria de rebut que quan un metge atenguera un refugiat li diguera primer alguna cosa com “he que soc ateu” si és que vol ser laic. Fins i tot algunes organitzacions com ara INTERMON que es gestaren dins d'un moviment de la Companyia de Jesús, varen optar per la laïcitat per tal d'arribar a més gent evitant tota mena de prejudicis. Com sol dir Francisco Cobacho president de NOVATERRA una fundació valenciana, laica “si ens exprimixen [als patrocinadors i socis] segur que trauen aigua beneïda”. El prejudici “laic, inclús ateu” descobreix Flores, l'ateisme seria un nivell especial dins de la laïcitat, es a dir un contingut de valor, perquè es clar que les organitzacions solidàries es forgen en ambients laics però aquest poden estar composts per religiosos, antireligiosos i per ateu, i l'explicació la donen les religions del llibre duna manera o altra, som criatures de Déu i en tots nosaltres niua d'alguna manera el seu Esperit.

Amb aquests i altres arguments semblants, com ara que “les lluites per la emancipació comú a sovint ha tingut que acolorir-se d'anticlericalisme i d'ateisme” del que es dedueix que no sempre es dóna aquest 'color' algunes vegades no és així, estic pensant en la revolució pacífica de Gandhi i en algunes revolucions en Amèrica llatina a les quals la religió no els era del tot aliena; però aqueixes revoltes desbocades, que fins i tot algun

⁵⁸¹Veure la *Carta a Diogneto Op.cit.*

antropòleg com ara Manuel Delgado que, si no les justifiquen, si donen explicació comprensiva com una conseqüència natural de la lluita de classes, no han acabat normalment bé ni solament pels participants en ella; les revolucions violentes, quan les guillotines o les cremes de convents es posen en marxa, no solen acabar realment amb una societat pacificada i progressista, com a molt són la vacuna per a que els que manen disfressen el seu poder d'altra manera i donen algun caramel al poble per evitar noves barbaritats que posen en perill les seues propietats.

No és objecte d'aquesta tesi abundar en les objeccions a Flores D'Arcais el que pretenc és rebutjar la idea que les postures que es presenten com estrictes defensores d'una estreta laïcitat de l'exclusió, no són opcions expressades en un llenguatge asèptic, inoperable, "reduït a l'esperanto", gairebé són autèntiques ideologies laïcistes carregades de contingut, amb els seus ideòlegs o de manera més sarcàstica els seus 'ateòlegs' constantment llançant 'republicanes *fatwes* excloents' contra tot allò que pugua sonar a Déu o la transcendència; ells es consideren els guardians de les essències republicanes i utilitzen els púlpits mediàtics, i en molts casos les càtedres universitàries, que poden, per fer xantatge emocional en forma de burla de les tradicions, de l'extracció de les qüestions fora del context històric o lingüístic, quan no de la mala interpretació interessada, de les manifestacions dels líders religiosos o de les figures de veneració de les religions.

Flores d'Arcais encara intentarà fer una mena de gir copernicà i titlarà les tradicions religioses de relativistes pel fet que en elles es donen extrems com ara sant Francesc d'Assís o Torquemada i més modernament els extrems entre "els valors reaccionaris del catòlic bàvar Strauss i els valors progressistes del teòleg Hans Küng". Per a Flores açò es una mostra del "relativisme de les interpretacions, i de les ètiques que deriven d'elles, és el nucli de tot el missatge religiós, que d'altra manera s'esgotaria ràpidament en el plànol històric"⁵⁸². Segons açò, de manera ambigua, es fa del relativisme la causa de la permanència de les tradicions religioses, en una més que evident contradicció amb tot el que porta discutit amb Habermas; en efecte, com una tradició religiosa pot ser alhora relativista i dogmàtica? Com pot fer xantatge emocional cap societat que en el seu si es donen tals extrems? En definitiva, com podem tatxar d'irracional allò que amb raons provoca tal diversitat d'opcions?.

Flores d'Arcais no obstant això, assenyala una qüestió inquietant quant a la possibilitat de manipulació dels ciutadans per part dels líders religiosos, fet que aquests són persones

⁵⁸²La insostenible distinció de Habermas Op. cit. pàg. 14

que accedeixen a un gran poder psicològic sobre els seus seguidors. Aquesta postura arreplega un dels cavalls de batalla de la Modernitat il·lustrada en contra dels antics poders en els quals es fonamentava l'antic regim. Aquesta inquietud l'hem replegada de diferents maneres al llarg d'aquesta tesi, fins i tot en el meu treball d'investigació, Jesús Alcolea membre del tribunal per l'obtenció del DEA, em va fer una pregunta al respecte, què es pot fer davant d'alguns líders religiosos que utilitzen els púlpits per fer campanya electoral en favor de les seues pròpies opcions polítiques? una qüestió que Reyes Mate encara personalitza més i pregunta “què pinten Habermas o Metz al costat de bisbes mosqueters, com ara Rouco, Cañizares o García-Gasco sempre disposats a disparar en aqueixa direcció? [la de la *realpolitik* eclesiàstica]”⁵⁸³. El Mateix Reyes Mate dóna la explicació citant al marxista i cristià Alfons Comin “pertanc a una Església que ha cremat sants i a un Partit que ha afusellat herois” i és que els grans moviments socials i les grans religions, en el seu esdevindre històric, han estat “solcades per una pluralitat de tradicions” o dit d'una manera menys poètica, en tots els moviments i associacions humanes apareixen diferents maneres d'entendre el moment històric i el rumb que aquest moviment pot portar, algunes més intolerants que altres i també algunes més interessades que altres,; recordem ací Judes Iscariot que va ser un apòstol de Jesús, el que el va traïr i a més, curiosament, era l'apòstol que portava la bossa dels diners de la comunitat.

Conèixer la gran qüestió que està al darrere d'aquesta tesi, es a dir, de quina manera la religió pot, o deu, estar present en l'espai públic, sense renunciar a una efectiva secularització o emancipació del poder civil, però sense renunciar als aspectes positius que pot aportar a la construcció de societats ben ordenades, integrades i integradores? No és de gran consol al veure la diversitat tan gran de posicions que es donen davant d'aquesta qüestió. Per altra banda saber que en el si de les religions es donen tendències diverses, de vegades divergents i enfrontades, però que en el seu esdevindre històric troben punts de convergència que permeten, de tant en tant, enllestir noves etapes en les seues relacions i fins i tot una evolució menys traumàtica, que sense trencar amb el passat comú, al qual li deuen la seua raó d'existència, poden mirar al futur amb esperança; fa pensar, en especial Habermas, que deu haver-hi alguna cosa que falta⁵⁸⁴, per que s'ha perdut en l'àmbit de la raó durant el procés de secularització o perquè, com li replica Norbert Brieskorn, tal vegada és alguna cosa que “la raó podria tindre però no ho

583Mat, Reis. Op. cit. pàg. 33

584Habermas J. *Carta al Papa. Consideracions sobre la fe*. Paidós, Madrid, 2009, pàg. 53 – 77.

té i ho troba a faltar”⁵⁸⁵.

En el procés de secularització l'enfrontament entre la raó il·lustrada i la fe cristiana, a més dels enfrontaments entre les diferents fes cristianes que acompanyaren aqueix procés, ha passat una factura negativa a la Modernitat. Com planteja Reyes Mate, Habermas troba dificultats “en el seu desenvolupament de la raó comunicativa” i encara que no s'haja fet “més pietós amb l'edat” sembla que li “colpeja l'admonició d'Adorno quan deia a propòsit de les tradicions religioses que cap d'elles està a l'altura dels temps moderns, però tan prompte com s'apaga una, es dóna un pas decidit cap a la inhumanitat”⁵⁸⁶ Per això mentre Flores d'Arcais rebutja displicentment la consideració Hegeliana de les religions, Habermas s'alinea amb la teoria de Hegel “segons la qual les grans religions pertanyen a la història de la mateixa raó”⁵⁸⁷

L'entrebanc més important que veu Reyes Mate per al desenvolupament de la raó comunicativa no està en la inclusió del pensament religiós cristià en la seua vesant grec-cristiana perquè “des de l'inici de la filosofia grega i el seu cim en la filosofia Hegeliana hi ha un fil conductor”. Però el que és difícil d'integrar, són les possibilitat semàntiques que “venen de Jerusalem”, una al·lusió clara al món de les víctimes o la raó anamnèstica. Ací a Espanya podem veure un cas clar de la dificultat d'integrar el món de les víctimes, metre la transició espanyola de la dictadura a la democràcia va ser reconeguda internacionalment com un procés exemplar, en realitat el que va ser exemplar fou el procés dialògic que és donà en l'elaboració de la constitució , un procés quasi de manual rawlsian, en el qual, les forces polítiques i persones significatives de la societat civil elaboraren una Carta Magna fruit d'un consens amb aparença, al menys, de racionalitat. Un esperit de consens que permeté èxits, com ara els pactes de la Moncloa, que posaren el país en la senda de la recuperació econòmica amb la consciència ciutadana de ser uns pactes justos i que , per tant, calia fer sacrificis per a que entre tots s'eixira de la situació ofegant del moment. Un esperit de consens el qual va ser acompanyat d'una bona relació entre la cúpula de l'Església catòlica, dirigida aleshores pel Cardenal Tarancón, que amb la seua imatge de persona racional i dialogant va fer emmudir les veus d'aquells que des de la conferència episcopal volien mantindre un major nivell de poder en la nova situació política espanyola. No obstant aquest procés deixà fora els aspectes relacionats amb la

585Ibidem. 84

586Mat R. Op. cit. 33

587Ibidem. 33

memòria, la raó tapà momentàniament la veu de les víctimes del franquisme i deixà sense càstig molts victimaris, fins i tot algun d'aquells comissaris del TOP varen ser ascendits dins dels cosos policials. La raó constitucional no pogué resoldre el problema de les víctimes perquè “les víctimes no argumenten, sinó que exposen la seua indignència i exposen la seua nuesa”⁵⁸⁸.

El consens constitucional deixava portes obertes que eren l'excusa perfecta per al terrorisme etarra i altres conductes antisocials i que durant els últims trenta anys han provocat un augment de víctimes amb el consegüent, amb raó o sense ella, augment dels discursos victimistes, alguns del quals pequen d'oportunistes quan s'introdueixen en la lògica dels partits polítics per tal de guanyar eleccions. No obstant el crit de les víctimes del terrorisme, la memòria històrica dels assassinats en les cunetes per la violència feixista i altres víctimes, menys incruentes però no menys dolgudes com ara els milers de vides que el canvi econòmic, la reconversió industrial, ha deixat en la cuneta de la inactivitat i la precarietat, les esperances defraudades de molts ciutadans que esperaven una renovació democràtica per la qual van lluitar i renunciar a altres opcions de vida mentre altres s'aprofitaven de la situació i s'enriquien injustament per causa de les múltiples corrupcions..., en definitiva la memòria de les víctimes que el procés de construcció democràtica ha produït i deixat desateses és una bomba de temps en la línia de flotació de la nostra democràcia.

Tornant a Reyes Mate, conclourem amb ell que les “grans institucions, com ara el Marxisme o el Cristianisme [ací jo fique totes les altres fins i tot les més altes magistratures democràtiques] estan solcades per una pluralitat de tradicions. Les que dominen políticament no són necessàriament les que més raons tenen. El que importa és d'on, en situacions crítiques ixen recursos per traure endavant una raó, una política o una ètica a l'altura dels problemes que tenim”⁵⁸⁹ Serà, si de cas l'Ètica del discurs, suficient per a conciliar religió i política a la tasca comuna d'obtindre aqueixos recursos que reclama Reyes Mate? Serà suficient per trobar allò que per a Habermas falta i que la raó enyora? Aquesta qüestió és la que tractaré d'enllestir en l'últim tram d'aquesta part del meu treball.

588Ibídem. 33.

589Ibídem.

Religió i Ètica del discurs

Al llarg d'aquest treball hem intentat veure les dificultats i la diversitat de postures que s'adopten davant de la presència pública de la religió, en les quals sembla que podem establir que la política, com a instrument principal del control i direcció de la voluntat de poder que naix i es desenvolupa en les societats humanes, decidix sobre el paper de totes les institucions socials, definix el contingut de les normes d'obligatori compliment per part de tots els ciutadans i dirigix l'acció en el conjunt de les societats. Però el poder que esgrimix la política té uns límits, el principal és la legitimació de les seues actuacions. La legitimació entesa com la creença en la qual se sustenta el poder polític i que, segons Weber⁵⁹⁰, al llarg de la història ha tingut moltes formes de concreció, des de la pura força, moltes vegades irracional, nascuda de les característiques i qualitats personals dels líders o de l'arrelament de costums i tradicions, fins a altres formes de legitimació més racionals que en les societats democràtiques apunten, segons Rawls, a la Justícia com a principal argument. Per altra banda seguint Aristòtil la legitimació té a veure amb la consecució del bé comú, i la justícia que podem entendre-la com el bé comú principal de qualsevol estat d'homes i dones que volen ser lliures i iguals. En paraules de Cortina "les institucions polítiques cobren legitimitat quan pretenen ser justes, és precisament la pretensió de legitimitat la que les presta autoritat per a obligar"⁵⁹¹ L'estat modern inspirat en les teories polítiques liberals s'ha preocupat des de l'origen per la qüestió de la justícia, sent la *Teoria de la Justícia* de Rawls⁵⁹² el referent de partida en la conformació d'una manera d'actuar en política que pretenga obligar els ciutadans. Parlar de justícia, i en especial la justícia aplicada a la legitimació de la política, és entrar en un camp inabastable per aquesta obra que encara ho és més si entrem en valoracions del que és just. No obstant això, justícia, legitimació i obligació son pilars fonamentals de tot l'entramat d'un estat civil democràtic, encara que els distints estats enfronten aquestes qüestions de manera diferent; la qual cosa ens fa parar l'atenció sobre les diferents disputes que avui es donen entre les distintes posicions polítiques i filosòfiques. Adela Cortina ens posa sobre la pista dels 'tres grans temes de la filosofia pràctica' que en els últims temps han estat al fons del debat i que mantenen, al meu parer gran relació amb aqueixos pilars fonamentals que he anomenat. Els tres temes que segons Cortina estan al fons del debat de la filosofia

590 Weber Max., *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, tomo I, México, 1959, pàg. 170 i ss.

591Cortina, A. *Alianza y contrato Op. cit. 28.*

592Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica de España, 2008.

pràctica són: dissenyar una noció de justícia “apropiada per a les societats amb democràcia liberal”; “La importància de les comunitats concretes en la configuració de la persona” que és en definitiva qui ha de trobar motius per a obligar-se a complir les lleis i les normes de convivència en les societats, i per últim la formació d'un concepte de ciutadania democràtica “que pugui generar en els membres de les societats amb democràcia liberal, legitimades per principis de justícia, també un sentiment de pertinença”⁵⁹³ Tot això amb el rerefons d'unes societats, que com hem volgut presentar al llarg d'aquest treball, pareix que tendeixen a ser, de manera progressiva, més multiculturals, cosmopolites i globalitzades.

No obstant, no podem ser del tot optimistes i pensar que la marxa cap a una societat d'aqueixes característiques, que en els anys noranta del segle XX, després de la caiguda del mur de Berlín, semblava imparable, és un camí lliure d'entrebancs. Conforme creixia l'optimisme d'una societat mundial més justa, aplicada a l'extensió dels drets humans, preocupada per frenar el canvi climàtic i per millorar les condicions de pobresa de gran part de la humanitat, anaven apareixent en paral·lel senyals que desdibuixaven aquell futur prometedor. En efecte, les tensions polítiques en els països emergents, les guerres en diversos llocs del planeta però de manera especial a l'orient pròxim o mitjà segons el punt de mira que adoptem, la crisi política dels països occidentals que s'agregà a partir de la crisi econòmica, el tancament de fronteres dels països rics per a l'emigració provinent dels més pobres, la descomposició gradual de l'estat de benestar i la polarització política cap als extrems de l'arc ideològic que s'ha fet palesa en les últimes eleccions al parlament Europeu; tot això entre altres símptomes, ens avisa que alguna cosa no ha funcionat tan bé com s'esperava.

Sembla que els temors de Habermas, sobre el descarrilament de la Modernitat, són per a prendre'ls seriosament. El primer pas per enfrontar-nos a una construcció social comuna, democràtica i moderna passa necessàriament pel desenvolupament d'una voluntat comuna de convivència, a partir de la qual puguem orientar la nostra acció de manera conseqüent i, per tant, de manera racional. Segons Adela Cortina “ la possibilitat de coordinar racionalment les accions dependrà que es faci a través d'una acció orientada cap a la comprensió, es a dir, una acció comunicativa i no d'una acció orientada cap a l'èxit”⁵⁹⁴ Seguint la mateixa autora descobrim que l'acció a la qual ens referim no ha de ser

593Ibidem 103

594Cortina A. *L'ètica discursiva* 541

“racional – teleològica”, sinó que partint del “*factum* de l'argumentació” i considerant el *telos* del llenguatge dóna pas a la racionalitat habermasiana “de l'acció comunicativa”. Cal disposar els mitjans necessaris per aconseguir els fins que ens hem proposat, però tenint present sempre que les nostres accions tenen conseqüències. La formació de la voluntat col·lectiva no pot pensar que les coses s'han de fer perquè es poden, sense pensar que altres persones podrien estar afectades per la nostra acció, i no solament les que hi viuen al nostre entorn, també les llunyanes i fins i tot les no nascudes. La consideració del futur ha d'estar, des del meu punt de vista, present en les actuacions individuals i també en les col·lectives. Seguint amb Cortina, direm que les accions poden classificar-se en instrumentals “que atenen a regles tècniques d'acció que descansen en el saber científic”, unes accions basades en la raó instrumental, per altra banda amplament criticada per Habermas en la seua T.A.C.; no anem a insistir més en la problemàtica d'una formació de la voluntat basada i explicada des de pressupòsits empírics.

Tenim també les accions estratègiques, basades en el càlcul especulatiu sobre la influència de les nostres accions en la resta de la població, un tipus d'estratègia que ens lliga a la resta dels humans en una espècie de joc de rol on cadascú intenta utilitzar els altres per “aconseguir els fins propis” aquestes dos maneres d'enfocar l'acció racional per aconseguir fins ens deixa un model d'acció orientada per imperatius hipotètics, la qual cosa porta Adela Cortina a preguntar-se si no tenim més remei que assumir que els drets humans i altres normes semblants no deixen de ser “ficcions útils”.

Encara podem distingir, dins de la teoria de l'acció social, altre tipus d'acció; l'acció comunicativa que es postula com a instrument “per a coordinar les activitats teleològiques referides al món, que no es basa en la influència recíproca i l'equilibri d'interessos, sinó en l'enteniment a propòsit de les pretensions de validesa”⁵⁹⁵. En efecte, la construcció filosòfica de l'ètica discursiva és situada per Habermas, com recorda Cortina, en l'etapa sisena del desenvolupament moral de Kohlberg, una etapa orientada a aconseguir principis ètics universals, la qual cosa la connecta de seguida, al meu parer, amb el deontologisme kantian. El discurs en aquestes condicions ha d'evitar qualsevol interès en aconseguir un efecte concret, prèviament prefixat pel parlant. Entraríem ací en la relació entre els efectes il·locucionaris i perlocucionaris dels actes de parla. Els actes il·locucionaris, els quals solament pretenen, a priori, un ús del llenguatge destinat a l'enteniment de les

595Ibidem. 543

proposicions del parlant, sembla que complirien el pressupòsit d'imperatiu categòric, es a dir el parlant proposa perquè considera que ho ha de fer sense esperar, necessàriament, una resposta per part de l'oient, la qual cosa no vol dir que no es done aquesta resposta. No obstant el llenguatge és un instrument pel qual el parlant es dirigeix a algú, la finalitat, per tant, de l'acte de parla és comunicar, sembla que en cas contrari, si no hi haguera al menys un oient, no tindria sentit parlar. Aqueixa finalitat és el que Adela Cortina anomena el “*télos* del llenguatge”, el llenguatge val per a parlar amb algú això ja expressa, encara que pugua semblar poc, un contingut de valor o dit d'una altra manera “un moment axiològic”. Per a comunicar alguna cosa cal utilitzar alguna mena de llenguatge apte per al fet de la comunicació, perquè la finalitat d'aquest és precisament aqueixa i, per tant, necessària; això ens connecta amb alguna mena de deontologia, es a dir per a comunicar cal utilitzar un llenguatge, això és el que podem entendre quan Cortina diu que “el moment deontològic ho és per teleològic”⁵⁹⁶ aquestes són les característiques que per a aquesta autora fan de la raó comunicativa una raó de característiques superiors a la racionalitat instrumental i a la racionalitat estratègica, perquè el fet de la comunicació pot tindre única i exclusivament un fi en si mateix, no respon a finalitats externes. La qual cosa no vol dir que puguem utilitzar el llenguatge amb finalitats instrumentals o estratègiques, però aquests usos no són pròpiament lingüístics.

De tots els actes de parla, sembla que serien els illocucionaris aquells que conservarien amb major puresa les característiques d'una racionalitat inserida en l'acció comunicativa, en efecte, l'única pretensió del parlant és comunicar alguna cosa, que ell dóna per verdadera, a algú; aquest per la seua banda pot contestar amb un si o un no o simplement no contestar, en aquests tres casos s'ha complit l'objectiu “originari” de l'ús del llenguatge què és el de comunicar. Aquest ús originari i pur del llenguatge sol portar afegit a més un ús secundari “derivat i parasitari” l'ús de la comprensió, el voler que l'oient ratifiqui que ha entès la nostra proposició i que l'ha comprés de manera adequada, però això passa perquè “els conceptes de parla i d'enteniment s'interpreten de manera recíproca”.

La pretensió del parlant en aquesta acció, si només vol buscar la comunicació i no pretén una altra cosa diferent, és comunicar alguna cosa que siga vàlida, i, per tant, ha de complir les condicions de la validesa de la parla; en efecte, no tindria sentit que vulga comunicar coses que sap que són falses o que van en contra de la seua consciència o

⁵⁹⁶Ibidem 544

que no usen les regles del llenguatge de manera correcta.

No sempre podem parlar d'uns actes de parla vàlids, en efecte, el parlant pot no haver expressat correctament les seues proposicions o pot fer proposicions que en si no són verdaderes, per altra banda l'oient pot manifestar dubtes o desacords amb les proposicions del parlant. Es donen situacions habituals en la vida diària en les quals són posades en qüestió les pretensions de validesa de les proposicions del parlant, dit d'una altra manera hi ha dos pretensions de validesa de la parla, la veritat i la correcció, que si són posades en dubte “no hi ha més prolongació racional que aquella que sorgeix per via d'un discurs, on el parlant intenta fonamentar de manera argumentada la veritat de les assercions o la correcció de les normes” en aquest punt podríem pensar en un acte perlocucionari en el qual el parlant vol provocar l'efecte de convèncer l'oient, això faria que superarem els límits de la funció de l'acció comunicativa, es a dir, perdríem la referència de l'imperatiu categòric, passant a un altre tipus de racionalitat més estratègica. L'única intenció admissible en el parlant per tal de no desvirtuar l'acció comunicativa ha de ser la de comunicar amb arguments el perquè diu el que ha dit, no per convèncer ningú, sinó com un deure moral cap a si mateix que l'obliga a conduir-se per proposicions vertaderes, es a dir s'obliga a si mateix a descobrir la veritat o la falsedat dels seus pressupòsits. “El discurs es revela, així, com una mena de comunicació que s'allibera de la càrrega de l'acció per eludir les seues coaccions i no permetre que triomfe un altre motiu per al consens que la força del millor argument”⁵⁹⁷. En paraules de Habermas “«cada norma vàlida haurà de satisfer la condició que les conseqüències i efectes secundaris que se seguirien del seu acatament universal per a la satisfacció dels interessos de cada un que (previsiblement) puguen resultar acceptats per tots els afectats i preferits a les conseqüències de les possibles alternatives conegudes”⁵⁹⁸ alternatives a aquest discurs passen, segons Adela Cortina, per trencar la comunicació i mantindre desavinences o recórrer a la manipulació estratègica per tal de forçar un consens que sempre serà fàctic. Caldria ací fer alguns comentaris que poden venir bé als efectes del nostre treball, en primer lloc el desacord no te perquè suposar necessàriament el trencament de la comunicació, els acords sobre el desacord, es a dir veure en què no estem d'acord, i parlar d'aquest amb correcció ens permet mantindre oberta una

597 *Ibidem*. 544

598 J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983 (trad. cast., Península, Barcelona, 1985).pàg. 75, 76 i 103.

comunicació racional. Per altra banda si rebutgem o ocultem els desacords o els relativitzem, per tal de continuar la comunicació, aquesta no serà mai una autèntica acció comunicativa perquè estarà buscant una determinada classe d'efectes. "El discurs és la prolongació racional de les pretensions implícites en els actes de parla", i podríem dir també què és l'instrument necessari del diàleg i la deliberació que porta a un consens que supere el simple "*modus vivendi*". Aquesta manera d'entendre la comunicació supera o amplia, al meu parer, els purs actes de parla i permet a més aplicar la raó comunicativa també al discurs estètic i en certa manera també al discurs religiós que no vulguen ser estratègics, sinó que solament vulguen comunicar experiències en aquests camps. En efecte, el pintor que fa un quadre i el presenta a un públic esta fent, en certa manera, una comunicació davant de la qual, el públic solament pot dir m'agrada, no m'agrada o no dir res, qualsevol discurs afegit solament hauria de presentar arguments que manifesten allò que l'artista ha volgut expressar o comunicar, la tècnica utilitzada, les dificultats superades..., però sempre sense pretendre el judici favorable del públic i molt menys la seua manipulació per a que compren la seua obra. Per part del públic el discurs haurà de limitar-se a manifestar, a més del judici subjectiu del m'agrada o no m'agrada, allò que perceben pels seus sentits i l'impacte emocional que provoca en ells, l'acord o desacord amb les manifestacions de l'artista..., establint-se així entre artista i públic un diàleg que pot ser la base de les valoracions que es puguen fer sobre l'obra. Ací podem veure realitzada la intuïció de molts teòrics de l'art que relacionaven l'Ètica i l'Estètica com dos cares de la mateixa moneda.

També en la comunicació religiosa podem veure algunes analogies que ens permeten detectar diferents nivells de comunicació que poden qualificar-la com autèntica o estratègica. Comentava un professor meu que entre màgia i religió hi havia una mena de progressió, entre aquell que vol manipular la divinitat per a que faça la seua voluntat fins aquell que busca conformar la seua voluntat a la de la divinitat, això ens dóna una escala que recorda bastant al desenvolupament moral de Kohlberg. En una altra part d'aquest treball hem fet una referència a aquesta mena de gradació en la qual una persona és religiosa en tant que aquesta omple les expectatives personals, fins i tot la creença en l'existència de Déu depèn, en alguns nivells, de la manera en què són complides les expectatives personals, fins al grau major on un es sotmet a Déu amb totes les conseqüències, com diu sant Pau "Ja no soc jo qui viu, és Crist qui viu en mi" o en

L'Evangeli podem llegir “ qui vulga guanyar la seua vida la perdrà, però qui la perda per la meua causa la guanyarà per a la vida eterna”. Tots no arribem al màxim nivell de religiositat, de la mateixa manera que no tots arribem al nivell més alt de desenvolupament moral, o al menys no arribem per igual en tots els plànols de la vida, d'ací la frase evangèlica “molts son els cridats i pocs els escollits”. De la mateixa manera que l'ètica discursiva s'inscriu en l'estadi sis, que és el admès en general com a més alt dins del desenvolupament moral, també la religiositat perfecta s'ha de contemplar en el nivell més alt de pertinença a la divinitat o a la transcendència. Això podria semblar una pèrdua d'autonomia i , per tant, de llibertat, no obstant això, aquesta heteronomia és solament aparent, a no ser que considerem que l'home és heterònom perquè necessita de l'aire per a respirar. Déu o la transcendència i fins i tot la pròpia naturalesa limiten l'home, però això no ho contemplem com un entrebanc per a proclamar l'autonomia i la llibertat de la persona. Menys encara la dependència única de Déu que no és un objecte, sinó, evidentment per als creients, causa necessària de tots ells.

La humanitat, segons molts autors, és contingent, podria haver existit o no, però això no impedeix que l'home siga capaç de contemplar-se com lliure i autònom. Per això el nivell més alt de religiositat és on l'home viu deslligat de tota necessitat material o més bé objectual, on l'home s'ha despullat dels seus ídols i viu confiat en mans de la providència, aprenent així a veure, jutjar i estimar el món com ho fa el mateix Déu. Aquest nivell suprem de religiositat supera inclús l'estadi sisè de la moralitat, fins i tot m'atreveria a dir que supera l'última intuïció de Kohlberg en què alguns personatges com ara Gandhi, Martin Luther King i altres, havien arribat a una etapa o estadi número set on apareix un pensament ètic i religiós embolicat per una perspectiva i una vivència còsmica; crec que fins i tot la religiositat perfecta supera aquest nivell set perquè hi ha aspectes de la teoria de Kohlberg que semblen incomplets. En efecte, encara que les investigacions accepten amb bastant unanimitat la teoria de Kohlberg al menys fins al nivell sis, no deixa de ser inquietant la crítica que li fa la seua alumna Carol Gilligan i que ve recollida per Adela Cortina en *Alianza y contrato* quan parla de la complementarietat entre la veu de la justícia i la veu de la compassió⁵⁹⁹. En efecte, Gilligan critica les investigacions psicològiques, al voltant del desenvolupament moral, que venen construint-se des de Freud fins a Kohlberg, perquè les troba massa escorades cap al sexe masculí, fins i tot aquests autors masculins arriben a dir que les dones presenten “una conducta desviada en compte de reconèixer

⁵⁹⁹Cortina A. *Alianza y contrato*, Op.cit. pp.38-41

simplement que és una conducta diferent”⁶⁰⁰. Els crítics de Gilligan, especialment des del moviment feminista no hi estaran d'acord en diferents valoracions morals en funció del sexe, però no és aqueixa, realment, la crítica de Gilligan als seus mestres, sinó la manera en la qual s'han conformat les diferents investigacions, en primer lloc perquè les investigacions havien sigut realitzades sobre una població masculina i en segon lloc perquè la manera de preguntar no permetia descobrir altres aspectes de l'àmbit moral, així al realitzar-se les investigacions sobre col·lectius de dones i demanar respostes argumentades es van veure altres aspectes de la moralitat, que no és que corresponien necessàriament i en exclusiva al col·lectiu femení, sinó que no podien haver sigut descobertes en el col·lectiu masculí. Aquestes investigacions deixen al descobert que no solament l'autonomia i la justícia formen part de la construcció de l'edifici moral, també la compassió i la responsabilitat pels altres, aquests quatre aspectes “són indispensables per abastar la maduresa moral[...]que predomini una o altra en una persona és una qüestió individual més que una característica del sexe en el seu conjunt”⁶⁰¹

Seguint amb el raonament d'Adela Cortina direm que és pronuncien dos veus alhora de l'expressió moral: la veu de la “imparcialitat” i la veu de la “compassió”. Per la primera cal parar l'atenció sobre la justícia igual per a tots, per reclamar allò que és just, per no posar més límits al ser humà que aquells que la naturalesa i ell accepten com a necessaris, mitjançant un pacte del qual ell és protagonista, per a una convivència que respecte els legítims interessos de cadascú; en definitiva una veu que clama pel reconeixement de la persona com a individu portador de drets inalienables, un individu “separat” a aqueixos efectes de la resta d'individus. Per la segona veu es para atenció sobre les apories i limitacions reals amb què la naturalesa o l'esdevenir social carrega de manera desigual sobre els individus, en efecte, de poc servirà, si no es posa remei, que algú reivindique la llibertat de visió per un cec o la igualtat en el desenvolupament social per a un xiquet que naix en entorns familiars empobrits i desestructurats. En aquest sentit considere imprescindible parar l'atenció sobre la novel·la “*els miserables*”, de quina manera Victor Hugo capta ja en el segle XIX la incoherència d'una societat que, buscant la justícia estricta i legal per als individus, no es capaç d'integrar gran quantitat de ciutadans i ciutadanes que malviuen fruit d'una societat que resulta injusta per ser implacable amb els

600 Gilligan C. *La moral y la teoría*, F.C.E. 1985, Mèxic

601 Cortina Adela. *Ética sin moral*. Tecnos. Madrid 1990 cap. 11 “Las virtudes olvidadas en el punto de vista moral”

dèbils. Al llegir aquesta novel·la podem apreciar com el compliment estricte de la justícia nascuda de la política del contracte i cega a les circumstàncies culturals, econòmiques, ambientals..., presenta a l'inspector Javert més com un justicier que com un home just. Per altra banda presenta la compassió, personificada inicialment en Bienvenue Myriel, bisbe de Digne, com un corrent capaç de transformar el cor de les persones, en aquest cas el convicte Jean Valjan, i crear societats més justes, coherents i *felicitants* per als seus ciutadans. La diferència entre aquestes dos perspectives és que la justícia del contracte necessita de la força pública, detinguda per l'Estat, el qual s'alça amb el monopoli del control de la violència per aplicació de mètodes coactius i fins i tot violents. La perspectiva de la compassió per la seua part necessita d'una ciutadania compassiva, la qual cosa entenc que vol dir, que és capaç de renunciar a part o tots els seus drets en favor dels empobrits i necessitats, es a dir una ciutadania d'individus que són capaços de cometre injustícia amb si mateixos en favor d'una societat millor. La dificultat per escoltar aquesta segona veu està en què la compassió no és, i molt menys per la força, sinó que ha de ser fruit d'una societat educada en ella, en la exigible cura de les relacions i en la responsabilitat per l'altre. La compassió ha de ser com un riu que flueix per totes les institucions de l'Estat però sobretot ha de ser cultivada per les institucions socials, la família, l'escola, en definitiva la societat civil en general. Per això cal seguir "contant aquells relats de la santedat de la persona, de la seua dignitat, que és la base de la justícia exigible. Importa, però, seguir contant aquells relats de l'aliança, del mutu reconeixement, que són la base des de la qual es dona a cadascú el que necessita per a tenir vida i tenir-la en abundància"⁶⁰² Com recorda Cortina la veu de la compassió s'escolta poc, la paràbola de l'aliança ha sigut desplaçada per la del contracte, sembla que la força de l'Estat, en últim terme ha de poder donar resposta a totes les necessitats de la ciutadania; recorde ací a un capellà que havia estat uns anys a Cuba que veia en el règim *castrista* una dificultat important, la preocupació de l'estat per la justícia distributiva, especialment de béns i serveis, havia transformant l'estat cubà en un estat provisor, on semblava que totes les coses *felicitants* que el ciutadà rebia solament podria vindre de la política estatal. Moltes vegades des de postures d'esquerra i progressistes es pot sentir una queixa contra les ONGs per estar suplint una tasca que realment hauria de correspondre a l'Estat, una queixa que de vegades sona com una recriminació a les organitzacions socials. Fins i tot la política estatal en els països liberals tendeix en molts

602Ibidem. Pàg. 41.

casos a entrebancar les actuacions d'organitzacions de la societat civil per aplicació cega de les lleis o simplement per no saber que fer quan en una actuació social apareix una actuació compassiva que interromp en la lògica legal. Per exemple, el col·legi oficial d'aparelladors de València va instituir als anys 70 un subsidi de caràcter voluntari, només es dóna en tot Espanya aquest subsidi, que jo sàpia, en aquest col·legi, pel qual els que s'afiliaven es comprometien a aportar una xicoteta quantitat de diners cada vegada que moria un company⁶⁰³, el subsidi servia per ajudar els hereus dels aparelladors que, per les característiques d'aquesta professió, moltes vegades quedaven amb deutes davant de la institució col·legial o dels segurs de responsabilitat civil. El col·legi feia d'intermediari replegant aqueixa contribució voluntària i fent-la arribar íntegrament als hereus, un servei pel qual el col·legi no rebia cap aportació econòmica, fins i tot no deixava de ser una despesa indirecta per haver de destinar els seus treballadors a una tasca addicional. Avui en dia les diferents legislacions fiscals han posat en perill aquesta acció de la societat civil, que per a mi estaria clarament en la línia de la compassió, de tal manera que ni des dels tribunals ni des de la inspecció d'hisenda es posen d'acord sobre la legalitat o el tipus impositiu d'aquesta mesura, la qual cosa pot ficar al col·legi en un problema de responsabilitat fiscal i jurídica que pot llançar per terra una acció de la societat civil que porta molts anys generant solidaritat. Des d'aquesta perspectiva, amb lleis fiscalment "avançades" fruit del més estricte contracte, ens trobem que difícilment hagueren pogut formar-se les mutualitats sindicals, o el manteniment de les caixes de resistència per a fer front a les vagues i d'altres accions que han permés construir les societats modernes. En la mateixa línia quan se senten veus en favor d'aplicar l'IBI a determinades institucions, com ara l'Església catòlica, la qual alimenta, espiritual i materialment, amb el seu discurs gran quantitat d'institucions dedicades a la solidaritat, i que tenen una llarga tradició en la formació i pràctica de la compassió i la solidaritat amb els més desfavorits, hom pensa que la veu del contracte vol fer-se sentir tan forta que tape o millor dit acabe amb la veu de l'aliança. Però no oblidem, tornant *als miserables*, el final que tingué Javert, el suïcidi; una espècie de profecia de Victor Hugo per la qual ens avisa que una societat cega a la diversitat, de problemes i circumstàncies, dels ciutadans i justiciera per l'aplicació estricta i implacable del contracte és una societat abocada al suïcidi.

Però també cal estar avisats d'una compassió exempta de justícia, quan, com ara a Itàlia,

⁶⁰³ En l'actualitat està al voltant d'uns 13 euros per col·legiat una quantitat equivalent a un menú econòmic de dinar de cap de setmana

una processó para en la porta d'un mafiós que ha sigut declarat culpable per la realització d'innombrables delictes, encara que aquest tinga vuitanta anys o estiga delicat, és una manifestació pública de compassió que sembla sospitosa o com a mínim equivocada, no perquè el mafiós, com a persona, no siga digne del sentiment compassiu dels seus conciutadans, fins i tot del perdó dels seus pecats, sinó perquè primer cal compadir i fer justícia a les víctimes. La frase de Concepción Arenal “*odia el delito y compadécete del delincuente*” que no deixa de ser la versió laica de: “odia el pecat i apiadat del pecador” i que forma part d'aquella dicotomia cristiana que hem vist referida, en una altra part d'aquest treball, en F. Eiximenis, per la qual la compassió necessària, fins i tot cap aquell que puga fer-te mal, no pot deixar de banda la imperiosa necessitat de realitzar la justícia; en aquest sentit, les víctimes del terrorisme o de qualsevol mena d'abús o opressió, tenen dret al menys a una reparació material i moral per part dels seus victimaris. Però al remat ha de ser el perdó i la compassió els que han de posar “*cordura*” en una societat que vol tindre expectatives de futur.

No podem entendre tampoc que la justícia siga una derivada inherent en exclusiva al contracte ni que la compassió ho siga de l'aliança, perquè un contracte sense compassió és un contracte justicier que al final millora les condicions de partida d'aquells que tenen una millor posició, mentre que una aliança sense justícia no deixa de ser un voluntarisme psicològic, un “*bonisme*” immobiliista que no permet la transformació social i que solament servix per al manteniment del “*estatus quo*”. En definitiva, justícia i compassió són dos virtuts morals, necessàries en la construcció dels estats democràtics i que troben en les religions en general i en particular en les religions cristianes un sol nutrici i unes pràctiques educatives que afavoreixen el seu desenvolupament.

Tornem a l'ètica discursiva sense oblidar la necessitat del manteniment d'un nivell moral del parlant que estiga d'acord amb l'estadi de desenvolupament moral en el qual es col·locada aquesta pels seus promotors, de tal manera que darrere de la validesa formal dels actes de parla s'ha de donar en el parlant una disposició cap a la justícia i la compassió que facen del discurs un acte racional no exempt de “*cordura*”, es a dir el discurs ha de gaudir del que Adela Cortina anomena racionalitat cordial. Tornarem més endavant sobre aquesta qüestió, ara anem a centrar-nos en les condicions de validesa de la parla, que segons els seus promotors i dit de diferents maneres han de ser: la intel·ligibilitat del discurs⁶⁰⁴, la veritat de les proposicions, la veracitat del parlant i la

604 Aquesta característica l'he vista traduïda de deferent manera, per exemple Apel parla de pretensions i

correcció normativa, quatre aspectes als quals hem de tendir, hem de pretendre, si és que volem tindre una autèntica comunicació. Pretenc alhora puntualitzar els acords o millor dit els punts conflictius d'acord i desacord entre unes condicions de validesa vistes des de la concepció pragmatista de l'ètica del discurs i el que poden donar-se entre la comprensió de la validesa de parla des del discurs religiós. No puc en aquest punt tindre present totes les religions però acceptaré en aquest cas la intuïció del Papa Benet XVI d'acceptar la mediació catòlica entre el món de la raó i el de la fe, encara que siga pels innegables esforços i la insistència que aquesta religió ha fet des del principi en establir la necessitat imprescindible de relacionar fe i raó com dos maneres vàlides i gairebé complementàries de conèixer, sempre i quan aquestes es mantinguen dins dels seus límits i característiques. Pretenc, per tant, marcar l'àmbit de joc en la validesa del discurs des de la raó comunicativa i veure els punts conflictius o complementaris des de la raó religiosa o des de la raó inspirada en la fe.

Al meu parer, trobe una primera diferència de matís entre l'objectiu de la comunicació secular i la comunicació religiosa. En efecte, de manera aparent els actes de parla, tal com són entesos en l'ètica discursiva, no presenten *a priori* més finalitat que entendre com és el procés comunicatiu basat en actes de parla que siguen vàlids; actes de parla que adopten la forma de discursos individuals que solament pretenen proposar un argument millor als existents alhora d'enfrontar un assumpte que afecta una comunitat formada per un mínim de dos persones. No és pretén en cap moment provocar un efecte determinat en l'oient. La responsabilitat i el límit de qui participa en un procés comunicatiu ha de ser manifestar allò que la seua raó li mostra com a vertader i que té a veure amb un assumpte concret que afecta la comunitat de parlants. La necessitat de participar en el discurs, per tant, està en funció de l'interès que es tinga en aqueix assumpte i el valor de la participació és el valor del seu argument. La comunicació religiosa presenta paral·lelismes i diferència amb l'anterior, en primer lloc el motiu de la comunicació, allò que fa que algú es posicione com a parlant, és un deure moral amb Déu "jo considere com el principal deure de la meua vida amb Déu esforçar-me perquè la meua llengua i tots els meus sentits parlen d'Ell"⁶⁰⁵Aquesta frase mostra un imperatiu que,

en aquesta, de manera més concreta, de pretensió de sentit o *comprensibilidad*. Podem entendre, però, que la intel·ligibilitat del discurs correspon a la manifestació del sentit, la coherència, l'interès de fer-se comprensible a la comunitat a la qual es dirigeix.

⁶⁰⁵Tomàs de Aquino *Summa contra los gentiles* libro primero capítulo II, parrafo 2 citant una frase de sant Hilari

a diferència del categòric, no s'enuncia com una obligació personal “en si”, al menys de manera directa, sinó que és un deure amb Déu; no obstant això, si entenem que una persona religiosa és aquella que aspira a situar-se en Déu, a fer que Déu siga motor, guia i manera d'entendre i veure el món. Podem dir que el deure amb Déu de manera indirecta és el principal deure amb mi mateix i , per tant, no hi hauria pèrdua d'autonomia, al contrari és un medi per al creixement personal en la consecució de les aspiracions del parlant, atès que, si hem de fer cas Kant, el compliment dels deures amb si mateix és la principal característica de la moral de l'individu. El discurs adquireix ací un caràcter il·locucionari, atès que no pretén cap efecte concret, ni solament necessitaria d'un oient racional, recordem com sant Francesc es dirigia als animals, tota la naturalesa és interlocutor vàlid per al creient, fins i tot el mateix Déu ho és, per això el creient mai està sol, això dóna un aire d'universalitat, sinó al deure, si al possible auditori. En conseqüència el parlant, religiós, en aquest cas no és un subjecte de la filosofia , no és un constructe filosòfic, que com diu Adela Cortina “ produeix *zombis*, més que éssers humans de carn i os”⁶⁰⁶, sinó una persona concreta, individual, que tendeix a fondre's en un col·lectiu, fins i tot amb tota la creació per l'acció de la unió comuna amb Déu. Dit a la manera de sant Tomàs d'Aquino el fi de l'home, com el de tota la creació, és el propi Déu, perquè d'Ell hem eixit i a Ell tornem.

L'intel·ligibilitat del discurs

Per a suposar que un discurs siga intel·ligible cal pensar que està dotat de racionalitat, que en el nostre cas ha de ser necessàriament una racionalitat comunicativa. Però també que la comunitat a la qual et dirigeixes i en la qual estàs immers, la comunitat de parlants, on es donen els processos comunicatius, està dotada de la mateixa racionalitat que el permet captar, no tant el coneixement del discurs sinó el seu sentit. Una comunitat que en principi trobarem, per analogia, semblant a una comunitat de científics, dins de la qual es tenen les possibilitats de comunicar en el mateix llenguatge , utilitzant els mateixos símbols i , per tant, poden construir un coneixement comú a partir d'un nombre indeterminat d'individus, moltes vegades desconeguts uns d'altres, sense necessitat de presència física en cada moment. El coneixement que d'aquesta comunitat va formant-se és vàlid però fal·lible; en efecte, el coneixement científic està constantment en evolució,

606 Cortina, A. *Ética de la razón cordial*, Op. cit. pàg.122.

noves investigacions poden mostrar els errors de proposicions anteriors, la qual cosa no invalida el mètode i el sentit amb que aquelles foren realitzades. Aquesta analogia ens porta a trobar-nos directament amb els treballs de Ch. S. Peirce i considerar així que “les condicions de possibilitat i validesa del coneixement científic [tal com són considerats per Kant] han de sofrir una profunda metamorfosi i plantejar-se com una pregunta per la possibilitat d'un acord intersubjectiu sobre el sentit i la veritat dels enuncisats [...] La crítica del coneixement ha de transformar-se en crítica del sentit, entesa com anàlisi dels signes. En síntesi, la lògica transcendental de la consciència és veu obligada a transformar-se en pragmàtica transcendental del llenguatge”⁶⁰⁷ El que interessa, per tal de validar el discurs, és validar el procediment; la qual cosa ens obliga, en primer lloc, a preguntar-nos si estem buscant o donant resposta a proposicions amb sentit, les qüestions a tindre en compte són d'aquesta mena, té sentit el que dic? En quin sentit ho dic? Allò que dic es vertader o pot ser verificable?, en definitiva, cal analitzar el sentit.

Apel replega de Peirce tres conseqüències d'aquesta crítica: Tot coneixement necessita del signe per a la seua transmissió i creixement, el coneixement és un procés de descobrir allò que encara no es coneix, no podem parlar de coses que no puguen ser conegudes, si la cosa és real es podrà conèixer, és un problema de mètode i de temps; per últim el coneixement és conegut per subjectes reals que interpreten els signes. “La crítica del sentit exigeix, doncs, un món real captat per un intèrpret real”⁶⁰⁸ jo afegiria a més que necessita d'un vehicle també real. L'intèrpret real no pot ser, com capta molt bé Cortina, un individu finit, sinó una comunitat d'interpretació capaç de cuidar-se del manteniment d'aqueix coneixement, mantenint els signes, actualitzant-los, transmetent-los i sent conscients que aquest coneixement sempre és imperfecte i , per tant, cal esbrinar els camins de perfecció.

Les religions conformen també comunitats d'interpretació i comunicació, que conscients de la finitud dels participants intenten mantindre viu el sentit del coneixement del qual són depositaries, un coneixement que parteix de la paraula o el fet - el signe - fundant que dóna sentit a tota l'existència de la comunitat . El coneixement de la veritat és sempre considerat com un camí, un procés, així sant Joan Pau II escrivia en *Fides et ratio* “Tant en Orient com en Occident és possible distingir un camí que, al llarg dels segles, ha portat

607 Cortina, Adela, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1988, pàg. 72.

608Ibidem. 73.

la humanitat a trobar-se progressivament amb la veritat i a confrontar-se amb ella”⁶⁰⁹ Es pot veure en aquest primer punt de l'encíclica la universalitat i la transcendència del coneixement que abasta tota la humanitat, el coneixement que prové de diferents tradicions, de diferents cultures, va conformant les diferents societats segons el perfeccionament del coneixement de la veritat perquè, seguirà dient el Papa filòsof , “l'home quan més coneix la realitat i el món i més es coneix a si mateix en la seua unitat, li resulta més urgent l'interrogant sobre el sentit de les coses i sobre la seua pròpia existència” Entenc jo que l'home no persegueix la veritat per ella mateixa, ni solament li interessa endinsar-se en el coneixement dels fenòmens o dels noúmens, sinó que el que li resulta urgent és esbrinar “el sentit”. Si és de veres, com diu Aristòtil i cita també aquest Papa, que l'home comença a filosofar impressionat per les meravelles del cosmos, podem dir que també en paral·lel li assalten dubtes existencials que l'inquieten i als quals necessita donar resposta. “Són qüestions que tenen un origen comú en la necessitat de sentit que des de sempre apressa el cor de l'home: de la resposta que done a tals preguntes, en efecte, depèn l'orientació que es done a l'existència”⁶¹⁰ Es a dir de les respostes que es donen a les preguntes sobre el sentit de l'existència i que siguin assumides per una comunitat concreta va a dependre l'organització social i , per tant, les normes morals i fins i tot les orientacions polítiques.

La pretensió d'intel·ligibilitat del discurs porta aparellat l'ús dels signes que tenen o adquirixen significat per una comunitat d'interpretació, siga científica, religiosa, cultural... Però com molt ve assenyala Cortina, en l'ètica discursiva, la comunitat és una comunitat de parlants, tots els afectats per una determinada qüestió són els destinataris del discurs, la qual cosa obri el camí a la comprensió d'una transcendental comunitat ideal de comunicació que alguns han vist com la successora de la idea del regne kantian dels fins o del cristià Regne de Déu; una “comunitat ideal de comunicació o parla”, que davant de les qüestions existencials adopta la forma de la humanitat sencera. Tal i com jo ho veig, la humanitat té dos camins: el de la destrucció per ignorància i despreocupació d'aquelles qüestions que li afecten i la constitueixen com a tal o el de marxar cap a la convergència universal de totes les comunitats d'interpretació en el descobriment d'unes respostes que es presenten cada vegada més perfectes. Per això, la desaparició d'una d'aquestes comunitats, sense que els seus coneixements, o dit a la manera de Habermas, sense els

609Joan Pau II, carta encíclica *Fides et ratio*, 14-9-1998. 1.1

610Ibidem 1.2

seus continguts semàntics hagen sigut absorbits per una altra comunitat suposa una pèrdua que podria ser irremplaçable en la construcció d'un coneixement, i, per tant, d'una ètica, que pretenga ser universal. Per això podem entendre l'interès de Habermas en la religió, i el lament per la pèrdua de contingut que ha ocorregut i fins i tot pot ocórrer cada vegada que, com a conseqüència del procés de desencantament del món i el desenvolupament de la Modernitat, es produísca la desaparició d'una religió, jo afegiria per extensió, el lament per la desaparició de moltes cultures i civilitzacions que tal vegada tingueren alguna cosa que dir al voltant de les veritats últimes.

Aquesta postura, no obstant això, no cal confondre-la amb el relativisme, rebutjat tant per Habermas com per moltes religions, especialment la catòlica. En efecte, si considerem que en totes les comunitats de comunicació la veritat de les proposicions i de les actuacions no és perfecta, cal suposar que alguna cosa no es correcta, ja siga per error en el procés o per desconeixement, per això la proposició relativista d'assignar igual valor a totes les proposicions de totes les comunitats de comunicació, interpretació o investigació, manca de sentit. Caldrà esforçar-se en aconseguir un sistema "sìgnic" que permeta la convergència de les distintes comunitats en una mateixa comunitat d'interpretació, de tal manera que una vegada replegats tots els continguts semàntics veraders aparega una nova comunitat més ampla. Mentrimentres, les diferents comunitats han d'esforçar-se per mantindre obert el procés de manteniment i reflexió sobre la veritat tal i com li és presentada. Una actitud de servei que L'Església catòlica, i pense que la resta de religions, està disposada a mantindre. Així Joan Pau II presenta com un dels "serveis que l'església ha d'oferir [cal observar ací el deure com un imperatiu categòric] a la humanitat [...] d'una manera molt particular: 'la diaconia de la veritat'⁶¹¹ i continua explicant, el que jo entenc que és una prevenció cap al relativisme, que aquesta missió fa a la "comunitat creient partícip de l'esforç comú que fa la humanitat per abastar la veritat" és a dir es posa en aquest punt al mateix nivell de totes aquelles comunitats que caminen cap a la convergència en aquella comunitat ideal de comunicació i per altra banda "s'obliga a responsabilitzar-se de l'anunci de les certeses adquirides", de nou apareix la forma de l'imperatiu categòric, totes les comunitats de comunicació han d'estar disposades a posar a l'abast de tots els implicats els descobriments i les certeses i per últim es presenta amb la humilitat d'aquell que sap que la veritat abastada és imperfecta així diu "inclús des de la consciència que tota veritat abastada es solament una etapa cap

611 *Fides et ratio* 2.1

aquella veritat total...”

La pretensió de veritat

Què és la Veritat? Una qüestió antiga, la resposta d'un Pilat escèptic a Jesús? No hi ha una resposta clara per aquesta qüestió. Podem observar al llarg de la història diferents teories sobre la veritat. Adela Cortina és categòrica “No existeixen la Veritat i la Justícia com a substantius ni tampoc com a persones sinó com adjectius qualificatius (verdaderes, justes) de certes proposicions i normes. I per descobrir en quins casos resulta adequat emprar aquests adjectius les persones necessitem entrar en un procés de diàleg”⁶¹² Aquesta declaració ens posa sobre la pista de quina és la matèria sobre la qual la comunitat de comunicació ha de tractar, als efectes que ens ocupa; la veritat de les proposicions i la justícia de les normes, una dualitat que ens connecta amb les dues vessants de la raó, la teòrica i la pràctica. El diàleg que es pugui donar entre els diferents discursos tindrà per objecte esbrinar quines proposicions són verdaderes i, en conseqüència, què normes cal establir en justícia. Per tant la veritat que ací se'ns proposa és la que resulta d'un procés de diàleg en el qual s'arriba a un consens. Tornem a trobar-nos amb Peirce i la seua teoria de la veritat entesa com a consens. Cortina descriu així aquesta teoria consensual de la veritat en la qual “un predicat pot atribuir-se a un objecte si, i només si, qualsevol altre que poguera dialogar amb mi poguera atribuir el mateix predicat al mateix objecte. D'ací que la condició de veritat d'un enunciat consisteix en el consentiment potencial de tots els dialogants potencials, es a dir, en l'expectativa d'abastar un consens racional”⁶¹³ La qual cosa vol dir que la veritat és una qualitat que cal descobrir-la entre tots però no que siga fruit del consens i molt menys fruit del joc de les majories. En efecte, si anem a l'exemple de la comunitat de científics de Peirce, encara que tots estigueren d'acord en el compliment de la llei de la gravetat, aquesta proposició no seria verdadera per l'acord sinó per la coincidència dels resultats de les distintes investigacions, les coses no cauran cap a munt per molt que els científics arriben a acordar que la terra llança fora de si els objectes que hi es disposen sobre ella. Per tant la veritat d'una proposició no dependrà d'un consens sinó de les propietats formals d'un discurs investigades per la lògica del discurs [segons la qual tan sol ha de vèncer] la força

612 Cortina A. *Ética de la razón cordial* Op.cit. pàg. 161

613 Cortina A, “La Ètica discursiva” en Camps, Victoria, (ed.) *Historia de la Ètica (Vol. III)*, Crítica, Barcelona, 1989, Pàg. 545.

del millor argument”⁶¹⁴

La veritat així contemplada partix del convenciment que tota qüestió té una resposta verdadera la qual anem descobrint històricament a través del diàleg “Hi ha, doncs, per a cada qüestió una resposta verdadera, una conclusió final cap a la qual gravita constantment l'opinió de cada home...”⁶¹⁵ Dit d'una altra manera podem entendre que en totes les opinions humanes hi ha alguna cosa que és veritat, però el que passa és que aquesta veritat és imperfecta i correspon a la tasca històrica d'un diàleg el polir-la. Ací trobem una clara connexió amb el pensament de sant Pau “ara veiem en un espill, en enigma. Aleshores veurem cara a cara. Ara conec de manera parcial, però aleshores coneixeré com soc conegut”(1 Co 13,12)⁶¹⁶

La teoria consensual de la veritat no pretén ser l'element de judici que definisca quan una cosa és o no verdadera, “no es tracta d'una teoria criterial de la veritat” però si, segons Habermas, ens dóna una “explicació del significat de veritat”. En efecte, la veritat significa que en el procés dialògic, si els actes de parla són vàlids, és la convergència universal dels predicats la que defineix, dins del món, el que és verdader. Per altra banda el criteri serà la validesa del procés de recerca de les convergències universals dels predicats, que és un procés que ens apareix amb una fi asimptòtica amb la veritat absoluta, si és que aquesta existeix, donada la finitud previsible de la vida intel·ligent en el món. Aquesta explicació del significat de veritat no deixa de ser també una aproximació al criteri de veritat, per això Adela Cortina observa que aquesta explicació “soscava la diferència entre criteri i significat [perquè ambdós] convenen en afirmar que el consens aconseguit en una situació ideal és similar a una idea regulativa, en tant que orienta els consensos fàctics i permet criticar-los”⁶¹⁷.

Advertirà Cortina no obstant això, que aquest procés no és solament una idea regulativa sinó que a més suposa “el punt més alt de la reflexió transcendental” ; per a Kant, aquest punt era la coincidència en el coneixement de l'individu entre “la consciència de l'objecte i l'autoconsciència” en un procés que no supera encara el solipsisme cartesià del coneixement, però que des de l'ètica discursiva queda superat per l'autoconsciència d'un nosaltres transcendental, es a dir la manera en la qual tots els possibles implicats en el

614Ibidem.

615Peirce, Charles, S. , *El hombre, un signo : (el pragmatismo de Peirce)* José Vericat (traducció, introducció i notes) Barcelona, Crítica, 1988, pàg. 57-58.

616 *Fides et ratio* I-2.1

617Cortina A. en *Historia de la Ética*, Op. Cit. 545.

procés poden entendre que “el jo pense” o “jo actue” es transforma en un nosaltres pensem o un nosaltres actuem.

En el significat de veritat, així definit, podem trobar grans discrepàncies amb les religions, en especial amb les religions revelades. Vaig a intentar veure ací els possibles punts de connexió i discrepàncies utilitzant les reflexions filosòfiques i exhortacions que és donen en els últims temps dins de l'Església catòlica, per això vaig a entretindrem en considerar les motivacions per a la recerca de la veritat, l'objecte a buscar i el procés o manera en la qual cal recórrer el camí cap a l'obtenció d'allò verdader.

Plató, en el diàleg *Laques*, posà en boca de Socrates la necessitat de recerca de la veritat com una activitat imprescindible per al ser humà, una activitat que s'escomet en grup, “anem junts a buscar el millor mestre...”, tot allò estava motivat per la necessitat d'educar i per a la qual cosa cal saber actuar correctament, virtuosament, en la vida. Una espècie d'imperatiu categòric que ens mena en cada moment a actuar amb un coneixement verdader. Des del pensament cristià, Joan Pau II ens recorda, en l'encíclica “*veritatis splendor*” la frase de Jesucrist “la veritat us farà lliures” sembla, per tant, que la llibertat i l'autonomia van necessàriament lligades a una acció humana basada en la veritat, en la recerca d'allò que és vertader o no. Una recerca que no pot ser individual sinó col·lectiva. En la mateixa encíclica es diu que “cap home pot eludir les preguntes fonamentals: què he de fer?, com puc discernir el bé del mal? La resposta és possible només gràcies a l'esplendor de la veritat que brilla en el més íntim de l'esperit humà.”⁶¹⁸

No podem defugir, com a éssers humans, el coneixement de la veritat de les coses.

La veritat que les religions busquen és aquella que pot respondre a les grans qüestions de l'home, així en l'encíclica *fides et ratio* se'ns diu que en totes les cultures i religions i al llarg de la història de l'existència humana apareixen unes qüestions constants “ Qui soc? D'on vinc i on vaig? Perquè existeix el mal? Què hi ha després d'aquesta vida?”⁶¹⁹ Podríem dir que aquestes veritats existencials estan, o haurien d'estar, a l'origen i a la fi de totes les qüestions que puguen ser plantejades pels homes. Però totes les qüestions, totes les veritats a buscar no tenen la mateixa càrrega dramàtica per a l'existència, podem dir segons l'encíclica que hi ha diverses formes de veritat “ les més nombroses són aquelles que es recolzen sobre evidències immediates o confirmades experimentalment [...]En altre nivell es troben les veritats de caràcter filosòfic [per últim tenim] les veritats

618Joan Pau II, Carta encíclica *Veritatis splendor* Introducció 2-1

619 *Fides et ratio* I, 1.2

religioses”⁶²⁰ tres formes de veritat que corresponen a diferents formes de racionalitat que permeten conèixer aqueixes veritats. Podem dir que hi ha un cognitivisme ètic que ens permet valorar el grau de veritat, o la validesa de les distintes proposicions; segons Cortina el cognitivisme ètic a la llum de l'Ètica discursiva ens revela diferents tipus de racionalitat: la racionalitat instrumental, la racionalitat estratègica, “una racionalitat consensual – comunicativa i una racionalitat discursiva. A aquesta cabria afegir la racionalitat lògic-matemàtica i preguntar quina mena de racionalitat competeix a la filosofia [...]les determinacions de la racionalitat filosòfica seran la reflexivitat transcendental i la subjeccions a les regles del discurs argumentatiu”⁶²¹. Podem posar en comunicació les dos classificacions, veritat – racionalitat, podem veure que en l'encíclica no és planteja, en principi, la racionalitat que està al darrere de les distintes classes de veritats, solament es parla de diferents formes que adopta la veritat, no obstant això, podem entendre entre línies que hi ha unes veritats que són “pròpies de la vida diària i de la investigació científica” les quals intuïm que han d'estar suportades per la racionalitat consensual – comunicativa i la lògic – matemàtica la primera ens orientaria cap als objectes de la raó pràctica, mentre les segones tindrien més aplicació en l'obtenció de les veritats en l'àmbit de la ciència. La dificultat la tindrem alhora de preguntar per la racionalitat que competeix a la filosofia i que des de l'Ètica discursiva estan adjudicades a unes regles argumentatives, les quals requereixen, des del meu punt de vista, d'una preparació, una especialització en els participants que impedirien en la pràctica una participació simètrica en la reflexió. Per altra banda l'encíclica no limita el camí per aquesta classe de veritats filosòfiques al filòsof de professió, al contrari es postula que “cada home[...]posseeix concepcions filosòfiques pròpies per les quals orienta la seua vida. D'una manera o altra, es forma una visió global i una resposta sobre el sentit de la pròpia existència. Amb aquesta llum interpreta les vicissituds personals i regula el seu comportament. És ací on caldria plantejar-se les relacions entre les veritats filosòfic – religioses i la veritat revelada en Jesucrist”⁶²². Des d'un punt de vista més plurireligiós sembla que es proposa en aquesta forma de veritat aquella que es pregunta per la relació de cadascú amb la transcendència en un procés que al final sembla individual i que va molt lligada al procés de “creixement personal” un procés que per una altra banda es fruit d'una relació

620 *Fides et ratio* 30. III, 30.1

621 Cortina A. en *Historia de la Ética* Op. cit. 545-546

622 *Fides et ratio* III, 30.2

intersubjectiva amb la comunitat humana més pròxima. En la formació d'aquesta mena de veritats moltes decisions són preses en base a creences per això es diu que “en la vida d'un home les veritats simplement cregudes són molt més nombroses que les adquirides mitjançant la constatació personal”. Clar que no podem acceptar que les veritats filosòfiques siguin fruit d'una reflexió en la qual no estiga sempre, en el punt de mira, la veritat, la comprovació o el consens racional però l'encíclica el que constata és una característica, que podríem assenyalar com a transcendental, perquè suposa la manera en la qual la persona, el subjecte real, es desenvolupa en la vida, així l'home real es aquell ser “que busca la veritat[i] també aquell que viu de creences”⁶²³ També Peirce considera que en la mera opinió ja existeix veritat, tan sol que amagada darrere d'adherències subjectives i culturals diverses i que en un procés dialògic es pot arribar a la seua perfecció. Moltes persones orienten la seua vida per creences i si hem de fer cas dels psicòlegs, els publicistes i altres persones que estudien el comportament individual i col·lectiu, la conducta esperada d'un individu depèn en gran part de les seues creences i de la valoració que faça de cadascuna d'elles. Per això pense que en un procés dialògic de recerca de la veritat que és moga per la força del millor argument no pot rebutjar, desqualificar, les creences sense més, aquestes podrien entrar en el diàleg amb pretensió de validesa: proposant-se en un llenguatge assequible per a la comunitat real de comunicació, presentant-se com a vertaderes mentre un millor argument no les perfeccionara, recolzades en la veracitat del parlant i seguint les normes de correcció d'aquesta comunitat de comunicació. En efecte, el parlant que publicita dins d'una comunitat una creença com argument ha d'estar disposat a fer-se entendre per la comunitat de comunicació i regir les seues passes pel millor argument. Recordem ací que el millor argument no pot ser fruit d'un consens fàctic i , per tant, no és el millor argument aquell que segueix la regla de les majories, el millor argument serà aquell en el qual tots els participants hi estiguen d'acord.

El problema apareix quan en el discurs es presenta una creença de caràcter religiós, una creença que és justificada per la fe, es a dir per la fidelitat a una experiència teofànica rebuda, la qual el parlant sent l'obligació de protegir, transmetre amb puresa i publicar, alhora que marca el criteri de judici i justícia de les seues actuacions en la vida. Benet XVI, d'una manera molt senzilla, va contestar en una entrevista a una qüestió, sobre el diàleg interreligiós, que li demanava si no es podrien posar d'acord els cristians i

623 *Ibidem* 31

consensuar encara que fóra de manera fàctica una única doctrina; a la qual cosa el Papa contestà que “la fe no és negociable”. Clar, si això és així, es realment impossible que una veritat de fe religiosa pugui entrar, *a priori*, en un discurs racional com el que estem estudiant. Però no sempre podem atendre les qüestions declaratives, hem d'anar més lluny en la interpretació del que hi ha darrere d'elles. Jesús Conill parlant de Habermas diu “ però, (com en altres ocasions) no s'ha de fer cas només del que Habermas diu, sinó fixar-se en el que fa en el seu quefer filosòfic”⁶²⁴ La sensibilitat hermenèutica del professor Conill ens posa sobre la pista de la manera d'actuar com a font de comunicació i part important del discurs, la qual cosa, des del meu punt de vista, té a veure molt amb la veracitat, la tercera pretensió de validesa de la parla.

En aquest actuar de l'església, vaig a proposar d'observar la declaració conjunta del Papa Francesc i del Patriarca ecumènic Bartomeu I⁶²⁵ Al llegir aquest document, a mi m'ha semblat que la redacció descriu un procés molt paregut al que es podria descriure des de l'ètica del discurs, la qual cosa és contrària a l'aparent negativa a la negociació del Papa Benet XVI. En efecte, en el document al qual em referisc es veu com dos comunitats de comunicació, en aquest cas l'Església catòlica i l'Església ortodoxa, les dos que es consideren a si mateix com les guardianes de les estrictes veritats de la fe, poden entaular un diàleg profund que a més ha anat produint un fruit abundant en l'aproximació doctrinal i ètica d'aquestes dos esglésies. El primer pas per aquest encontre va ser el reconeixement contrafàctic, diferit a un futur encontre en la construcció del Regne de Déu, de les dos comunitats com a dialogants amb iguals drets, per a la qual cosa es recorda que feia 50 anys que havia sigut treta “de la memòria i de la ment de les Esglésies les sentències de mútua excomunió de 1054”. El següent pas va ser “ decisió presa pel Papa Joan Pau II i el Patriarca Dimítrios, de felicitat memòria, d'iniciar un diàleg teològic sobre la veritat entre catòlics i ortodoxos “, el diàleg, per tant, si que és possible, per això ha calgut el reconeixement mutu de les diferents tradicions, sense deixar de ser conscients d'allò que les separa, però també reforçant allò que les uneix; en definitiva hi ha veritats de fe, creences, que separen i altres que uneixen, el camí és ficar entre parèntesi allò que separa i continuar el camí cap a la comunió plena, que jo veig semblant a dir la

624Conill, Jesús, Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en Habermas, en *Pensamiento*, vol.63, 2007, nº 238, pàg. 571-581.

625*Declaració conjunta del sant pare Francesc i del patriarca ecumènic Bartomeu I amb motiu del pelegrinatge a terra santa en ocasió del 50 aniversari de la trobada a Jerusalem entre el papa Pau VI i el patriarca Atenàgores (24-26 de maig de 2014) Delegació apostòlica de Jerusalem Diumenge 25 de maig de 2014*

construcció de la comunitat ideal de comunicació, aprofundint en els acords. Però aquest diàleg no compliria encara les pretensions de veritat, perquè es reconeix que n'hi ha un desacord que està posat entre parèntesi. Aquest desacord podria ser interpretat com un consens fàctic, no obstant això, les religions tenen un recurs per no arraconar, del tot, allò que causa desacord. En efecte, la declaració reconeix que no estan encara en la comunió plena però no ho deixen estar, així diu la declaració “Com a cristians, estem cridats a preparar-nos per rebre aquest do de la comunió eucarística, com ens ensenya sant Ireneu de Lió [...] mitjançant la confessió de l'única fe, l'oració constant, la conversió interior, la vida nova i el diàleg frater”. No pretenc seguir molt més amb aquest exemple, però no puc deixar de veure una gran similitud entre la manera en la qual les esglésies cristianes es dirigeixen cap a la constitució d'una única comunitat i com des de l'ètica de discurs es predica del procés de construcció de la comunitat ideal de comunicació. Fins i tot, el procés engegat fa cinquanta anys reforçaria la creença de l'ètica discursiva que el procés de construcció de la comunitat ideal ja està produint fruits, reforçant així la idea de l'anticipació contrafàctica d'aquesta comunitat ideal. En efecte, en el document es llança la mirada enrere, així en el punt 5 de la declaració es reconeixen uns deures, unes actituds i unes veritats d'indole pràctica que ja són comunes a les dos comunitats⁶²⁶ en definitiva en cinquanta anys s'ha pogut avançar en definicions de postures iguals en orientacions per a l'àmbit pràctic, que en anys pretèrits haguera segut impossible d'arribar.

Per tant, si que poden entrar les veritats de fe en el discurs racional; però no va desencaminat Habermas al demanar un esforç, que no sempre podrà ser fructífer, en la traducció a un llenguatge accessible a tota la comunitat de comunicació real, perquè com adverteix sant Tomàs d'Aquino en la comunicació entre gent diversa es donen dos possibilitats: la primera és la diferència en les possibilitats de comunicació de tots aquells que participen “ La graduació dels enteniments mostra fàcilment aquesta mateixa doctrina. Entre dos persones, una de les quals penetra més íntimament que l'altra en la veritat d'un ser, aquella l'enteniment de la qual és més intensa capta facetes que l'altra no pot aprehendre”⁶²⁷ La segona és el desconeixement mutu que es dona dins d'una comunitat

626 (5) I, mentre ens trobem encara en camí cap a la plena comunió, tenim ja el deure de donar testimoni comú de l'amor de Déu al seu poble col·laborant en el nostre servei a la humanitat, especialment en la defensa de la dignitat de la persona humana, en cada estadi de la seva vida, i de la santedat de la família basada en el matrimoni, en la promoció de la pau i el bé comú i en la resposta davant el sofriment que continua afligint el nostre món. Reconeixem que la fam, la pobresa, l'analfabetisme, la injusta distribució dels recursos són un desafiament constant. És el nostre deure intentar construir junts una societat justa i humana en què ningú se senti exclòs o marginat

627D'Aquino, Tomàs, *Summa contra gentiles*, Libro primero, Capítulo III, parrafo 4.

plural que impedeix de fet l'ús de les pròpies creences per a fonamentar els arguments, així l'aquinat ens dirà “ És difícil, per altra banda, procedir en particular contra cada un dels errors [avui podríem dir que hi ha una impossibilitat material per a un home de poder rebatre tots els arguments d'allò que li competeix en la vida, o que forme part d'un procés de comunicació], per dos raons: en primer lloc, les afirmacions [...] dels que erraren no ens són detalladament conegudes de modo que puguem traure raons de les seues pròpies paraules per a la seua refutació. [l'excés de qüestions obertes, l'excés de comunicació i informació pot ser un entrebanc en la formació d'arguments o en la participació en la seua formació]. En segon lloc, porque alguns [...] no convenen amb nosaltres a admetre l'autoritat d'alguna part de la Sagrada Escripura, per la que pogueren ser convençuts [...] Hem de recórrer, per tant, a la raó natural, que tots es veuen obligats a acceptar, encara que no tinga molta força en les coses divines.”⁶²⁸. Per tant, podríem admetre que el diàleg racional es configura com el més adient per a l'obtenció d'una veritat consensuada que supere els consensos fàctics; també, però, l'intervinent en el diàleg no haurà de desistir d'exposar el contingut de les seues creences, perquè dir que la raó natural no té força en les coses divines, pot ser equivalent a dir: no acabe d'estar del tot satisfet amb el millor argument racional perquè hi ha alguna cosa que em diu que ens estem enganyant encara que no sé explicar de moment. Per això tot i ser lleial a l'últim dels arguments directors, aquest dubte ha de ser manifestat usant el llenguatge que es puga i que moltes vegades no podrà ser comprensible per a tots, d'ací la necessitat, que expressa Habermas, que tots els altres participants facen un esforç per col·laborar en la traducció al llenguatge universal dels continguts semàntics de les veritats cregudes. Però aquest esforç de traducció, si entenem bé el que ens vol dir sant Tomàs, no correspon en exclusiva als partícips en la seua qualitat de creients o no creients, sinó que cadascú ha de ser conscient de les seues limitacions comunicatives, de la seua falta de recursos argumentals o també de la dificultat d'un llenguatge que pot ser complicat per a la resta de participants en el diàleg. La construcció intersubjectiva de la veritat requereix una actitud de col·laboració mútua en la formació dels distints arguments, d'ací la necessitat d'una “Ètica *Cordis*”, al menys en la manera que descriu Adela Cortina, que faça de mitjancera en les relacions intersubjectives dels subjectes de “carn i os”.

628Ibidem llibre primer II,3

Pretensió de veracitat .

La pretensió de veracitat té a veure al menys amb dos coses: la primera té a veure amb la sinceritat amb què em presente a la comunitat i intente desenvolupar un discurs comprensible i verdader, es a dir que vull complir amb l'exigència de participació seguint les regles de la racionalitat comunicativa. La segona té a veure amb la sinceritat amb què els meus actes de parla i les actituds que es desprenen d'aquests són manifestació de les meues intencions. De manera plana podem dir que la veracitat és l'obligació moral de dir sempre la veritat i actuar en conseqüència, per tant l'intervinent en un diàleg ha de ser transparent per a la resta de participants.

Sembla que en les ciències empíriques de la naturalesa aquesta condició no és determinant, perquè totes les proposicions poden i deuen ser demostrades, però quan parlem d'altres ciències i en especial quan els interessos sobre l'objecte de la comunitat de comunicació tenen a veure amb maneres d'actuar que estructurin la convivència i obliguen als participants en el diàleg o com diu Apel quan es tracta de "considerar el problema més complex dels enunciats verdaders que han de fonamentar-se en el comprendre i el jutjar a propòsit de fenòmens d'experiència estructurats simbòlicament" que és el que ací ens ocupa. En efecte a diferència d'una comunitat especialitzada, com ara els científics, en la qual la veracitat és limita a la justificació empírica de les proposicions i no pot haver altre interès perquè aleshores estaríem parlant d'una altra mena de discurs. Com a molt la veracitat, en el cas d'aquestes comunitats, serà la justificació necessària per a participar en el discurs, la qual, dependrà de les condicions per a pertànyer a la comunitat de científics. Però en el cas d'una comunitat plural, que pot tendir fins i tot a la "universalitat dels individus racionals" i que tracta de fenòmens "fonamentats en una realitat experiencial que conté ja en si mateix enunciats lingüístics amb pretensió de sentit i validesa que poden ser recolzats amb bones raons (o que contenen, al menys accions, obres e institucions d'hòmens, darrere de les quals hi ha intencions, motius, convencions i pretensions de validesa que puguen ser de nou, legitimades i explicades lingüísticament)⁶²⁹. Per tant hem d'entendre que no solament la veritat transmesa i descoberta en base al millor argument és suficient per validar el discurs o possiblement el millor argument no puga ser producte solament d'una enunciació lingüística sinó que necessita d'una component axiològica per a poder jutjar les

⁶²⁹Apel, Karl-Otto, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1991, pàg. 98-99.

accions i manifestacions que es donen al voltant de l'acte de parla, així Apel ens recorda, fent una analogia amb el que passa amb el món de la ciència, que valoració i comprensió van lligades, de tal manera, que “Tota abstenció metòdica de valoració[...]no poden fer que oblidem que les pretensions de veritat dels hòmens no poden ser compreses en absolut sense el pressupòsit bàsic del judici que cal realitzar i sense una certa prerrealització del judici que pot estar fonamentada, en part en l'acord amb el món de la vida i en part en supòsits hipotètics”⁶³⁰ Al meu entendre l'oient ha de judicar la pretensió de veritat encara que siga per valorar si realment estem davant del millor argument, al mateix temps enceta un procés de comprensió i això té dos parts: en primer lloc la valoració de les condicions i expressions del parlant i després, o al mateix temps, del contingut de la proposició.

Des del món de la religió s'ens torna a recordar la característica del parlant en tant que home de “carn i os” i que a més de cercar la veritat també viu de creences. Com em vist la mateixa definició de veritat consensual pot contindre elements erronis, no obstant això, al no invalidar-se el procediment tampoc s'invalida l'argument. No obstant és plausible comprendre que en tot argument hi ha la creença que malgrat estar correctament elaborat i presentat pot tindre en ell alguna cosa que esbrinar, polir i millorar; aquesta sospita està sempre a la base del progrés de les ciències. Per tant cal admetre que sempre hi ha un cert nivell de creença en tot acord.

La veracitat es presenta ací com un complement important alhora de captar el sentit de proposicions que afecten les qüestions existencials i que , per tant, arriben sempre a un punt el qual no poden superar. La majoria de persones no tenen més remei moltes vegades de confiar en altres es a dir han de fiar-se. Això esta a la base de la fe religiosa que considera que “ la creença resulta més rica des del punt de vista humà que la simple evidència, perquè inclou una relació interpersonal i fica en joc no solament les possibilitats cognoscitives, sinó també la capacitat més radical de confiar en altres persones, entrant així en una relació més estable i íntima amb elles”⁶³¹ el mecanisme psicològic pel qual algú és fia d'un altre pot ser molt variat però sembla que l'estima i el voler relacionar-se amb aquesta persona té una part molt important que veure en aquesta relació. Però també hem de pensar que una ment racional no pot fiar-se si les evidències són que aquesta persona no fa el que diu, o al menys no demostra amb accions i bones raons que

630Ibidem. Pàg.100.

631*Fides et ratio* IV, 32.1

intenta fer-ho perquè fica de la seua part tot allò que pot; es a dir racionalment es molt difícil entendre que pots fiar-te d'algú que no és veraç.

No obstant, no cal confondre creença amb credulitat, o la fe amb la mera confiança; en efecte, puc confiar en el que diu un determinat autor al voltant d'una investigació científica, no és precís que repetisca tota la seua investigació per a comprovar-ho, basta entendre el procés i el sentint de la investigació. No obstant en la religió el tipus de veritat no és d'aquesta mena, “ les veritats buscades en aquesta relació interpersonal no pertanyen primàriament a l'orde fàctic o filosòfic. El que es pretén, més que res, és la veritat mateixa de la persona i el que manifesta del seu propi interior”⁶³² Es a dir, es tracta d'observar la coherència de vida entre el que diu i el que fa. Quan érem menuts i anàvem a escola, segur que tots hem tingut algun professor o professora, i desafortunat qui no l'haja tingut, que la seua manera de viure la matèria concreta i la manera d'actuar davant dels alumnes provocava un sentiment majoritari de respecte, admiració i fins i tot ha pogut influir de manera decisiva en les nostres eleccions vitals i també al revés, dels mestres desmotivats i incoherents l'alumnat fuig o com a màxim aprenen el suficient per aprovar i prou. En els dos casos la persona que és fia, o no, d'una altra sempre acaba actuant en un sentit determinat. La veracitat en el discurs possiblement no siga suficient per a validar-lo plenament, però la seua manca influeix negativament en el sentit dels diàlegs i sobretot en els consensos.

La veracitat no obstant això, pot moure les voluntats a construir una realitat fins el moment inexistent, o difícil de creure. M'agrada recomanar als meus alumnes la pel·lícula *el hombre que pudo reinar* basada en la novel·la homònima de Rudyard Kipling; John Ford replega en el film, entre altres coses, com un rufià pot arribar a ser rei i construir un regne amb probabilitats de futur, mentre és capaç d'actuar de manera coherent amb les creences d'aqueix poble i com tot se'n va en orris quan es deixa atrapar per les passions i traïx la seua pròpia trajectòria contravenint les tradicions, es a dir quan perd la condició de veracitat davant del poble. Al meu parer el coneixement de la fe té molt a veure amb això, no es tracta tant de conèixer la realitat sinó del que cal fer per a transformar-la en el sentit que la creença t'indica, així l'apòstol Jaume ens dirà “...tu creus que Déu és un. Fas bé; també els dimonis creuen i tremolen...”(Jm 2, 19) la fe no pot ser un coneixement estàtic, els dolents continuen actuant mal encara que sàpien que no és aqueixa la manera d'actuar. La fe porta necessàriament a actuar en conseqüència encara que et

⁶³²Ibidem IV, 32.2

sembla impossible, així a l'evangeli Jesús ens dirà "... si tinguéreu la fe d'un gra de mostassa, diríeu a aquest arbre, ves i sembrat en el mar, i ho faria..."(Mt. 17,20) la fe , per tant, és una virtut que permet fer a l'home coses impensables, d'ací que la veracitat, la coherència entre el que es creu i es fa, en la religió siga de capital importància. L'Església que sempre s'ha manifestat com a santa i pecadora adverteix que no ens fixem tant en les manques de veracitat de la majoria de creients, fins i tot de persones que els suposa una especial inclinació a la santedat, i que ens fixem en la vida de Jesús que és la que ens justifica i en les accions dels creients, que com ara els sants, manifesten en algun moment de la seua vida amb força la presència de Jesús, la presència de Déu. Joan Pau II ens presenta als sants màrtirs com a model de veracitat " els testimoni dels màrtirs, atrau, és acceptat, escoltat i seguit [...] no té necessitat de llargues argumentacions per a convèncer[...] el màrtir suscita en nosaltres una gran confiança, perquè diu el que nosaltres ja sentim i fa evident el que també volguérem tindre la força d'expressar"⁶³³ i jo afegiria també la força de fer. M'agrada posar tres exemples que afecten a les tres religions del llibre, on la fe i la veracitat del creient han donat fruit: Abraham es llançà al desert confiat en una promesa divina, i seguit amb no poc escepticisme per la seua família, contra tota lògica, aquell que semblava estèril no es pot negar que avui és pare de molts pobles o al menys així ho manifestem gran part de la humanitat.

Sant Pau que de perseguidor de l'Església, passa a una activitat quasi febril en l'evangelització del món, perquè diu "jo se bé de qui m'he fiat"(2 Tim. 1,12) avui en dia és innegable l'obra i la influència de sant Pau en el creixement de totes les esglésies cristianes.

Per últim, el profeta Mahoma, que sembla que era analfabet, i va ser capaç de captar i escriure un llibre revelat, que, contra tota previsió inicial per part dels seus contemporanis, avui, és innegable, també, la seua influència en gran part de la humanitat.

Tornant a l'Ètica del discurs, podem dir que la veracitat permet la unitat de la comunitat de comunicació basada en la confiança que tots els participants estan disposats a guiar-se pel millor argument i a complir les regles amb la correcció necessària. La veracitat cal emmarcar-la dins del que Adela Cortina anomena la raó cordial; l'hàbit d'intentar dir sempre la veritat, de presentar-se davant de l'altre sense intencions amagades, no pot tindre més resultat que la millora de l'amistat cívica. Citant Tocqueville ens dirà que "els

633Ibidem IV, 32, c.

hàbits del cor són més importants per encarnar en ells una democràcia que les lleis”⁶³⁴ Dit d'una altra manera Joan Pau II ens recordarà que “la raó necessita ser sostinguda en la recerca per un diàleg confiat i una amistat sincera. El clima de sospita i desconfiança, que de vegades envolta la investigació especulativa, oblidia l'ensenyament dels filòsofs antics, els quals consideraven l'amistat com un dels contextos més adequats per al bon filosofar”⁶³⁵

Pretensió de correcció normativa

Les tres pretensions anteriors de validesa del discurs estan necessàriament mediatitzades per la pertinença a una comunitat de comunicació real però que anticipa contrafàcticament una comunitat ideal de comunicació. Això comporta acceptar ja les normes de participació en aquesta comunitat, es a dir l'argumentació ha d'estar fonamentada i precisament seran aquestes regles les que emmarcaran l'àmbit moral de les relacions humanes. Adela Cortina entén que la idea d'una comunitat interpretativa i comunicativa es presenta com un “*a priori*” el qual “es revelarà com punt arquimèdic de la moral, perquè exigirà categòricament el seguiment de determinades normes morals universals. Renunciar sistemàticament a elles suposarà renunciar a la pròpia identitat humana”⁶³⁶ Jo entenc, per punt arquimèdic aqueix punt a partir del qual es pot construir un coneixement cert pas a pas. Podríem dir, per tant, que la pertinença a una comunitat de comunicació amb l'interès de descobrir o establir la veritat de les nostres proposicions és el punt inicial per a poder aconseguir una obtenció de coneixement cert. Si la veritat de Peirce podia començar d'un punt amb una veritat imperfecta que anava polint-se al llarg del temps, i en aquest procés proposem que l'àmbit on es pot produir aquest descobriment de la veritat és el de la comunitat d'interpretació i comunicació, seran, per tant, les normes de participació en una comunitat d'interpretació i comunicació la manera en la qual els participants hi poden arribar a perfeccionar, orientar i aplicar en el seu cas les accions derivades del discurs.

No podem oblidar ací que l'objectiu de la comunitat de comunicació és diferent al de la comunitat científica, no es tracta d'obtindre qualsevol veritat, sinó aquelles que són capaces d'orientar les nostres accions, això ens posa en contacte amb els discursos de caràcter performatius. El procés discursiu necessita d'enunciats filosòfics que “no poden

634Cortina A., *Ética de la razón cordial*, Op. Cit. 193.

635 *Fides et ratio*. III, 33.2.

636Cortina A. *Ética comunicativa y responsabilidad solidaria*, Op.cit. pàg.169-171.

entendre's sense saber que són veraders: es tracta d'aquells pressupostos que no poden entendre's sense incórrer en contradicció ni fonamentar-se sense incórrer en *petitio principii*⁶³⁷ en efecte en un discurs que cal inscriure'l dins del pragmatisme cal tindre present més els criteris de falibilitat (o falsabilitat) que els de verificació. No obstant al “substantiu pragmàtica” cal afegir-li un qualificatiu i ací és on trobem una gran diferència entre Apel i Habermas que respectivament advoquen per la transcendentalitat o per la universalitat. Però en el nostre cas com advertix Cortina la qüestió està en la comprovació de la veritat del coneixement derivat “dels pressupostos universals i inevitables de l'argumentació”. Tota pretensió de validesa es reconstrueix a partir de les explicacions del subjecte però també a partir de comprovacions empíriques i a més tenint en compte la improbabilitat d'obtenció d'un coneixement definitiu, hem de considerar que les “reconstruccions corresponents han de ser fal·libles, revisables i contrastables”⁶³⁸

En la classe de discurs al qual ens estem referint, concorren una sèrie de regles i normes que han de ser reconegudes implícitament pels participants en el discurs, aquestes són les regles derivades de la lògica del discurs pràctic i que com afirma Cortina constitueixen la clau de l'ètica discursiva, sobretot perquè es la que ens permet passar de les pretensions de validesa dels actes de parla a una proposta ètica per a l'elaboració de normes que orienten l'acció d'una comunitat. Adela Cortina citant R. Alexy considera que s'hi donen tres tipus de normes: “Les que corresponen a una lògica mínima; els pressupostos pragmàtics de l'argumentació, entesa com un procediment, entre el que ja apareixen normes amb contingut ètic perquè suposen relacions de reconeixement recíproc; i per últim, les estructures d'una situació ideal de parla [...]immunitzada davant de la repressió i la desigualtat”⁶³⁹ Per tant les regles de participació han d'atendre la lògica dels arguments, el reconeixement recíproc dels participants i per suposat la transparència, la igualtat i la generositat en aconseguir una comunitat real de comunicació que tendisca a la comunitat ideal.

La primera classe de regles, la que té a veure amb la lògica, sembla immediata, cal presentar el discurs argumentatiu de manera formal deixant clares les inferències lògiques per a que puguen ser jutjats els possibles errors en aquesta argumentació, ja siguen en forma de fal·làcies, trampes del llenguatge..., es tracta d'una qüestió aparentment formal

637Cortina, A. *Ètica discursiva Op. Cit.* 546.

638Ibidem. 547

639Ibidem. 549

però que ja entranya una qualitat ètica imprescindible, consistent en el principi de no enganyar, ni enganyar-se. En efecte, l'argumentador pot caure perfectament en els errors de forma, en la comunitat real no totes les persones tenen la mateixa habilitat natural per a presentar els arguments per això la resta dels participants haurien d'intervindre per tal de donar forma adequada a l'argument, no es poden invalidar els arguments simplement per defecte formal, no siga que darrere d'una proposició mal plantejada existisca un argument vàlid i fins i tot puga ser el millor.

La segona classe de normes també sembla estar de manera implícita en l'argumentació, perquè la intervenció en aquesta classe de discursos és lliure per a tot ser amb competència comunicativa, és a dir per a tota persona; en efecte, per a Apel l'estatus de persona dins d'una acció comunicativa s'estén a tot aquell que tinga possibilitat de comunicar-se o als seus representants i al ser un procés obert a tot l'univers dels implicats en la qüestió. Així la legitimitat de participació, fins i tot jo afegiria l'obligació de participar, la tenen tots els implicats els quals es reconeixen mútuament com a membres d'una comunitat d'iguals. Però no com una concessió graciosa dels més forts, o més llestos, sobre els més dèbils o els menys intel·ligents, sinó com l'imperatiu de guiar-se per la força del millor argument el qual tots estan d'acord en descobrir-lo de manera intersubjectiva.

Per a mi la tercera classe de normes és la que pot presentar majors dificultats. En efecte la situació ideal de parla, inspirada en la comunitat Peirciana en la qual tots els científics tenien que "sotmetre's a una norma moral fonamental, formulada com un imperatiu categòric, i que els impel·lia a reconèixer la resta de membres de la comunitat científica com a interlocutors dotats dels mateixos drets, perquè, en cas contrari, l'interès objectiu de la ciència no podria satisfer-se"⁶⁴⁰; en la pràctica sabem que en la comunitat real no és així, determinats participants en el discurs científic tenen un plus d'audiència i propietat en funció de la seua trajectòria, no obstant això, el principi d'actuació tendeix a aqueixa manera ideal de funcionament, no seria de rebut negar la participació a qualsevol argumentador legitimat, que en aquest cas seria qualsevol científic en la disciplina de la qual s'argumenta. De la mateixa manera en la comunitat ideal tots els participants estan reconeguts com iguals perquè estan dotats d'una igualtat natural en intel·ligència, recursos, és a dir de condicionants, però sabem que això no és així en la comunitat real per això Cortina insistix que "Qui pretenga argumentar amb sentit ha d'haver acceptat ja sempre la següent norma, davall la forma d'imperatiu categòric: que tots els membres de

⁶⁴⁰Cortina A. *Racionalidad comunicativa ... Op.cit. pàg. 107.*

la comunitat es reconeguen recíprocament com a interlocutors amb els mateixos drets i que s'obliguen, , per tant,, a exposar els seus propis arguments, a escoltar els aliens, i a complir normes bàsiques en la lògica de l'argumentació, com és l'exclusió de la mentida. Rebutjar esta norma fonamental suposa desvirtuar el sentit de l'argumentació, siga teòrica o pràctica”⁶⁴¹ Quedaria ací el problema dels contextos, caldria preguntar ací, si per a que la comunitat real de comunicació pugua anticipar contrafàcticament la comunitat ideal, és precís tindre present els contextos individuals dels participants? Es a dir si caldria tindre present les circumstàncies econòmiques, culturals, religioses del subjecte real, les seues motivacions, els seus valors, en definitiva tot allò que conforma la vida d'un subjecte de “carn i os”. Aquesta qüestió és la que troba més desacords entre els teòrics del liberalisme polític, però des de la perspectiva de Adela Cortina sembla que hi ha una clara tendència a considerar la persona en tota la seua complexitat. En primer lloc, vol veure en Apel una defensa de la “dimensió axiològica” del participant en el discurs, atès què cal valorar com a persona a tot participant, a tot aquell que tinga competència significativa, replegant la següent cita “...tots els éssers capaços de comunicació lingüística han de ser reconeguts com a persones, ja que en totes les seues accions i expressions són interlocutors virtuals, i la justificació il·limitada del pensament no pot renunciar a cap interlocutor i a cap de les seues aportacions virtuals a la discussió...”⁶⁴², una dimensió que no vol deixar de valorar els interessos dels participants per damunt dels seus valors personals, així no està d'acord amb Agnes Heller de “substituir el diàleg per interessos per altre entre valors” fet què els valors formen part d'alguna mena d'ideologia i “solen amagar alguna classe d'interès”. Açò posa a Cortina en una postura intermèdia entre els teòrics de l'ètica del discurs, que no desenvolupen de manera especial aquest aspecte axiològic, i entre els que defensen la discussió entre valors que ens portaria, des del meu punt de vista a la lògica amic – enemic de Karl Smith.

Adela Cortina desenvoluparà més endavant aqueixa manera d'entendre el nivell axiològic, en la seua Ètica de la raó cordial, així deté la seua mirada sobre les problemàtiques que apareixen en les comunitats reals de comunicació on detecta tres classes de dificultats “per a descobrir allò que és el més just” així els problemes derivats, en primer lloc, de les “pressions de la vida quotidiana” que acaben fent que els participants identifiquen el que és just amb allò que més s'assemble als seus interessos; en segon lloc les diferents fonts

641Ibidem.

642Apel, Karl-Otto, *La transformació de la Filosofia*, (Tomo II) Taurus, Madrid, 1985, pàg. 400-401

de valoració en funció de les diferents cosmovisions que acaben per prioritzar les decisions o argumentar de manera esbiaixada “des d'experiències vitals diverses; i en tercer lloc “generar aqueixa voluntat de justícia és impossible sense el reconeixement cordial dels altres en la seua alteritat i sense consciència de tindre obligacions morals amb si mateix”⁶⁴³ Seguirà mantenint un xic d'escepticisme en la preexistència d'un interès real per aconseguir el millor argument, que definisca allò que és just, així dirà “Encara que Habermas assegure que la meta del llenguatge és l'enteniment mutu, per molt que oferisca com a criteri del que és just allò que satisfaga interessos universalitzables, és difícil no identificar els universalitzables amb els propis”⁶⁴⁴ Per això cal fomentar una mena de valors o podríem dir exercitar una sèrie de virtuts ciutadanes que tenen a veure, segons el que jo entenc, amb una autèntica revolució del cor. Per a que una comunitat real vulga entendre que és allò més just, cal realment que és vulga descobrir el millor argument, “per a la qual cosa s'ha de tindre voluntat de justícia i també haver-se forjat dia rere dia un caràcter disposat al reconeixement”⁶⁴⁵ Voluntat i esforç per ser un ciutadà com cal són la recepta per a aconseguir aqueixa societat dialogant que resolga els problemes de la millor manera possible. Tota societat que vulga avançar en aquest sentit haurà de fer-ho des de l'escola però haurà de seguir esforçant-se per un espai públic reflexiu i dialogant on s'aplique la *cordura* com a virtut sobirana.

Què és la *cordura*? Per a Cortina seria aquella virtut que “endinsa les seues arrels en el cor” una paraula que la seua etimologia ens porta a més de cor cap a altres conceptes com ara “afecte”, intel·ligència, talent, esperit i fins i tot estómac. Tot això ho tenim present quan diem que volem fer les coses amb “cor” en aquest cas volem aconseguir amb cor “ser just i bo”. “Per això la *cordura*, lúcida i creadora, inscriu els càlculs de la prudència en el cor de la justícia. Sap que vivim en l'horitzó de la justícia i els nostres projectes de vida feliç, més que prudents, han de ser entranyablement assenyats (*cuertos*): buscar el viure bé en el marc de la justícia compassiva”⁶⁴⁶.

En definitiva, la correcció normativa, es presenta ací com el camí més segur per a constituir una ètica que transforma de manera post-metafísica l'ètica Kantiana del regne dels fins o fins i tot pot ser una versió laica d'una mena d'ètica religiosa que avança la comunitat de destí de l'ésser humà amb l'absolut. Però també pot ser entesa com un

643Cortina A. ,*Ética de la razón cordial*, Op. cit. Pàg 208.

644Ibidem. 209

645Ibidem. 210

646Ibidem 214

principi regulatiu que implica la formació de comunitats reals de comunicació basades en la coresponsabilitat i la solidaritat per a la resolució dels problemes que apareixen en el món de la vida. No obstant l'ètica del discurs troba en el seu desenvolupament, teòric i pràctic diferents adversaris i crítics tant en el terreny teòric i pràctic, tant en el món de la filosofia com en el de la política o el de la religió. Convé, per tant, parar atenció sobre els desacords que considere més interessants als efectes d'aquest treball.

Acords i desacords amb el context filosòfic - religió.

Adela Cortina és conscient que " tota construcció filosòfica, com tot pensament [jo afegiria sistema de pensament o de valors] es gesta en oposició amb altres construccions que considera insuficients i a partir d'aquelles que li resulten més convincents"⁶⁴⁷ Hi ha des d'antic entre els filòsofs, com deia Deleuze, una desconfiança mútua pel zel en descobrir la veritat o gairebé l'error.

El papa Joan Pau II en la seua encíclica *Fides et ratio*, en especial en el capítol V, presenta una síntesi històrica de l'evolució de l'esforç de l'església per mantindre la discussió filosòfica en els límits de la fe, d'aquesta síntesi vaig a intentar extraure els elements que al meu judici són més rellevants per a la qüestió que ens ocupa, que és veure les coincidències i les discrepàncies entre l'ètica discursiva i les creences, especialment les catòliques. En efecte, en Occident des del segle XVIII s'obri un enfrontament dins de la filosofia entre les corrents filosòfiques tradicionals, provinents de la filosofia escolàstica, especialment la catòlica, i les filosofies que prenen el seu punt de partida en la il·lustració que tenen la seua sustentació en l'autonomia i la llibertat de l'home. Dóna la sensació que hi ha hagut una ruptura, o una mena de diàleg de sords, entre les dos classes de filosofia mentre uns acusen els altres de supersticiosos, ignorants i metafísics; per la banda de la religió es rebutgen els reduccionismes de la veritat a la pura immanència i es reclama la importància de la fe com font de veritat que permet l'orientació del pensament humà cap a la seua fi que, com no pot ser d'una altra manera, s'identifica amb el Déu encarnat en Jesucrist.

Per la banda de la il·lustració els grans sistemes filosòfics, en especial els kantians i hegelians, han anat obrint pas a filosofies amb pretensions més modestes, totes elles intentant netejar les restes de filosofia primera i moltes vegades, com ara el marxisme i

647 Cortina A. *Raó comunicativa i responsabilitat solidària*, Op. Cit., pàg. 37.

l'utilitarisme, entre altres, han servit de base per a la formació de les grans ideologies dels segles XIX i XX, les quals s'han autoproclamat modernes davant de les idees reaccionaries del passat encarnades per la filosofia i teologia cristiana.

L'enfrontament entre aquestes dos divisions de la filosofia occidental, no a sigut gairebé pacífic, en efecte, si en l'edat moderna es varen produir les guerres de religió com un clar símptoma d'esgotament de la cristiandat, en el segle XIX es produeixen a Europa enfrontaments entre corrents filosòfiques que es traslladen al camp polític provocant una violència entre les diferents faccions que desemboquen en persecucions i guerres de tota mena, però que vist des d'una perspectiva europea no deixen de ser guerres civils o manifestacions locals de la lluita de classes entre les quals caldria emmarcar també, a Espanya, la nostra guerra civil.

En aquest camp de batalla ideològic, l'Església catòlica, apressada pel rebuig de les ideologies liberals i marxistes, pren partit moltes vegades per opcions conservadores. Però no tot és tan simple, entre els dos bàndols es tendeixen ponts que intenten fer compatible les filosofies basades en l'autonomia absoluta de la raó i aquelles que troben en la fe, o en les creences, una font de coneixement. La jerarquia catòlica, des del concili Vaticà primer, intenta posar ordre dins del maremàgnum ideològic que sacseja Europa intentant mantenir, al menys, una certa unitat d'acció entre els pensadors del seu bàndol per tal d'evitar que la disgregació de les diferents escoles filosòfiques que es donen en la modernitat no afecten la necessària unitat en la fe d'aquesta església. En aquest esforç destaquen, segons Joan Pau II, pel context històric i pel ressò de les seues encícliques els papes Lleó XIII i Pius XII respectivament, en especial per a la qüestió que ens ocupa, les encícliques *Æterni Patris* i *Humani generis*, en les quals a més de rebutjar de pla la "filosofia marxista i del comunisme ateu" també es cridava l'atenció sobre algunes interpretacions, considerades errònies relacionades amb les tesi de l'evolucionisme, l'existencialisme i de l'historicisme. No obstant Pius XII no rebutjava l'estudi d'aquestes doctrines, fins i tot considerava un deure el seu estudi per part dels filòsofs cristians així es manifestava que "...als teòlegs i filòsofs catòlics, als quals incumbix el greu càrrec de defensar la veritat divina i humana i sembrar-la en les ànimes dels hòmens, no els és lícit ni ignorar ni descuidar aqueixes opinions que s'aparten més o menys del recte camí. Més encara, és menester que les coneguen a fons..."⁶⁴⁸. En aquesta encíclica és recorda també com el sant Papa Joan XXIII, que propicià l'obertura de l'església al món en un

648 *Fides et ratio* V, 54.3

intent, des del meu punt de vista, de fer les paus amb la modernitat reclamava la urgent necessitat d'explicar la fe en el llenguatge que podia entendre la gent del moment, calia fer-la més comprensible per a tots. El concili Vaticà II obri una finestra al món en un moment en el qual la modernitat començava a fer aigües, en favor d'una postmodernitat on desapareixien les referències sòlides, en una societat cada vegada més líquida. Joan Pau II es veu en la necessitat de recordar la importància de reintroduir la reflexió filosòfica dins de la teologia, de tornar a assenyalar que per a l'església si hi ha veritats objectives, que hi ha un sentit en la vida i en la història i que la reflexió filosòfica no te perquè tindre un sentit necessàriament lineal, es més , recalca la circularitat necessària per a que la reflexió filosòfica no es perda en un la "il·lusió de l'autonomia".

Possiblement perquè Joan Pau II siga filòsof, la encíclica que redacta té un caràcter meta-filosòfic, en el qual parla de la importància del paper de la filosofia en la presentació de les veritats de la fe i en la reflexió teològica, i acusa la teologia de no prestar la necessària atenció a la formació filosòfica dels seus investigadors.

Entre els punts 55 i 91 de l'encíclica *Fides et ratio* Joan Pau II farà un repàs als desacords o el que ell anomena errors de la filosofia moderna. Cal tindre present que l'encíclica no es fa per al món en general sinó per als catòlics, per tant, el concepte d'error cal entendre'l dins de les concepcions d'aquesta religió. Als efectes de l'estudi que ens ocupa ressaltaré algunes de les discrepàncies més significatives. En primer lloc es limita el camí de la filosofia entre els extrems del racionalisme "sobretot quan es prenen com a norma per a la investigació filosòfica afirmacions filosòficament fundades"(FR. 55.2) i el "fideisme que no accepta la importància del coneixement racional i la reflexió filosòfica per a la intel·ligència de la fe"(FR. 55.3).

Per altra banda es critica també l'abandó de la metafísica, la qual cosa és interpretada com un desistiment "una desconfiança radical en la raó que manifesten les exposicions mes recents de molts estudis filosòfics"(FR. 55.1)

Considera que hi ha una difosa "desconfiança cap a les afirmacions globals i absolutes, sobretot per part d'aquells que consideren que la veritat és el resultat del consens i no de l'adequació de l'intel·lecte a la realitat objectiva"(FR. 56.1) en una posició que sembla contradiu als principis de la veritat peirciana utilitzada per l'ètica del discurs. Commina més endavant a "no perdre la passió per la veritat última i l'anhel per la seua recerca".

Entre els corrents més concretes de pensament que poden induir a error Joan Pau II

presenta els següents:

L'eclectisme en especial per la seua connexió amb l'historicisme, que negaria la “validesa permanent de la veritat” per estar lligada al període històric concret ” (FR. 87.1)

El científisme o positivisme que “no admet com a vàlides altres formes de coneixement que no siguem les pròpies de les ciències positives” (FR. 88.1)

El pragmatisme, del qual diu que exclou el recurs a “reflexions teòriques o valoracions basades en principis ètics”, per altra banda “no contempla la referència a fonaments d'orde axiològic i , per tant, immutables” i per últim relega al vot de la majoria parlamentària “l'admissibilitat o no d'un determinat comportament” ” (FR. 89,1) Per la seua relació amb l'ètica del discurs la qual es basa de manera declarativa, al menys, en la pragmàtica transcendental o universal caldrà parar atenció sobre la justificació d'aquestes assercions.

El nihilisme com a perduda “del sentit del ser” que “nega la humanitat de l'home i la seua pròpia identitat [aquesta negació comporta] la pèrdua de contacte amb la veritat objectiva i consegüentment amb el fonament de la dignitat humana” (FR. 90.1) El nihilisme que causa pessimisme en molts intel·lectuals com ara Morin i que s'associa moltes vegades amb la destrucció per desvalorització dels temps passats.

En certa manera el nihilisme està molt connectat en els aspectes més negatius de la postmodernitat o millor dit del pensament postmodern, el qual postula la fi de les certeses en un món on “l'home hauria d'aprendre a viure en una perspectiva de carència total de sentit, caracteritzada per allò provisional i fugaç. Molts autors en la crítica demolidora de tota certesa i ignorant les distincions necessàries, contesten inclús la certesa de la fe” (FR. 91.2) El nihilisme es retroalimenta de la terrible “experiència del mal que ha marcat la nostra època [davant de] un optimisme racionalista que veia en la història l'avanç victoriós de la raó, font de felicitat i llibertat...” (FR. 91.3) El catastrofisme econòmic i ecològic al qual sembla abocada la humanitat en aquest començament de segle i de mil·lenni sembla que porta a gran part de la humanitat, especialment a la humanitat occidental, a punts d'immobilisme que condueix a la desesperació i la resignació, davant de l'esperança cristiana, no basada en el racionalisme sinó en la paraula de Jesucrist que ens mena a estar tranquils. Contrasta aquest pessimisme i desesperació amb la salvació que es promet des d'alguna mentalitat positivista que “segueix alimentant la il·lusió que, gràcies a les conquestes científiques i tècniques, l'home, com a demiürg, pot arribar per si

mateix a aconseguir el ple domini del seu destí”(FR. 91.4)

En aquestes crítiques a la filosofia moderna podem trobar punts de discrepància amb l'Ètica del discurs, però quin és l'abast real d'aquestes divergències? Hi ha alguna possibilitat de fer que la filosofia que dóna suport a aquesta ètica pugui compatibilitzar-se d'alguna manera amb la filosofia que defensa l'Església Catòlica i de retruc permeta la convivència i la participació en el discurs de les veritats de fe?

En principi cal veure com Adela Cortina replega alguns dels corrents filosòfics que es presenten com adversaris de l'Ètica del discurs perquè possiblement ens trobem que aquestes filosofies contràries a l'Ètica discursiva també siguin en certa manera adversàries de l'Ètica cristiana. Així podem veure que hi ha certa similitud en ressaltar aquells corrents que Apel detecta com adversaris:

En primer lloc les postures derivades del positivisme i del científisme també reben pels autors de l'ètica discursiva crítiques basades en la seua impossibilitat d'establir unes normes ètiques amb validesa. En especial es diu de la meta-ètica analític-lingüística que “... la idea d'objectivitat científica priva les normes i judicis del valor de tota pretensió de validesa intersubjectiva: l'àmbit moral no és el de la veritat, però tampoc el d'allò objectiva o intersubjetivament vàlid; és un àmbit de decisions arbitràries o de reaccions emocionals, ambdós igualment irracionals”⁶⁴⁹ Aquest pensament ataca a l'arrel de l'ètica discursiva perquè invalida el mètode del millor argument racional.

Derivades d'aquest científisme apareixerien l'existencialisme i l'anàlisi del llenguatge com a dos adversaris que negarien la possibilitat d'arribar a un consens al voltant de la validesa de normes morals per camins diferents, el primer perquè “...el pensament objectiu, propi de la ciència, és inessencial des del punt de vista de l'existència, perquè està facultat per a captar el general, però es mostra impotent davant de l'individu; al contrari, les decisions subjectives es troben en mans de l'individu inconceptualitzable, inefable, i constitueixen, per tant, el factor existencialment essencial...”⁶⁵⁰ Per la seua banda l'anàlisi del llenguatge consideraria irracionals les decisions de consciència. Des del punt de vista teòric aquestes orientacions filosòfiques invalidarien totalment les possibilitats de qualsevol mètode que pretenguera l'obtenció de normes vàlides de caràcter universal, com no fóra la norma l'absència de normes; un pensament per altra banda que sembla estar estès per les societats postmodernes i que també atenta contra qualsevol pretensió de recerca de

649 Cortina A. *Ètica comunicativa...* Op. cit. 40

650Ibidem. 41

veritats que no estiguen dins del marc de les observacions empíriques. Aquests corrents també presentarien errors per a l'Església catòlica, jo pense que per a la majoria de religions, perquè ataquen la base de flotació de la recerca de la veritat i per suposat de poder-les fer compatibles amb qualsevol veritat procedent de la revelació, no perquè es negue, simplement perquè queda en aqueix món de l'espai privat de la persona individual i considerada separada de qualsevol context cultural o social, la qual cosa entraria, a més, en contradicció amb la consideració de l'home en la seua "*unicitat*".

També el decisionisme en les versions de H. Albert i K. Popper representen un entrebanc per a l'Ètica discursiva, no perquè neguen les seues possibilitats sinó perquè depèn de l'assumpció moral d'una decisió inicial de l'individu que deu complir el criteri metaètic de H. Albert i que podem resumir en la cita que fa Cortina "En qualsevol dels casos, a l'hora de fixar un criteri per a la verificació dels sistemes ètics, caldrà posar en primer pla la satisfacció de les necessitats humanes, el compliment dels desitjos humans, l'eliminació del patiment humà innecessari, l'harmonització de les aspiracions humanes intrasubjectives i intersubjectives; fets, en tots els casos, controlables sobre la base d'experiències humanes"⁶⁵¹ Però aquest principi metaètic que presumeix de poder ser avaluat empíricament no compta amb aqueixa possibilitat per a la seua elecció, no es pot fonamentar que algú vulga regir-se per aquest principi "és ja un acte de decisió injustificable" L'elecció qualificada de moral per Popper o Albert atès que no pot ser "justificada per arguments". El punt arquimèdic del decisionisme és , per tant, una decisió injustificable, seria fàcil veure ací un acte de fe, però des del moment que aquest acte no té un recolzament religiós i considera un acte individual que pot estar basat en la negació de Déu o la transcendència, es a dir que no reconeix que poden haver raons per a contemplar una veritat última que sobrepassa les possibilitats de l'individu i que , per tant, lleva valor a la revelació, es a dir lleva valor a les veritats que provenen de la fe; el decisionisme és vist amb desconfiança per les religions, en especial amb la crítica de Joan Pau II a aquells que han abandonat la força de la raó per a esbrinar les veritats últimes.

Però no solament des del punt de vista teòric apareixen adversaris comuns, també, i jo pense que sobretot, és en el camp pràctic on podem trobar enemics comuns i , per tant, pot ser el camp de millor relació entre les religions i l'ètica discursiva. La translació

651 Albert Hans, "Ètica y metaética, El dilema de la filosofía moral analítica", *Teorema*, 1978, pàg. 45

pràctica de les doctrines anteriors queden encarnades en les ideologies de les democràcies occidentals, les quals tracen un mur de separació entre les esferes pública i privada, de tal manera que "... les decisions morals i religioses queden recloses en l'àmbit de la consciència privada, mentre que en la vida pública les justificacions morals se substitueixen pels arguments pragmàtics dels experts, basats en regles científiques objectivables. Segons el parer d'Apel —i no pareix desgavellat donar-li la raó— el pragmatisme és la filosofia que funciona en la vida pública occidental, per la seua capacitat per a objectivar els processos socials segons la regla «si... llavors», transformant-los en matèria dúctil per als tècnics⁶⁵². En aquest punt podem observar que la crítica que fa Apel del pragmatisme s'assembla a la mateixa que feia Joan Pau II en l'encíclica *Fides et ratio* on criticava les conseqüències de les decisions preses per les majories parlamentàries perquè "les grans decisions morals de l'home se subordinen, de fet, a les deliberacions preses pels òrgans institucionals" (FR 89.1) òrgans institucionals darrere dels quals apareixen estratègies de partit, invocació als informes d'assessors ..., en definitiva decisions que depenen dels tècnics. La visió que Apel o Joan Pau II tenen del pragmatisme em fa pensar que la crítica del segon al pragmatisme no té a veure amb la pragmàtica transcendental o universal en la qual es basa l'Ètica del discurs i que si hi ha un enemic comú en el camp pràctic és probable que siga possible trobar un punt d'encontre en aquest camp entre l'ètica que procedeix de la religió, en aquest cas la catòlica, encara que segurament també d'altres religions, i l'Ètica discursiva; una intuïció aquesta que ve avalada per les trobades amigables entre Habermas i diferents representants de les postures religioses; valga com exemple el diàleg amb Ratzinger o el debat mantingut en Munich en 2007 i recollit en l'obra *carta al Papa*. La pregunta que quedaria per respondre seria sobre quins poden ser aquests punts d'encontre entre la religió i l'Ètica del discurs.

Punts d'encontre entre l'ètica provinent de la religió i l'Ètica discursiva.

En primer lloc cal recordar que cap religió, al menys cap religió amb projecció universal, es manifesta o hauria de manifestar-se obertament sobre la preferència o el rebuig frontal d'un sistema, cultural, filosòfic, polític i tampoc per una reflexió ètica concreta. Així ho ha recordat reiteradament el magisteri de l'Església catòlica quan especifica que cap ideologia, cap opció política pot abastar l'àmbit de l'Evangeli, en efecte, les religions

⁶⁵² Apel K. *La transformació de la filosofia*, vol. II, *Op.cit.* 370 – 371.

pretenen tindre un caràcter totalitzador de la vida humana, en paraules del Vaticà II “res d'allò humà pot ser estrany per a l'església [...] perquè les alegries, les esperances, el dolor... de la humanitat són les alegries, esperances, dolor... de l'Església” .

Les religions suposen una oferta de vida bona basada en la “paraula o fet fundant” però per la seua característica de pretensió d'universalitat no pot concretar-se més que en el manteniment i la contemplació del misteri de la revelació, o de la il·luminació, a la llum del qual apareixen en les diferents maneres de viure i en les diferents propostes particulars de vida bona errors que dificultarien el gaudi de la vida religiosa plena. D'ací que se sol veure en les religions una mena d'entrebanc per a les aspiracions d'emancipació i llibertat dels hòmens, quan realment els preceptes cal entendre'ls com advertiments per aconseguir viure d'una manera millor. L'exemple primigeni d'açò que vull dir el trobem en el llibre del gènesi quan Déu permet a l'home menjar de qualsevol arbre del jardí excepte d'un concret, un passatge que Joan Pau II té bastant present en la seua encíclica *Veritatis splendor* . Al meu parer la religió, encara que assenyalen coses que cal fer de manera positiva, majorment intenta assenyalar al ser humà per on no deu transitar si és que no vol caure en accions que el destrueixen. En efecte si observem el Decàleg del Deuteronomi solament tres manaments són en positiu: Estimar Déu, santificar les festes i honrar pare i mare i fins i tot aquests també en la forma negativa de: “No tindràs cap Déu fora de mi”, “no treballaràs en dies de festa” i “no abandonaràs els teus pares en la vellesa” la resta de manaments tots comencen per un “no faràs...” i al final acaba dient que si això fas seràs tingut per savi entre els pobles, en definitiva les religions, entenen ací aquelles que parteixen de l'època axial, es distingeixen principalment per assenyalar per on no cal transitar per tal d'evitar mals majors o esforços inútils. La novetat del cristianisme és que la proposta de Jesús sol tindre sempre un caràcter positiu: estima Deu, estima el pròxim, estimeu-vos com a germans...; per això, com reconeix Joan Pau II en la seua crítica al fideisme i al *bibliisme*, la proposta cristiana és tan oberta que ha obligat a l'Església catòlica a construir la veritat a partir de la interacció entre “la Tradició, el Magisteri i la Paraula de Déu” En un procés on filosofia, hermenèutica i teologia han de mantindre una actitud vigilant per aconseguir assenyalar els límits de la creença verdadera però també per a advertir a tota la humanitat sobre quins camins no hauria de recórrer.

El procediment per establir la veritat, pràctica, que utilitza l'Església catòlica, al meu parer i

encara que la decisió última, en matèria de dogmes, la té el Papa, el podem descobrir ,
encara que de manera molt primària, en els *Fets dels Apòstols*, en la fórmula “l'Esperit
Sant i nosaltres hem decidit”; el que jo entenc d'ací és que les normes en l'àmbit pràctic
són decisions que provenen de la reflexió intersubjectiva entre aquells que poden esbrinar
els misteris de la revelació feta per l'Esperit Sant. La religió així ha de realitzar un treball
de discerniment comunitari entre el que són els límits de la fe, es a dir els dogmes, i un
altre tipus de discerniment que en cada moment històric i en cada cultura il·lumine el
comportament dels creients que volen viure d'acord amb aqueixa fe.

Al final d'aquest camí correspon al fidel prendre aquelles decisions per actuar en la vida
concreta de tal manera que no contradiga la fe, es a dir assumint com a pròpies les
determinacions de l'Església i confiant en la misericòrdia divina perquè com escriu sant
Joan “...si la consciència no ens acusa podem estar plens de confiança davant de Déu...”
(1 Jn. 3, 21).

A què ve tot açò? Podem dir, que té a veure açò amb l'Ètica discursiva? Jo pense que
bastant, en primer lloc si repassem el que hem escrit, l'Ètica del discurs no pretén establir
veritats últimes per principi, tampoc nega que pugua arribar a elles malgrat l'escepticisme
de Habermas. De manera pràctica l'Ètica discursiva es presenta per a resoldre problemes
en l'actuació de les diferents comunitats; els consensos, que en definitiva són les veritats
necessàries per a que tots actuen d'una manera concreta, tenen garantida de manera
contrafàctica la universalitat. El mètode del millor argument, és podria traduir pel mètode
que descobreix la veritat en el seu major grau de comprensió pel ser humà, la qual cosa
no vol dir que ací pare la recerca de la veritat perquè s'està a l'espera sempre de l'aparició
d'un millor argument i tots els ciutadans poden acudir des dels seus interessos a participar
en la recerca de la norma universal. Però això no exclou els valors, com encertadament,
des del meu punt de vista, assenyala Cortina, la idea de dignitat “reapareix en certa
manera i podria representar un límit per al diàleg sobre interessos. Encara que Apel no
desenrotlle aquest punt fins a les seues últimes conseqüències, està implícit en una ètica
del diàleg que qualifica els seus participants de «persones» i que, per tant, ha d'admetre,
en acord amb la tradició, que el que té dignitat i no preu ha de ser respectat per qualsevol
decisió”.⁶⁵³ Els valors no deixen d'estar present en un discurs d'aquesta manera, i no
solament pel valor de la dignitat humana, sinó pel valor de deixar-se guiar per la raó, o no
utilitzar cap racionalitat que no siga exclusivament discursiva, negant-se a utilitzar la

653Cortina A. *Ètica discursiva y responsabilidad...* Op. cit. 109

racionalitat estratègica en el discurs o l'automàtic vot de la majoria. Però caldria deixar un discurs basat en interessos, en compte de desenvolupar discursos basats en valors, perquè aquests valors poden posar límits al discurs? També ací Cortina ens posa en la pista de la solució; citant Agnes Heller, la qual proposava “substituir el diàleg d'interessos pel diàleg entre valors [apel·lant al tercer imperatiu kantian] la dificultat consistix a precisar el mecanisme d'un diàleg sobre valors que no siga ideològic, perquè els valors solen emmascarar interessos encoberts”.⁶⁵⁴ De fet els valors esmentats posen límits a allò que és un discurs ètic segons la nostra ètica i el que no ho és, però qualsevol altre valor que no tinga per finalitat defensar la validesa del procediment estaria fora del discurs, perquè com considera Cortina “La nostra ètica es presenta com deontològica, en la mesura que s'ocupa de la vesant normativa del fenomen moral i prescindeix de les qüestions referents a la felicitat i la vida bona. Els enunciats normatius constitueixen el seu objecte...”⁶⁵⁵ Sembla clar que un sistema que discutisca de valors és ben difícil que pugui mantindre's dins de les condicions de racionalitat necessària per a mantindre la validesa del discurs. No obstant, el món dels valors individuals no queda fora del discurs perquè cada participant porta al seu darrere un sistema de valoració particular, que pot ser conegut per la resta dels parlants i fins i tot respectat però que no pot ser tingut en compte alhora d'establir normes en base al millor argument. En aquest punt arribem a una connexió en allò que Habermas reclama alhora de la participació de les religions en l'esfera pública. Per una banda totes són lliures d'expressar-se en públic per a convèncer els seus conciutadans de la bondat de la seua proposta de vida bona, però alhora d'establir normes, tots, religiosos i no, han de fer un esforç per traduir el seu món valoratiu a pressupostos racionals per tal d'aconseguir el millor argument, la qual cosa és la finalitat dels participants en el diàleg. No es tracta d'aparcar valors, ni de decidir quins valors són més bons o més adequats, sinó de quines normes cal establir per a la convivència, unes normes que en definitiva, si pretenen ser universals, permetran la protecció dels diferents mons valoratius, així cadascú haurà de realitzar un treball de reflexió per tal de compatibilitzar la seua ètica de màxims amb l'ètica mínima necessària per a una convivència integradora. Considere que l'Ètica del discurs permet resoldre el problema de les traduccions entre seculars i religiosos, encara que jo considere que el problema inicialment és entre el món valoratiu de cadascú i les normes que està disposat a acceptar

654Ibidem. 110

655Cortina A. *La ètica discursiva*. Op. cit. 551-552

per la seua participació, real o virtual, en el diàleg públic. Jesús Conill desenvolupa aquesta idea recordant les paraules de Habermas “ La secularització en la nova societat post-secular té que superar l'error de creure que entre la religió i l'actitud secular existeix una incompatibilitat que s'escenifica en un joc eliminadori [Conill aprofita per congratular-se que Habermas arribe a expressar el mateix que Cortina ha vingut exposant des d'*Ètica mínima*] en una concepció d'una ètica civil, segons la qual 'entre els mínims de justícia i els màxims de felicitat' ha de donar-se un joc de 'no suma zero', perquè són temps de sumar, no de restar”⁶⁵⁶

Ètica del discurs i diàleg interreligiós

També el procediment discursiu pot permetre, des del meu punt de vista, un model per al diàleg interreligiós, un diàleg que com hem vist, en el cas dels encontres ecumènics entre cristians, no pretén imposar la concepció del punt de partida de cada fe cristiana, però està obert a l'acció del Esperit per avançar en tot allò que pugua ser possible cap a la unitat. Sembla més difícil el diàleg entre religions que tenen punts de partida molt diferents, en aquest cas ja no podem parlar de diàleg ecumènic sinó de diàleg interreligiós. Aquest diàleg és necessari per aconseguir una pau que tinga per base la justícia, així ho reconeix el Papa Francesc, en prendre una postura a favor del diàleg que resulta molt pròxima a la nostra ètica “Un diàleg en el qual es busquen la pau social i la justícia és en si mateix, més enllà del merament pragmàtic, un compromís ètic que crea noves condicions socials. Els esforços entorn d'un tema específic poden convertir-se en un procés en el qual, a través de l'escolta de l'altre, ambdós parts troben purificació i enriquiment. Per tant, aquests esforços també poden tindre el significat de l'amor a la veritat”.⁶⁵⁷ Pense que aquesta declaració podria ser subscripta per qualsevol teòric de l'Ètica del discurs, d'una manera senzilla planteja els elements principals de la nostra ètica, l'objecte: la pau i la justícia; el procés: un diàleg basat en l'escolta per a que les dos parts troben purificació i enriquiment (en un procés de neteja d'errors en recerca del millor argument?) Però a més en el punt 251 afegeix que aquest diàleg ha de ser “sempre amable i cordial” encara que no pot ser un diàleg que fomenti el sincretisme, és a dir, no hauria de ser un diàleg sobre valors ni una manera d'expressar una espècie de consens fàctic; al contrari, cadascú deu oferir a l'altre allò que millor té però ho haurà de fer amb

⁶⁵⁶Conill J. *Racionalización religiosa...* Op.cit. 573

⁶⁵⁷*Evangelii Gaudium*. 2013. 250

veracitat, si un no es presenta en públic amb transparència els seus arguments poden no ser del tot vàlids i per això es diu que “l'evangelització i el diàleg interreligiós se sostenen i s'alimenten recíprocament” (EG 251) podem veure una gran sintonia entre la nostra ètica i la ètica que proposa aquest Papa; la qual cosa, em fa pensar en un intent per part de l'Església catòlica en tancar el conflicte obert, des de fa més de tres-cents anys, amb la Modernitat.

Per altra banda hi ha aspectes que no poden seguir els criteris de validesa de l'Ètica discursiva, atès el fort contingut axiològic de les religions que s'expressa de manera dogmàtica, és a dir, la participació en un diàleg interreligiós estarà limitat en alguns casos a una relació institucional però difícilment podrà ser una participació universal. Fins i tot quan és parla d'un diàleg intrareligiós on determinades qüestions estan reservades a una part dels fidels en funció de la seua participació o del nivell de formació. No obstant si considerem el paper dels dogmes, com la manera d'establir límits de la creença, és a dir en què creu i en què no creu aqueixa religió; també al meu parer, podem considerar-los com una mena d'idees regulatives d'allò que “ja és però encara no”; la resta del diàleg pot seguir perfectament el procés de l'Ètica discursiva i per això els membres d'una determinada religió necessiten conèixer aqueixos límits de manera clara i precisa, tan a nivell axiològic com a nivell racional. Per això el Papa Joan Pau II exigeix de la teologia dogmàtica la capacitat “d'articular el sentit universal del misteri de Déu 'Un i Trino' i de l'economia de la salvació tant de manera narrativa, com, sobretot, de manera argumentativa . Això vol dir que, deu fer-lo mitjançant expressions conceptuals formulades de manera crítica i comunicable universalment” (FR. VI, 66.2) D'ací podem intuir que les veritats de fe necessiten d'una traducció a l'àmbit racional i , per tant, aquesta és una feina per a especialistes, com ara les certeses científiques que no poden ser objecte de qualsevol parlant sinó que estan reservades a la investigació dels especialistes. Els especialistes en els distints camps poden aportar la informació necessària per a que siguin elaborats els arguments d'un diàleg sobre interessos que tinga per finalitat la determinació correcta de les normes. Caldrà tenir present a més, que per tal d'evitar la anomenada fal·làcia de la “gillotina de Hume”, en el diàleg públic no és pot donar de manera immediata una relació entre l'és i el deure ser .

El diàleg interreligiós, que el Papa Francesc relaciona implícitament amb l'evangelització caldrà fer-se, segons l'exhortació *Evangelii Gaudium*, en tres nivells de participació que

podem resumir en els següents:

Nivell intraeclesial, obert al diàleg encoratjador entre creients per a comunicar-se mútuament la fe amb la seua pràctica vital diària.

Nivell ambiental, reservat per aquells creients amb un nivell de participació i formació, o com diu Joan Pau II que “tinga un coneixement natural, verdader i coherent de les coses creades, del món i de l'home, que són també objecte de la revelació divina...”(FR. VI, 66.3). Aquest grup de creients és l'adequat per a participar en els discursos públics amb altres persones que tinguen una component axiològica forta.

Nivell institucional per als especialistes nomenats en representació de les distintes religions.

Conclusió de la quarta part.

En aquesta part hem intentat tancar aquells aspectes que fan referència a la relació entre la política i la religió com a fenòmens que apareixen en l'espai públic democràtic d'inspiració liberal que és donen en l'àmbit occidental i més concretament en l'àmbit europeu. Açò està motivat perquè és en aquest àmbit on apareix aquest fenomen des de l'inici de la il·lustració i com a conseqüència de la crisi de la Cristiandat que finalitzà amb els terribles enfrontaments de les guerres de religió. La Modernitat que és com hem vingut anomenant el moviment filosòfic, cultural, econòmic, social i polític que sorgeix de la il·lustració; es caracteritza per una constant separació de les distintes esferes socials amb una recerca de la llibertat de l'individu, i l'autonomia de qualsevol forma de poder. Políticament la Modernitat té un punt de partida en la ruptura amb “l'*Ancien Régim*” escenificada en l'ajusticiament del rei Lluís XVI; a partir d'aqueix moment el poder ha anat, moltes vegades a colp de revolució, buscant la legitimitat per imposar normes justes que regulen la convivència pacífica entre els ciutadans. Però també, ha donat lloc a la separació de la vida quotidiana en àmbits de convivència específics caracteritzats pel conflicte d'interessos i que descompon l'espai públic en múltiples espais que emergeixen i desapareixen per solucions més o menys democràtiques, el que vol dir més o menys legítimes. La recerca de la legitimitat de les normes és, per tant, el cavall de batalla de la credibilitat i l'estabilitat dels sistemes polítics occidentals.

La Modernitat a més de trencar amb la tutela del poder absolut dels reis, també intentà accelerar un procés d'autonomia respecte de les prescripcions dogmàtiques, sobre la

interpretació del ser i la natura i el paper de l'ésser humà en el món, lligat a l'evolució dels moviments religiosos que emergeixen en el 'temps eix'. Un procés que anava configurant, precisament amb la definició racional dels dogmes, una separació entre la immanència i la transcendència. Aquest procés anomenat secularització ha anat plantejant preguntes sobre quina ha de ser la relació entre la política i la religió.

La secularització, al llarg de la Modernitat, ha tingut moments de rebuig absolut del fet religiós, arribant a l'intent de supressió violenta de qualsevol manifestació religiosa pública i fins i tot, en alguns casos, també privada. Per altra banda la religió i especialment la religió catòlica ha buscat protecció, en alguns moments, en les forces més conservadores i combatives contra la Modernitat. Però no sempre ha sigut així, la reflexió filosòfica, especialment la que procedeix dels sistemes kantiana o hegeliana a anat obrint espais d'encontre i intercanvi de pensaments entre les diferents tradicions filosòfiques amb l'esperança de netejar els distints pensaments de tota càrrega metafísica o religiosa, que al remat venen a ser el mateix.

La Modernitat 'sòlida' que enarborant la raó com a única guia de l'acció humana pretenia la superació dels continguts axiològics en la conformació de normes de convivència legítimes trobà en la postmodernitat o segons se mire, en la 'hiper-modernitat', un reviscolament del món dels valors personals, les emocions i també de les religions que reclama la seua presència en l'àmbit de les decisions polítiques. Habermas se n'adona que en aquesta societat que ha apostat per la secularització i per la neteja de continguts metafísics emergeixen amb força alguns elements de valor per a diferents capes de la societat que no tenen, al menys de moment, una explicació racional que els permeta formar part de la deliberació política legitimadora de normes, donant-se conflictes d'interessos entre ciutadans o reivindicacions de drets als quals una racionalitat estricta no pot donar, de moment, respostes suficientment legitimades; el que suposa un perillós procés de desafecció política del ciutadà que pot fer trontollar "descarrilar" la Modernitat.

En l'àmbit teòric, dins de les democràcies liberals, trobem diferents postures respecte a la presència de la religió en l'àmbit públic. Trobem postures que van des del rebuig absolut de qualsevol referència religiosa, en àmbit públic i fins i tot la seua proposta de limitació és a un espai tan privat que pràcticament no hi hauria possibilitat real de manifestar la fe, de manera col·lectiva, per aquells ciutadans que hi són creients. Ací trobem grups, minoritaris si es vol, que interrompen actes religiosos, realitzen atacs a les propietats eclesials en

forma de pintades, trencament de vidres o interrupcions de conferències en llocs públics, retirada de símbols religiosos tradicionals com ara la retirada insistent del nen Jesús dels Betlems d'universitats o centres escolars, intimidació als creients usuaris d'instal·lacions públiques per al culte, com ara en la Universitat Complutense de Madrid, etc. En aquest grup podem trobar grupuscles d'ideologia difosa d'àmbit anarquista, com ara les FEMEN, simpatitzants de grups antisistema d'extrema esquerra... en general són grups sense una representació vàlida alhora de plantejar un debat públic seré.

Per altra banda també podem trobar grups fanàtics religiosos que aspiren a implantar models polítics basats en les seues pròpies ideologies, en les quals es mesclen ideologies totalitàries amb símbols o interpretacions partidistes de doctrines religioses; també són grupuscles amb ideologies fetes de retalls de doctrines conservadores, totalitàries, fanàtiques, grups antisistema de caràcter ultraderetà, gent disposada a la violència, fins a la pròpia immolació, en una lluita sense quarter contra qualsevol cosa que atempte contra la seua percepció dels valors d'un *revival* cultural ancestral o d'una interpretació esbiaixada dels textos sagrats. En aquest grup estarien els fonamentalistes de les distintes religions, no solament de l'Islam, també a Occident existeixen grups, possiblement amb més poder, de religions d'origen cristià o jueu, que esperen algun dia implantar o recuperar un règim de caràcter totalitari. Aquestes dos opcions encara que es donen geogràficament dins de l'àmbit de les democràcies occidentals no podem dir que les puguem considerar dins de l'àmbit del liberalisme polític per molt que alguns d'aquests personatges invoquen la llibertat individual o la igualtat per a justificar les seues pretensions.

No obstant en el camp del liberalisme polític, i també en el camp de les religions disposades a dialogar amb la política, també es donen diferents visions sobre el paper de la religió en l'àmbit públic. Totes elles coincideixen en els següents pressupostos: separació església – estat com a sinònim màxim de secularització, autonomia de l'esfera política i l'esfera religiosa, neutralitat axiològica de l'Estat i , per tant, neutralitat en les creences dels ciutadans, llibertat de consciència i , per tant, llibertat de religió, i llibertat d'expressió i , per tant, llibertat de culte. Aquest marc de referència per a la presència pública de la religió queda emparat de manera directa o indirecta per la Declaració Universal dels Drets Humans i recollida en les diferents constitucions de les democràcies occidentals i en les declaracions oficials dels líders religiosos del mateix àmbit polític –

cultural.

No obstant, apareixen recollides, en l'àmbit d'aquest treball, al menys set postures diferents que sense renunciar als pressupòsits liberals, fan una lectura particular, una interpretació més o menys reflexiva dels conceptes i del que cal considerar en l'àmbit pràctic com a presència pública de la religió, aquestes postures, que en alguns casos solament presenten diferències de matís, les podem classificar en funció d'una interpretació estricta de l'autonomia i la neutralitat com un confinament del pensament i l'expressió religiosa a un àmbit totalment privat o pel contrari com una autonomia i neutralitat que no anul·le la llibertat religiosa i de consciència dels ciutadans alhora de la redacció i compliment de les lleis, una posició que reclama la possibilitat de recórrer a arguments religiosos per a defensar les diferents actuacions del cos polític.

Com a punt de partida de la reflexió al voltant de la presència pública de la religió, Habermas col·loca John Rawls com iniciador, amb el seu *Political Liberalism*, d'una reflexió sobre la relació entre el món de les diferents doctrines comprensives del bé, entre les quals estarien les religions i la legitimitat de l'estat liberal per a imposar les normes necessàries de convivència. El pensament de Rawls va evolucionant en el temps en un intent d'explicar-se davant les crítiques que les seues teories anaven rebent des de diferents àmbits, de tal manera que en el món liberal ha anat configurant-se una sèrie de doctrines de forma coral que prenen per referència els treballs de Rawls. Per aquest autor la legitimitat de l'Estat prové en exclusiva de l'acord constitucional fet pels ciutadans lliurement i en peu d'igualtat; a canvi l'Estat s'encarrega de procurar la protecció per a tots dels drets civils, entre els quals figura el dret a la llibertat de consciència i totes les derivades que hem assenyalat anteriorment. El pensament de Rawls, considera dos nivells d'implicació dels ciutadans en la confecció de les normes legals, implícitament podríem considerar un tercer si acceptem que tots els ciutadans són persones reflexives que elaboren amb el seu pensament, les seues creences i els seus valors, la seua manera d'obrar amb un important nivell d'autonomia respecte de la resta de conciutadans. Aquestes maneres de participar tenen a veure amb l'ús que cadascú fa de la raó, així l'ús públic d'aquesta només pot referir-se a resoldre normativament qüestions de justícia exigible fins i tot jurídicament. Per altra banda hi ha un ús de la raó privat que cadascú destina a resoldre les qüestions relatives a la construcció dels seus ideals de vida bona, de manera individual o col·lectiva amb aquells que participen de la mateixa cosmovisió.

Rawls inicialment es decantarà per excloure del debat públic aquelles raons que vinguen directament aportades per les doctrines comprensives, però al llarg de la seua reflexió es veu impel·lit a acceptar aquests arguments en aquells casos de societats desordenades amb greus problemes constitucionals i en societats ordenades en les quals es donen greus conflictes de convivència en el seu si, en aquests casos els líders religiosos poden aportar la seua visió de com la seua doctrina “pot donar suport a determinats valors polítics”. D'ací podem extraure una primera conclusió <<Les societats democràtiques de caràcter liberal alhora de promoure la justícia han d'atendre arguments racionals que exclouen els arguments que provenen de doctrines comprensives, excepte en aquells casos en què hi ha un risc important de trencament de la convivència i on tots els ciutadans estan cridats a resoldre el conflicte aportant arguments de valor que expliquen de quina manera es pot recompondre o construir de nou el pacte constitucional>>

Habermas critica aquesta posició per veure-la estreta, limitant la participació dels elements de valor en el diàleg està de fet exclouent a part de la ciutadania d'aquest mateix diàleg. La qüestió està en considerar dos classes diferents d'espai públic, un que hem considerat com espai institucional on Habermas acceptaria l'únic ús de raons estrictament polítiques, però aquest espai està suportat per un altre informal on els ciutadans conviuen, o haurien de coniar, en igualtat de drets alhora de participar i discutir els afers públics, l'espai institucional, sorgit de l'espai informal, té la missió de posar orde en aquell espai del qual a sortit. Hi haurà , per tant, dos tipus de llenguatge un que Habermas anomena secular, es dir exempt de tota referència a elements religiosos i que jo entenc que per extensió ha d'estar exempt de tot component axiològic; aquest llenguatge estarà limitat no tindrà totes les possibilitats d'expressió encara que tindrà la pretensió de poder ser comprensible per a tots els ciutadans. El llenguatge secular serà l'únic que hom podria utilitzar en l'espai públic formal. Per altra banda apareix un altre llenguatge molt més divers, més ric en matisos, en tradicions, en sensibilitats que és el que s'utilitza en l'espai informal, és el llenguatge del que Habermas anomena també el món de la vida. Aquests llenguatges donen lloc a tres classes diferents de discursos, el discurs secular, més estricte i racional, i el discurs general propi dels ciutadans en general on la raó es mescla amb les creences; dins d'aquest discurs adquireix especial rellevància el discurs de les religions, format des d'antic a partir de la reflexió sobre la fe, però que gaudeix dels

elements racionals del discurs secular perquè forma part, segons Habermas, de la genealogia de la raó.

Per altra banda, l'observació en els temps post-seculars o post-metafísics, de la diferència dels dos llenguatges, secular i religiós, fa pensar Habermas que hi ha una resta de contingut semàntic en les religions que no hauria de perdre's en el llenguatge secular, fins el punt que podria donar-se en algun moment el traspàs absolut d'aquests continguts al llenguatge secular i així les religions podrien passar totalment a l'espai privat perquè ja no tindrien res que aportar al discurs públic. La segona conclusió podria quedar redactada de la següent manera << *l'ús públic de la raó pot utilitzar diferents llenguatges dependent de l'espai on haja de ser utilitzat, en els espais institucionals el llenguatge ha de ser exclusivament secular entenen per tal aquell que és accessible universalment a la raó, no obstant això, en l'espai informal, o espai de la vida, els ciutadans han de poder expressar-se més lliurement, fins i tot amb raons provinents del llenguatge religiós. De la relació entre els dos espais el llenguatge secular pot captar del llenguatge religiós elements semàntics que encara no havien sigut absorbits per la raó*>>.

La pretensió de Habermas de poder donar accés en l'espai públic, al llenguatge religiós obri una sèrie de crítiques o matisacions entre diferents intel·lectuals d'àmbit liberal:

Per un banda estan aquells que s'oposen aferrissadament a qualsevol referència en l'espai públic a qualsevol religió o sistema de valors; Paolo Flores d'Arcais i el seu debat amb Habermas representen les raons que una part dels pensadors i comunicadors actuals, en especial procedents de països amb una forta tradició catòlica, que exigeixen que no hi haja cap possibilitat d'influència de la religió en el món secular, per a ells la religió és una resta del passat, un conjunt de coneixements supersticiosos que ha de romandre dins d'un espai privat, totalment limitat a l'espera d'un esgotament per inanició. En la seua oposició a qualsevol classe de valor que pugua desprendre's en l'àmbit públic, especialment aquells que puguen fer referència al creacionisme o la *criaturitat*, fugint de tota mena de biologisme en la consideració del ser humà, no se n'adonen que estan intentant fer valdre una altra mena de valors, que en el fons no deixen d'estar en l'àmbit del que les religions anomenen ideologia de gènere. No obstant cal dir que aquesta postura, tan contrària als continguts religiosos, té al seu favor l'actitud de sospita davant del món de les creences, ja ho hem vist en altra banda que les religions o les doctrines comprensives organitzades poden suposar en alguns casos un retorn a temps

d'intolerància religiosa que semblava que havien passat. Ara bé, això no justifica el contrari, es a dir que per combatre la intolerància religiosa no hi haja més manera que crear una societat intolerant amb la religió i els ciutadans religiosos.

Per altra banda altres teòrics, en la línia de Rawls, com ara Robert Audi, alhora de manifestar-se en l'espai institucional, limitarien el recolzament dels acords institucionals a raons exclusivament seculars però que tingueren tal força que poguera ser acceptada per tota classe de ciutadà. Audi i els que pensen com ell manifesten una fe incondicional en el llenguatge secular, com si aquest fóra capaç de donar resposta a tota classe de problemes de convivència que apareixen en l'espai públic i no hi haguera cap possibilitat d'aportació per part del llenguatge religiós, contràriament amb l'escepticisme que Habermas mostra, al respecte, en els últims temps.

En la banda contrària, dins del debat liberal, Nicolas Woltestorff i Paul Weithman, consideren la possibilitat que puguen ser utilitzats arguments expressats en llenguatge religiós o al menys els ciutadans religiosos han d'estar convençuts que aquells acords que han sigut subscrits en llenguatge secular estan defensant el mateix que ells defensen a partir de la seua cosmovisió religiosa. Per altra banda els ciutadans religiosos han d'estar disposats a explicar, es a dir donar raons, encara que siga en clau de la seua cosmovisió, que les seues exigències o que els seus arguments són justos. Habermas també es mostra escèptic davant d'aquesta possibilitat perquè una vegada admesos arguments religiosos en el debat institucional ningú no assegura que no es trenque el principi d'autonomia de les esferes polítiques i religioses.

El que Habermas va a proposar és aconseguir que els ciutadans puguen ajudar-se mútuament a traduir al llenguatge secular allò que provinga de la seua pròpia cosmovisió siga religiosa o no. En efecte, hem de entendre que la idea kantiana de persones racionalment pures no deixa de ser més que una idea regulativa i que això no existeix com a tal. Tots portem a sobre el nostre bagatge valoratiu i és molt dubtós que es puga donar una escissió en el nostre coneixement que faça que en un moment només pensem de manera racional prescindint d'altres elements de la nostra consciència; ja sant Tomàs d'Aquino va argumentar en contra d'aqueixa possibilitat i en favor de la unitat de l'intel·lecte.

La proposta de Habermas davant d'aquestes objeccions, dins d'una autèntica democràcia, es a dir una democràcia basada en la deliberació pública dels seus ciutadans, passa per

la necessitat de desenvolupar una sèrie d'actituds epistèmiques, es a dir cal desenvolupar una relació d'aprenentatge mutu entre tots els ciutadans, un aprenentatge dels continguts axiològics de les religions i d'aquelles cosmovisions estructurades, que tinguen un sistema de coneixement racional; sembla bastant improbable aprendre els valors particulars de tots els conciutadans però si és possible conèixer els fonaments i els valors de les cosmovisions organitzades, especialment de les religions que porten molt temps auto-reflexionant sobre els continguts de la seua fe.

Per altra banda no ha de ser barrejat sense justificació el llenguatge científic amb el llenguatge teològic, cada àmbit ha de romandre autònom solament uns poden llançar llum sobre els altres en aspectes puntuals. Cal evitar , per tant, derivar conductes morals de resultats científics.

Per la seua banda, els ciutadans religiosos han d'acceptar que el llenguatge públic institucional, ha de ser, amb totes les limitacions que això puga comportar, de compressió universal i , per tant, ha d'utilitzar registres seculars. No obstant aquests ciutadans han d'esforçar-se en un procés de traducció dels seus principis de fe al llenguatge racional secular.

La tercera conclusió , per tant, seria que: << *En l'esfera pública institucional, cal utilitzar un llenguatge secular que reflectisca totes les inquietuds que apareixen en l'esfera pública informal, es a dir, en el món de la vida on cada ciutadà ha de ser lliure d'expressar-se amb el llenguatge que estime convenient. Per a la qual cosa caldrà desenvolupar una actitud epistèmica, de coneixement i reconeixement mutu, dels continguts de les diferents cosmovisions presents en la societat. Caldrà a més respectar la independència dels àmbits científics i axiològics en la formació de discursos públics. I amb l'interès principal d'enriquir el llenguatge secular per aconseguir un major nivell de comprensió que afavorisca la participació política, igualitària, de tots els ciutadans*>>

Habermas no especifica clarament com ha de ser aquest procés intersubjectiu d'aprenentatge però podem esbrinar diferents pistes que apareixen en els seus escrits, especialment des de principis dels anys dos mil. La més important de totes les propostes seria l'establiment d'un procés d'aprenentatge mutu entre ciutadans seculars i religiosos que permeta recuperar un "common sense" en el món de la vida; la qual cosa ens planteja que en una societat post – secular cal repensar el concepte de secularització. Jesús Conill presenta com a síntesi que cal donar "tres importants correccions del procés de

secularització: 1) el reconeixement que les religions pertanyen a la història de la raó; 2) la necessitat d'una modificació dels hàbits mentals ciutadans per a que s'entenga la secularització com un procés d'aprenentatge, tant per part dels ciutadans religiosos com de laics o seculars i 3) la legitimació dels continguts religiosos en l'ús públic de la raó.”⁶⁵⁸

No obstant aquesta comunicació cal del coneixement i reconeixement intersubjectiu, una *ethos* ciutadà que necessita del recolzament de l'estat, la qual cosa podria entendre's com una ingerència o una manca de neutralitat de l'estat entre les diferents doctrines comprensives; no obstant això, com proposava Gonzalez Faus, la neutralitat de l'Estat no té perquè ser ignorància. Per aconseguir aquesta actitud ciutadana procliu al reconeixement mutu és precís que el personal de l'estat es mantinga neutral en el tracte però amb coneixement de les característiques de les diferents doctrines comprensives, especialment d'aquelles que com la religió porten una tradició reflexionada i viscuda, però també els ciutadans han de conèixer els valors, la història, les narracions... dels altres ciutadans, especialment de les religions més implantades. Per la seua banda les religions han de facilitar aquest coneixement públic i comprendre i agrair l'esforç dels conciutadans en el seu reconeixement. Ha de ser la societat civil el lloc ideal per aqueix reconeixement mutu, però hi ha llocs privilegiats per a l'encontre entre les religions i en els quals l'estat hauria de facilitar aquest encontre, així en els àmbits de la sanitat, els serveis socials, l'educació i la cultura i per extensió tot allò que la societat civil faça recolzada amb fons públics haurà de prioritzar les actuacions orientades a la millor intercomunicació dels ciutadans. Però no és suficient desenvolupar una actitud epistèmica per aconseguir el vincle comunicatiu, cal també desenvolupar actituds cordials; com ens planteja Adela Cortina, “la comunicació per a tindre lloc necessita un enteniment comú[...] però també necessita un sentir comú; necessita una estructura cognitiva, però també una capacitat per estimar valors; ha de contar amb una tècnica de l'argumentació, però aqueixa tècnica ha d'arrelar en un caràcter proveït de les virtuts requerides per a dialogar seriosament [cal tindre] antenes preparades per a sintonitzar amb narracions, testimonis, històries de la vida; i ha de comptar amb un profund sentit de la justícia, que brolla de l'experiència de la compassió...”⁶⁵⁹ Un programa excel·lent que necessita de la intervenció de l'Estat per a la seua realització, des de la programació d'una educació ciutadana bàsica o continua com de la preparació d'un personal al servei de la ciutadania seleccionat i entrenat en la

658 Conill J., *Racionalización religiosa...*, Op. cit., pàg. 574-575.

659 Cortina A. *Ética de la razón cordial*. Op. cit. 221

pràctica d'aqueixes virtuts.

Així la quarta conclusió seria: << *La Modernitat requerix d'un procés d'auto-reflexió orientada a integrar la racionalitat, o els continguts semàntics, romanents en les religions, per a la qual cosa necessita obrir un procés d'aprenentatge mutu. Aquest procés requerix una intervenció de l'Estat, orientada a afavorir la interacció entre ciutadans de diferents cosmovisions, per a construir una societat civil oberta a la intercomunicació epistèmica però també cordial.*>>

Podem estar d'acord que amb una bona educació de la ciutadania, en el significat més ample que puguem donar-li a aquesta paraula, pot facilitar l'encontre entre els distints ciutadans que estem reclamant, no obstant això, on l'educació es posa a prova és quan en un espai públic apareixen conflictes o situacions que puguen ser conflictives i que necessiten establir un protocol d'actuació, unes normes o unes lleis. Possiblement tots els ciutadans no tinguen la capacitat cognitiva suficient, ni pot ser que tinguen la mateixa habilitat per al tracte cordial, per atendre les diferents sensibilitats de l'espectre social, però tots, com a persona, tenen, per definició, capacitat comunicativa, real o virtual. Serà, per tant, en l'acte comunicatiu, es a dir en els actes de parla, on ha de manifestar-se aquell *pathos* ciutadà del que hem parlat.

Davant d'un conflicte, tots els possibles afectats han de participar fent ús de la seua raó per determinar en base al millor argument quina és la millor solució, en definitiva quina és la norma més vàlida o més verdadera a la qual podem arribar i en la qual tots hi estem d'acord. Però la raó amb la qual participem en el diàleg no pot ser una estratègia per a convèncer els altres, al contrari tots els participants han de tindre autèntic interès en resoldre la qüestió amb una solució que realment siga la solució. El ciutadà que participa en el diàleg ho haurà de fer usant exclusivament la racionalitat comunicativa, per a la qual cosa caldrà que estiga educat en l'assertivitat i en el rebuig de qualsevol mena de manipulació, tant dels intents de manipular els altres com en el descobriment dels intents dels altres en manipular el diàleg. Aquesta manera de presentar-se davant dels altres és el fonament del que hem quedat en anomenar Ètica del discurs. L'objectiu de la nostra ètica serà el de descobrir normes o orientacions de l'acció en l'espai públic, tant les actuacions individuals com les col·lectives.

La racionalitat comunicativa es fonamenta en les condicions de validesa dels actes de parla, és a dir, la intenció ha de ser la de comunicar, sense manipular, amb discursos que

siguen veraders o al menys que el parlant reconega com veraders des del seu punt de vista i que a més avale, amb el seu comportament la creença en la veritat dels seus encerts, el que vol dir que el parlant queda atrapat per la veracitat del seu discurs. Tot això ha d'anar orientat a trobar la veritat possible, en base al millor argument i amb pretensió d'universalitat, és a dir de validesa per a tots els afectats, reals o virtuals. Si a més acompanyem el discurs de la cordialitat necessària estarem afavorint un acord, un consens, que implique la seua assumpció de debò per tots els afectats i que faça avançar la societat cap a una comunitat ideal de comunicació on tots els ciutadans es troben reconeguts en la seua dignitat.

Per tant la cinquena conclusió a la qual arribe en aquesta part és que: << *L'ètica del discurs, en la seua "versió càlida de l'ètica de la raó cordial", es configura com el procés més adequat, i possiblement necessari, per a aconseguir un autèntic clima de comunicació que permeta la construcció de societats modernes, més justes, integrades i integradores*>>.

Pot semblar, en principi una pretensió excessiva per a una ètica procedimental, però el procedimentalisme de l'Ètica del discurs supera el que tradicionalment s'ha vingut considerant per tal. Adela Cortina repassa les característiques d'aquesta ètica i observa que encara que aparentment no es preocupa del valor o de la virtut ciutadana, la manera en la qual "es preocupa de la vessant normativa del fenomen moral" pot superar la dicotomia entre les ètiques procedimentals d'origen kantian i les ètiques substancialistes d'origen aristotèlic, en efecte "la reconstrucció des de les idees de valor i *telos*", o d'altra manera, la implicació de la voluntat en seguir les regles del discurs, la consideració de la resta de parlants com iguals, etc. pot donar lloc fins i tot a "una ètica de virtuts o d'actituds"⁶⁶⁰ que a més de ser, com la resta d'ètiques procedimentals, "les úniques possibles en el nivell post-convencional [Kohlberg]"⁶⁶¹ permet el recolzament, quan no la fonamentació de "virtuts com ara justícia i solidaritat", de les "condicions necessàries per a que es done un Estat de dret" i inclús permet fonamentar una "teoria dels Drets Humans"⁶⁶²

Però també podem veure, recentment, com les religions que sempre han desconfiat de la bondat de les ètiques procedimentals venen utilitzant arguments pròxims a la nostra ètica,

660Cortina A. ,*L'ètica discursiva...* ,*Op. cit.* 554.

661Ibidem. 552.

662Ibidem 556 – 573.

en especial per a fomentar un diàleg interreligiós que permeta arribar a acords normatius per a l'acció comuna en la convivència de les distintes cosmovisions; permet també arribar a declaracions públiques de caràcter interconfessional, així com permet establir protocols per a la presència conjunta en actes que impliquen ciutadans de diferents fes, com ara en casos de catàstrofes; però també obri la porta a una presentació pública de la fe, el que les esglésies cristianes anomenen evangelització, respectuosa amb les altres creences i per suposat respectuosa amb la resta de ciutadans de l'Estat. L'ètica en el discurs de les diferents religions és necessàriament un camí a la pau i la convivència mundial.

La sisena conclusió a la qual arribe en aquesta part podem redactar-la de la següent manera: <<L'Ètica del discurs, en partir d'unes normes de participació, que es valoren com necessàries i universals, representa el mètode més adequat per arribar a descobrir la manera en la qual la humanitat pot donar-se normes de convivència que puguin ser acceptades, lliurement i en peu d'igualtat, per tots els possibles afectats per elles, però a més permet un mètode respectuós per al coneixement mutu, un camí de traducció de les diferents cosmovisions a un llenguatge comprensible per a tots, que farà que no siga necessari distingir entre continguts seculars o religiosos”

Vol dir açò que amb l'extensió de l'ètica del discurs haurà acabat el paper de les religions? Haurem arribat per fi a assolir tots els continguts semàntics amagats en elles? Habermas, no ho té tan clar i reflexiona al voltant del sentiment d'allò que li falta a la raó, perquè és conscient que fins ara necessita d'un impuls que “mobilitze la raó moderna contra el derrotisme que alena en el seu si”⁶⁶³ Norbert Brieskorn li respondrà que tal vegada falte: una ritu que ens connecte amb la transcendència, una motivació per a la solidaritat, un sistema polític convincentment legítim i postures amb base religiosa en la vida política. Perquè “la comunitat política, segons Spinoza, necessita de la religió; per a Habermas, la raó necessita de les societats religioses. Segons ell no es tracta de traçar sobre una taula una espècie de dibuix que plasme la relació entre l'estat i les esglésies, sinó de cursar una invitació a les comunitats religioses”⁶⁶⁴

Per aconseguir aquesta relació fructífera cal, com recorda Jesús Conill, “un canvi de mentalitat en els ciutadans seculars, que no és menys exigent en manera cognitiva que l'adaptació de la consciència religiosa a un entorn cada vegada més secularitzat”⁶⁶⁵.

663 Habermas Jürgen, *Carta al Papa., Consideraciones sobre la fe*. Paidós, Barcelona, 2009.

664 *Ibidem*. 94-109

665 Conill, J. Racionalización religiosa... Op. cit. 581

Encara caldria afegir alguna cosa més, les religions no han d'oblidar mai el que són, la seua presència té un punt de partida, una paraula fundant, un moment teofànic, una presència amb l'absolut... Les religions no són, per principi, sistemes morals, ni propostes polítiques, les religions per a poder participar en el debat públic com a tals, no han de perdre de vista el que són i quins són els seus límits; per això Adela Cortina exhorta les religions, d'una manera pareguda a com ho feia Compte Sponville a les societats laiques, a recuperar el sentit originari de la religió, recuperar "la vida interior, crear formes de vida amb ample espai per a la reflexió, l'oració, el contacte amb l'Esperit, sense el qual no hi ha vida, ímpetu, força vital, autenticitat ni dinamisme. És urgent crear formes de vida en què hi haja espai per a la conversió profunda del cor, per a rebre un cor de carn en lloc del cor de pedra que està fent possible i real un món inhumà, per accedir a aqueix misteri que precisa temps i silenci"⁶⁶⁶ en definitiva, les religions, per a participar en el debat públic, han de ser i comportat-se com el que són; és a dir les religions han de buscar en el misteri, la interioritat i la contemplació d'allò que supera al ser humà, una font inesgotable d'humanitat.

⁶⁶⁶Cortina, A. *Alianza y contrato Op. cit.* 179-180

CONCLUSIONS I PROPOSTES

Justificació del treball realitzat

Des que Adela Cortina plantejara, fa més de vint-i-cinc anys, la proposta en favor d'una Ètica de mínims que permetera la construcció de societats plurals, de gentes felices; sembla que el camí en aqueixa direcció no ha anat massa lluny i encara podem reconèixer com actuals, no sense una mica de pessimisme, les paraules d'Aranguren, que en el pròleg de la sisena edició d'*Ètica mínima* exposava la situació d'una societat com l'espanyola que travessava una "època de «*raó sense esperança*», de «*desmoralització*» en el doble sentit de la paraula, a què jo m'he referit en una altra ocasió; època, en fi, d'una raó *neoil-lustrada*, i no solament en tant que pura raó, freda i desvitalitzada, sinó també en tant que *reduccionista, positiva i merament procedimental* ⁶⁶⁷ Sembla que després d'aquests anys, no solament la societat espanyola, sinó tota la societat mundial, però en especial l'europea i les societats pròximes que pertanyen al món islàmic, estan en un procés de desorientació que es manifesta en conflictes múltiples, als quals la religió, encara que de diverses maneres, no és del tot aliena.

Al començament d'aquest mil·lenni com recordava Adela Cortina "no és estrany que sovintegen les preguntes pel futur d'alguns sabers" ⁶⁶⁸ que suposadament estan en crisi, no tindria sentit, seguirà Cortina, que en la societat occidental actual es pregunte pel futur del saber econòmic, de la mateixa manera que haguera segut impensable una qüestió semblant al voltant de la religió en l'Edat Mitjana.

Però està realment la religió en crisi? Aquesta pregunta feta en altres parts del món, lluny de l'escèptica Europa possiblement encara tampoc tindria sentit. Solament en "les societats occidentals amb democràcia liberal i sobretot en les europees"⁶⁶⁹ la viabilitat de la religió és posada en entredit. Són ja molts anys en els quals a l'Europa continental es lliura una batalla entre distintes concepcions del món en el qual la religió, especialment la religió cristiana i més concretament la confessió catòlica, apareix en el punt de mira de les distintes ideologies àvides d'enviar-la als llocs més recòndits de l'espai privat que, com hem vist en aquest treball, sembla el mateix que fer-la desaparèixer. Però tornat a la

667Cortina Adela *Ètica Mínima*, pròleg a càrreg de José Luis López Aranguren. Tecnos, Barcelona 1986

668Cortina A. *Alianza y contrato*, Op. cit. Pg 173

669Ibidem. pg.174

qüestió que encapçala aquest paràgraf, està realment la religió en crisi? Dos raons addueix Cortina per a que es produïska aquesta situació, en primer lloc que parlar públicament de religió resulta quasi obscè a no ser que siga per “atacar les esglésies i a les seues jerarquies”⁶⁷⁰. En segon lloc perquè sembla que a Europa, el cristianisme “està morint d'èxit. Fins a tal punt ha sigut incorporat bona part dels seus missatges en la vida moral i política de les distintes comunitats, que semblen haver-se fet superflus”⁶⁷¹ Sembla que en aquest enfrontament entre religió cristiana i modernitat europea la religió “ ha llançat per la borda en excés l'aprofundiment en la vida interior i ha estat polititzada en la seua entranya [...] sembla haver fet desistiment en molt bona mesura del misteri per un autèntic error de càlcul”⁶⁷² No és d'estranyar, per tant, que “les religions orientals van tenint una certa presència en Occident, quan sembla que les diferències culturals haurien d'abonar més bé un escàs èxit”⁶⁷³

Però la realitat s'imposa, la religió de tant en tant apareix en l'espai públic en forma d'explosió de fanatisme i intolerància que no deixa de ser moltes vegades una resposta a la prepotència, d'una societat europea que presumeix de “tolerància i pluralisme [encara que en la realitat] el creient ha de practicar la autocensura si no vol ser exclòs dels que tenen dret a l'existència”⁶⁷⁴ El problema a més adquireix una dimensió planetària al conjuguar-lo amb les enormes desigualtats, principalment econòmiques, que es donen entre diferents punts de la terra. Milions d'éssers humans es veuen abocats a la desesperació de no poder disposar del mínim necessari mentre veuen als mitjans de comunicació el balafiament de les societats opulentes que tenen, a més, el desvergonyiment de voler implantar models socioeconòmics que atempten contra la seua manera de comprendre el món i fins i tot contra la seua font tradicional de recursos vitals. En aquests casos, quan els estats i les societats civils queden inoperants davant de la maquinària del capitalisme, o de l'ultraliberalisme, triomfant, són les religions, o altres doctrines comprensives, les que ocupen el seu lloc, transformant-se en bàlsam, bandera, penyal i plaça forta per a totes les innumerables identitats malmeses del món.

La religió, a les acaballes del segle XX i més encara al començament del tercer mil·lenni,

670Ibidem. 174.

671Ibidem. 176.

672Ibidem. 180.

673Ibidem. 179.

674Ibidem. 174,175.

ha tornat a mostrar les dos vessants d'un paisatge que es repeteix històricament; per una banda la capacitat de generar esperança i suport a una societat civil solidària que treballa per minimitzar els estralls de la pressió dels poderosos, avui en dia en forma de mercats financers; però per una altra banda serveix d'excusa i legitimació per a l'explosió de la violència i la crueltat emmagatzemada per l'opressió exercida en i des d'Occident. Lamentablement els interessos econòmics i la propaganda política han anat més en la línia de publicar la vessant assassina i truculenta de les religions, mentre ha diluït en la indiferència els enormes esforços i sacrificis de molta gent de fe per tal d'aconseguir una societat més justa i fraterna.

Des de les últimes dècades la religió que en temps pretèrits es contemplava, en Occident, com una reminiscència del passat a tornat a atraure la mirada d'alguns intel·lectuals de diferent signe que troben que alguna cosa queda en la religió que la raó, com reconeixia Habermas en *Carta al Papa*, encara "hi troba a faltar" i que possiblement la raó no puga mai arribar a posseir perquè tal vegada no siga alguna cosa que li corresponga. Aquesta nova mirada sobre la religió ha encès un debat, de vegades massa acalorat, de vegades massa escèptic, sobre el paper que hauria de tenir la religió en la vida pública i que ha anat acompanyat a sovint del sarcasme i la burla d'allò que per a molts ciutadans és sagrat i forma part íntima de la seua identitat. Aquest debat, d'origen huitcentista, que a la resta d'Europa semblava tancat des del final de la segona guerra mundial, realment a Espanya mai havia deixat d'estar present en l'agenda de filòsofs, humanistes, teòlegs i polítics de diferents signe. El laïcisme extrem i intolerant consagrat en la constitució republicana, especialment en els seus articles 26 i 27 mitjançant els quals no solament es confiscava directa o indirectament els béns de l'Església catòlica i les seues obres, sinó que posava en mans del poder polític la possibilitat de declarar-la il·legal en base a una llei votada en les corts⁶⁷⁵, una legislació que, al meu parer, clarament remetia més a les lleis d'un estat estalinista que a la d'un estat laic de tall europeu i occidental, fins a tal punt la constitució de la segona república pretenia acabar amb el catolicisme que el mateix president Manuel Azaña va exclamar "*España ha dejado de ser católica*"⁶⁷⁶ ignorant així el sentir de la gran majoria sociològica del poble espanyol; ni a França, què és el far del laïcisme occidental des de 1905, hi ha hagut un polític tan presumptuós; només cal recordar el crit que recentment ha tornat a omplir els carrers de París "La república és

675Castellá Santiago J. i otros, *¿Qué hacemos por una sociedad laica ?*, AKAL, Madrid 2013,pàg. 14.

676Ibidem 14.

laica però França és cristiana”⁶⁷⁷.

La situació i el paper de la religió, especialment la catòlica, a l'espai públic, ha tingut a Espanya, moltes visions des de perspectives diverses i moltes vegades fortament antagoniques, la religió va ser un problema tant per als partits fascistes abans i després de la guerra civil, com ho va ser també per a l'esquerra; basta recordar frases de falangistes referint-se als carlins com a “ *comedores de hostias*” o el sorneguer “*meapilas*” per referir-se als seglars més pròxims a l'església.

D'una banda i de l'altra es va intentar la manipulació de la religió uns per a legitimar un règim il·legal, els altres utilitzant-la com a refugi per a la realització de les seues activitats clandestines en contra del règim. En un cas i en un altre l'interès per la religió catòlica era més fruit del càlcul i l'estratègia que de la convicció i creença en la seua doctrina. En aquest maremàgnum d'intent de manipulació sempre s'han alçat veus de pensadors seriosos preocupats en trobar una solució vàlida per al problema de la religió en l'espai públic a Espanya; en aquesta tradició podem inscriure, per la seua importància en el pensament de la transició democràtica, tant al socialista Tierno Galvan com a l'eminent cardenal Tarancón, i en el món de l'ètica, des del meu punt de vista, cal destacar José Luis López Aranguren al qual fem referència a l'inici d'aquestes conclusions. Considere que la professora Adela Cortina i el que ella anomena escola de València, s'inscriuen i fins i tot són hereus d'aquesta tradició. Per altra banda, es notòria la inquietud de Cortina i els grups d'investigació, en el quals ella participa i anima, per desenvolupar, dins del panorama ètic espanyol i fins i tot hispanoamericà, uns models democràtics deliberatius i unes ètiques aplicades que beuen directament del que s'ha vingut anomenant Ètica del discurs; una proposta ètica basada en els treballs de Karl-Otto Apel i Jürgen Habermas.

Al llarg d'aquesta tesi he pretès lligar ambdues tradicions per a llançar una mirada més al voltant del problema de la religió en l'espai públic, tant en l'àmbit espanyol com en l'europeu occidental, però sense perdre la perspectiva d'un món globalitzat. El treball, desenvolupat en quatre parts intenta realitzar un tomb pels conceptes que s'inclouen en el títol de la present tesi, així, en la primera part hem realitzat una reflexió històric - sociològica al voltant del procés de secularització en Occident i el que això ha pogut

⁶⁷⁷Frase atribuïda a Charles De Gaulle (Dargent, Raphaël, *Ils veulent défaire la France*, L'age d'homme, París 2007, pàg. 74) i que va tornar a ser reivindicada a finals de setembre de 2014 quan uns 7000 francesos cristians es varen agenollar per a resar en els carrers de París

suposar en la formació d'una concepció problemàtica de la presència de la religió en l'espai públic.

En la segona part hem analitzat el concepte d'espai públic, des de distintes vessants, intentant veure les distintes tradicions que han intervingut en la formació occidental d'aquest concepte i així adonar-se que la religió o les distintes idees comprensives del bé no són alienes a la conformació d'un espai públic occidental que, parafrasejant Manuel Delgado, apareix fruit d'una tensió a tres bandes, entre el, quasi natural, desenvolupament de les societats, el desig d'organització i planificació de la política i les forces que en ella hi subjauen i les molt variades necessitats individuals dels ciutadans que constitueixen, per aquest autor, l'urbs, autèntica maquinària, realment caòtica, de creació d'espai públic. L'espai públic que es desenvolupa en les societats occidentals se'ns mostra especialment conflictiu, en ell l'urbanita aspira a ser ciutadà en una lluita pel reconeixement de la seua dignitat manifestada tant en l'exigència dels drets individuals, com en la necessitat de participar en el regiment de la cosa pública, dos tipus de drets que recorden allò que Benjamí Constant va definir a les acaballes del segle XVIII com la llibertat dels antics i la llibertat dels moderns. Així, l'espai públic es configura com un àmbit de reivindicació, individual i col·lectiva, que adquireix el qualificatiu de públic, precisament, en el moment d'aparició del conflicte. En aquest àmbit la religió, especialment les religions cristianes, es transformen en bandera discutida, enfrontada amb altres idees comprensives de bé, no tant pel que es creu, sinó pel que aquella creença pretén forçar a la resta de la societat a adoptar o mantenir pautes de comportament que no són compartides per les altres idees. En aquesta part, per tant, hem intentat esbrinar les diferents variables que intervenen en la formació d'un espai públic que transcendeix l'àmbit estricte de la tasca legislativa de l'Estat i s'endinsa en el difícil entramat de l'educació o més aïna de l'intent de manipulació de l'opinió pública per part dels diferents grups d'interès.

En la tercera part hem llançat la nostra mirada al voltant del paradigma religiós i la seua relació amb el paradigma cultural, dins d'una societat globalitzada, cada vegada més multicultural. Amb el rerefons de l'anomenat xoc de civilitzacions, la religió se'ns presenta com un paradigma a tindre en compte per a construir una societat futura en pau. Així podrem dir amb Hans Küng que "No hi haurà pau mundial sense pau entre les religions, no hi haurà pau entre les religions sense diàleg entre les religions"⁶⁷⁸. Sabent que les

⁶⁷⁸Lema de la Fundació Ètica Mundial, de la qual Küng és un dels seus promotors.

religions poden ser utilitzades com a excusa per a la guerra, cal potenciar aquells aspectes que ens ajuden a construir una societat futura més cosmopolita, superant fins i tot el concepte de cosmopolitisme kantianà que és reflecteix en la seua *pau perpètua* . Aconseguir una societat futura on tots els éssers humans puguen sentir-se ciutadans del món requereix d'alguna cosa més que les bondats del comerç, cal practicar una aliança universal de tots els éssers humans i això necessita del reconeixement dels altres com a interlocutors amb igualtat de drets, necessita de la comunicació intercultural i necessita del diàleg interreligiós.

Per últim en la quarta part d'aquest treball hem parat l'atenció en la relació entre l'ètica del discurs i la religió, especialment desenvolupada a partir de la perspectiva habermasiana sobre la religió en l'espai públic, les objeccions dels seus detractors, en especial el debat amb Flores D'Arcais i la confrontació dels postulats de l'Ètica discursiva, sintetitzats per Adela Cortina, amb les postures que han anat adoptant els discursos papals de l'Església catòlica, al voltant del diàleg, des de la celebració del concili Vaticà II.

En les diferents parts d'aquesta tesi hem anat establint conclusions parcials al voltant de cadascú dels temes abordats, ara hem propose desenvolupar les conclusions de caràcter general a les quals pense que podem arribar i alhora vull plantejar també possibles propostes de caràcter pràctic per a situar de manera convenient el paper de la religió en una societat de caràcter democràtic.

Primera conclusió: Contra una secularització “descarrilada” una neutralitat conscient.

El primer que cal constatar és que el concepte de secularització o laïcitat reflecteixen realitats molt diferents depenent del lloc geogràfic o intel·lectual des del qual són utilitzats⁶⁷⁹. L'única cosa a la qual podem entendre que es refereixen aquests conceptes és a assenyalar la conflictiva relació que es dona entre l'estat i la religió. Independentment del model d'estat o del tipus de religió, el que realment es juga entre ambdues realitats és la legitimitat en l'ús de la força per obligar els ciutadans a viure d'una determinada manera. És tracta d'una lluita, de vegades acarnissada, entre la immanència i la transcendència, és a dir una lluita entre construir una societat marcada pel curt termini, capficada en la resolució dels problemes immediats que apareixen en les societats; i

⁶⁷⁹Veure primera part d'aquest treball pàgines 19- 25

l'opció de construir una societat que exigeix el sacrifici d'avui per aconseguir un futur millor que es presenta com la il·lusió en una vida futura que de vegades es fa d'esperar. Entre aquestes dues posicions es dona un ventall de postures mixtes perquè sense la resolució dels problemes del dia a dia, els ciutadans poden arribar a la desesperació provocant la ruptura de les societats; però sembla que són les propostes de futur les que tenen la capacitat de legitimar les actuacions del poder.

Hem vist com Habermas, amb cert pessimisme, constata que el procés de secularització en el món occidental no ha finalitzat amb la desaparició o el llançament a un espai privat invisible a les religions⁶⁸⁰, en efecte, les religions, fins i tot, han suportat millor que altres ideologies nascudes de la tradició il·lustració els efectes del temps i mentre societats com la socialista de la URSS s'ensorrava en un autèntic "descarrilament" social, apareixien amb vigor les esglésies que havien estat amagades i fins i tot perseguides durant quasi un segle. Habermas tem, en certa manera, que aquest mateix descarrilament es pugui donar en les democràcies occidentals, on la raó, entesa com raó no instrumental, pareix que va en retrocés davant de múltiples formes de raonaments que parteixen d'una percepció emocional de la realitat, on cap veritat sembla poder tenir èxit i on es va perdent cada vegada més l'autonomia legislativa, la neutralitat de les lleis davant de les diferents cosmovisions, mogudes moltes vegades per interessos amagats, moltes vegades darrere d'espais privats infranquejables, conseqüentment la seua legitimitat va perdent a poc a poc el seu caràcter postmetafísic. En aquesta tessitura no és d'estranyar que les religions puguen aparèixer de nou, en especial en llocs de democràcies dèbils, com l'excusa perfecta per lligar la població al voltant d'algunes identitats que, seguint Malouf, adquirixen el qualificatiu d'assassines.

Les identitats assassines, tal com les hem analitzat en la tercera part d'aquest treball estan provocant, a hores d'ara en els països islàmics, un autèntic moviment de rebuig de la democràcia occidental i dels Drets Humans, dels quals aquesta diu ser defensora. Vull deixar ben clar que no és un problema derivat de la religió islàmica, també a Europa fa uns anys i fins i tot ara a Rússia observem com les religions cristianes es mesclen en conflictes com ara la guerra civil a Ucraïna; però a més, en aquests casos els estats de l'antiga òrbita soviètica adopten relacions amb esglésies que en molts casos recorden els aspectes negatius de l'Espanya nacionalcatòlica alhora que també la democràcia i els

⁶⁸⁰Habermas, J. *Dialèctica de la secularización Op. cit.* pàg. 25 - 42

Drets Humans queden posats en qüestió o entre parèntesi.

No és que el panorama en els estats amb democràcia liberal estiga millor; en efecte, la interpretació de la neutralitat constitucional com ignorància de les religions més implantades socialment i en especial aquelles d'amples arrels sociològiques; alhora que es fa una mena de discriminació positiva en favor d'altres doctrines comprensives, moltes vegades menys implantades, les quals reben una visibilitat pública major, com ara moviments de LGTB, moviments pro-avortistes, o simplement es permet el negoci basat en l'esfeneciment de burles cruels contra la religió i els símbols religiosos en favor de la llibertat d'expressió, mentre es nega aquesta mateixa llibertat per a usos i costums de caràcter religiós; tot aquest cúmul del que per a mi són autèntics despropòsits de les democràcies que s'autoanomenen laiques estan generant, en les perifèries i els llocs privats, autèntics guetos de rancúnia que aprofiten a més les dificultats econòmiques per captar adeptes a diferents agrupacions antisocials que moltes vegades, al menys aquelles que utilitzen la religió com excusa, podrien ser desactivades amb un autèntic esforç educatiu en favor del coneixement i reconeixement de les principals religions. Com havíem vist en Habermas es donava una crisi en les societats occidentals que era “el resultat lògic d'un programa de racionalització espiritual i social destructiu en si mateix”⁶⁸¹

El procés de secularització a Occident i en especial en les democràcies europees continentals de caràcter secular, necessita un canvi en els seus pressupostos, la raó pública no pot limitar-se a un debat institucional, realitzat principalment a l'interior de les institucions fent ulls clucs a la realitat social per complexa que siga. Les democràcies occidentals, com hem vist en Bohman, Collins i altres ens feien parar l'atenció sobre el fenomen d'un espai públic interconnectat on calia un constant *feed back* entre institucions polítiques i societat civil, de tal manera que “per una banda s'organitze institucionalment l'opinió pública i per altra que les institucions estiguen a l'aguait i a la recerca constant de les demandes públiques i de les seues respostes i tinguen sobre elles un acurat control públic en un intercanvi constant, entre ciutadans i institucions”⁶⁸² La democràcia deliberativa ha d'incorporar necessàriament una pluralitat canviant que en les societats actuals sembla necessàriament com una característica de l'espai públic totalment irrenunciable. Això Habermas ho intueix perfectament i considera que en una societat post

681Ibidem. 37

682Veure aquest treball, pp 210-215

secular i plural cal fer un esforç epistèmic especial per conèixer quines són les claus necessàries que permeten la comunicació entre ciutadans. Podem dir que el procés d'aprenentatge mutu és garantia d'un ús adequat d'aqueixa raó pública que ha de guiar la tasca legisladora de tota societat democràtica. En conclusió, i aplicat a la qüestió que ens ocupa: una nova secularització de l'estat, tot i ser neutral, hauria d'anar necessàriament acompanyada d'un esforç de coneixement mutu, i jo afegiria proactiu, de les distintes religions i doctrines comprensives perquè el procés d'aprenentatge mutu és garantia d'un ús adequat de la raó pública que ha de guiar la tasca legisladora de tota societat democràtica. En aquest sentit hem de decantar-nos per quantes accions formatives puguen realitzar-se des dels medis públics per a donar a conèixer la realitat religiosa i ideològica dels ciutadans; començant per l'escola, on assignatures com Ètica i Religió no haurien de ser, des del meu punt de vista, alternatives, sinó que les dos han d'omplir un àmbit per al coneixement mutu i fins i tot la valoració de les diferències, alhora que es busque la possibilitat de l'encontre mutu i pacífic seguint el model del parlament mundial de les religions. Aquesta tesi no pot entrar a valorar els continguts d'aquestes assignatures o si aquestes han de ser o no confessionals, però el que si han de servir és per a facilitar aqueix coneixement mutu que reclama Habermas perquè a través de "l'aprenentatge [els ciutadans] adquireixen la visió [i la consciència] de ciutadania" ⁶⁸³

Segona conclusió: L'espai públic, entre l'oportunitat i la necessitat.

Deia Hannah Arendt que "la nostra sensació de realitat depèn completament de l'aparença i per tant, de l'existència d'una esfera pública en la qual les coses sorgisquen de la fosca i albergada experiència..." ⁶⁸⁴. En efecte, al llarg de la segona part d'aquest treball hem intentat donar forma a aquesta asseveració, de la qual sembla que l'espai públic és necessari per a la pròpia afirmació, o al menys la nostra afirmació com a subjectes de drets; però també és el lloc on sorgeixen les veus que reclamen aquests drets. Seguint en la segona part podem donar una primera definició d'espai públic com aquell adequat per a que es puguen donar experiències d'allò que és públic una experiència que, atenent la consideració d'espai públic de H.Arendt, transforma l'espai en públic quan sorgeix, en aqueix espai, un conflicte de drets, es a dir quan apareix l'oportunitat, dit en paraules gregues, quan apareix el '*Kairos*'. De tal manera que allò que

⁶⁸³Habermas J. , *The religions in the public sphere.*, Op.cit. Pg 18.

⁶⁸⁴Arendt Hannah, *La condició humana*, Paidós, Barcelona, 1993, pàg. 60.

no apareix en públic, o no té transcendència pública, sembla que no es regeix, fins i tot que no vol regir-se, pel dret públic.

Existeix, per tant, una relació intrínseca, totalment necessària, entre espai públic i espai privat; una relació en la qual els interessos privats intenten influir en les accions públiques per tal d'aconseguir allò que necessiten de la resta de la societat. Des de l'espai privat, per tant, es dóna, en paraula de Habermas, un públic "enraonador" que espera el lloc adequat i el moment oportú per a publicar les seues exigències amb la finalitat d'obligar els altres a actuar d'una determinada manera.

Si entenem el model de la polis grega com a metàfora de l'Estat o de qualsevol mena d'agrupacions socials o polítiques, podem dir amb Delgado que apareixen en un mateix espai tres tipus de personatges que conferixen a la polis un caràcter trinitari. Així tenim l'urbanita, la persona que conforma la massa d'habitants de l'Urbs, el qual transita en l'espai en un estat "*liminal*" entre allò públic i allò privat i, per tant, és el primer responsable del sorgiment de l'espai públic per efecte del xoc d'interessos amb els altres urbanites; per això hem vist com Manuel Delgado adjudicava a l'urbanita i a l'*Urbs* la principal responsabilitat en l'aparició de l'espai públic. L'urbanita, al menys alguns d'ells, s'associa de maneres diverses, més o menys estables, donant lloc al que venim anomenant societat civil, lloc al qual Cortina adjudica, de diferents maneres, la responsabilitat de la relació intersubjectiva d'on naixeria l'aprenentatge mutu. Tot aquest procés aconsegueix el seu moment culminant quan la persona que sorgeix de la societat com un ser lliure i igual en drets, respecte de la resta, defineix les normes que han de regir per a l'ordenació de la "*polis*". Apareix així el ciutadà com a legitimador del govern de la "*res publica*". Per tant en l'espai públic se superposen l'urbanita, la persona i el ciutadà en un espai que anomenem *Urbs*, societat o *Polis* i que no sempre son coincidents. Correspon a la política l'ordenament dels altres àmbits, o al menys intentar-ho, malgrat l'escepticisme de Delgado.

Hem vist també que l'espai públic, com a objecte derivat d'un concepte pur, l'espai, està dissenyat, definit, delimitat, en un paraula, construït per l'ésser humà. Això vol dir que l'aparició d'un mínim de dos éssers humans que interactuen, que es comuniquen, és condició necessària, encara que no siga suficient, per a l'aparició d'un espai al qual puguem qualificar de públic. Una altra condició necessària per a considerar un espai com a públic és que les persones que interactuen es reconeguen mútuament com a iguals en

dignitat per a poder fer-ne ús. El concepte de dignitat ens porta al reconeixement d'iguals drets d'ús, d'ací que les lluites pel reconeixement, en última instància, són lluites per ser usuari de ple dret de l'espai públic i així poder ser part activa de la publicitat, en el sentit habermasià del concepte.

Hem vist com Adela Cortina, en *alianza y contrato* estableix dos vies per arribar a la igualtat de drets entre els éssers humans, o per la via del contracte o per la via de l'aliança, dos maneres que jo interprete, per una banda com la via Hobbesiana en la qual les persones lliurement decideixen fer un pacte pel qual renuncien a part de la seua força per tal que aquesta siga administrada col·lectivament amb justícia dins d'un àmbit al qual anomenem estat; i per una altra banda estaria l'agrupació natural que ix del reconeixement de l'altre com un igual a mi, com un germà al qual estic lligat de moltes maneres, vulga o no, en això que anomenem societat. Justícia i fraternitat es transformen en les eines necessàries per a la construcció de l'espai públic i són la Societat Civil i l'Estat els responsables de la seua delimitació, disseny i construcció.

Hem analitzat que el disseny i construcció de l'espai públic necessita, malgrat l'escepticisme de Delgado, del desenvolupament harmònic de quatre de les seues característiques: Orde, Justícia, Seguretat i Felicitat. Per aquesta tasca no podem deixar de banda la necessitat de coneixement especialitzat: urbanistes, juristes, policies, militars i totes les altres ciències i tècniques que redunden directa o indirectament en la realització de la voluntat dels ciutadans. La construcció de l'espai públic no pot defugir la participació de l'individu des de la seua esfera privada, però necessàriament ha de reflectir la voluntat pública dels ciutadans per tal de regular la vida de tots els usuaris, es a dir del que hem vingut en qualificar urbanites, o siga correspon a la política la regulació dels distints espais que queden baix la *potestas* de l'Estat. També hem vist com Habermas, en el text de 2011 que hem citat, constata com, en els estats liberals, la política ha anat dissolent-se en diferents subsistemes, com ara l'economia, que han adquirit un nivell d'autonomia tal que les decisions privades afecten i en molts casos imposen el seu pes a les decisions polítiques, de tal manera que l'àmbit públic, en el qual correspon prendre les decisions, és en la pràctica heterònom. La pretensió de la modernitat de legitimar-se sota la base de l'autonomia legislativa dels ciutadans, fugint del poder privat de la religió, queda a hores d'ara sotmesa a una altra mena de poders privats, que com ara el mercat, intenten, i en molts casos ho aconsegueixen, fugir del control i regulació política alhora que pretenen

que siga la política la que actue sota els seus dictats. Per altra banda la política intenta organitzar la vida privada dels usuaris de l'espai públic, estiguen o no organitzats, des del moment que té la possibilitat de regular el que es pot fer o no en un espai públic. O siga, tenim un espai públic que apareix com intermediari dels subsistemes privats, grups de pressió i altres que regula el que es pot publicar o no, tornant així a un model de publicitat semblant a la publicitat representativa, que Habermas considerava que ja estava exhaurit, on l'Estat assumeix, o pretén assumir, la "*jurisdictio*" quan no el "domini" sobre tota força. Davant d'aquesta tessitura ens podem preguntar per, qui és l'Estat? Qui li atorga la legitimitat de l'ús de la força? Es més, d'on prové la força, el poder de l'Estat?

En les democràcies occidentals de caràcter liberal es dona una lluita acarnissada entre els diferents grups de pressió per aconseguir quotes de poder que obliguen al polític a actuar de tal manera que prohibisca la presència pública dels seus adversaris, o aquells aspectes d'ells que suposen entrebancs per als seus plans; per tant, l'espai privat dels grups vencedors en aquesta lluita és un espai de privilegi, mentre que l'espai privat dels perdedors es transforma en una mena de gueto on són expulsats cada vegada més quantitat de persones i organitzacions que no contenen perquè no tenen poder, no tenen suficient força. Això fa que alguns pensadors tornen a parar l'atenció sobre el model "d'allò polític" que haurien d'adoptar els estats per a superar els antagonismes creixents en les nostres societats.

La mirada sobre la constitució dels sistemes polítics dels estats moderns ens retrotrau, segons Habermas, al nominalisme del segle XIII, hem llançat una mirada històrica sobre el pensament polític, hem vist com a Europa i de manera molt especial a Espanya i els territoris de l'antiga corona espanyola, l'evolució de la forma de l'estat ha anat conformant-se entre dos maneres diferents d'entendre la relació de la religió i el poder polític de tal manera que mentre en algun moment s'ha postulat la religió com a inspiradora i legitimadora de l'ús del poder i acció de l'Estat, en altres casos la religió ha sigut un instrument del poder polític, legitimat per si mateix, però utilitzat com element identitari dels súbdits del propi estat, un model aquest, coincident amb el model absolutista hobbesià, que triomfa en els estats amb tradició protestant i que a poc a poc es va imposant en tot l'àmbit europeu; un estat que després de la revolució francesa va anar substituïnt de manera gradual la sobirania del rei per la sobirania popular. No obstant és lícit que puguem continuar preguntant-nos si, realment, el concepte de sobirania és tal

que en algun moment estava en mans del rei i ara està en mans del poble? O pel contrari és un esquer, una creença manipulada per aquells que detenen el poder perquè són els autèntics propietaris de la força. Hi ha una afirmació cristiana que diu que “on no mana el Senyor manen els senyorets⁶⁸⁵” reclamant així que sempre ha d'haver un jutge que limite o condicione les actuacions dels Estats, però també des de l'ètica podem entendre impulsos, emocions, que ens menen a reconèixer que determinades regulacions, normes o lleis no són justes per molt que siguin producte d'un estat que s'anomena a si mateix com a democràtic, així ho he sentit moltes vegades de la meua professora Adela Cortina quan fa caure en el compte d'aquelles expressions populars que diuen “açò no és just” sense moltes vegades tindre raons suficients per a tal asseveració; casos, com ara, el dilema d'Antígona o més modernament el dilema de l'inspector Javert, ens menen a parar atenció sobre la frase evangèlica “el dissabte és per a les persones i no les persones per al dissabte”, la qual cosa donaria en certa manera la raó a Delgado quan es escèptic respecte al poder real de l'Estat, de la política per a definir l'àmbit i els usos de l'espai públic.

Es planteja ací el dilema entre seguir una llei que ens sembla injusta o insuficient per damunt de tot, obviar-la o fins i tot combatre-la, la qual cosa pot presentar diverses postures: la d'aquell per al qual la llei de la polis està per damunt de la persona i es “pren la cicuta”, es a dir es suïcida com ara Javert. També pot acceptar ser víctima d'una llei injusta i fins i tot deixar-se crucificar a causa de viure al marge d'ella. Però es poden donar postures reactives com ara tallar colls en la guillotina o posar-se un cinturó d'explosius i fer un atemptat en nom de no se sap molt bé quin déu. Per això podem entendre que Ratzinger demanara a Habermas la necessitat d'un control mutu entre fe i raó, la qual cosa no pot ser sense coneixement dels valors de la fe. Torna a aparèixer la necessitat d'un coneixement dels valors i de les fonts dels valors de tots els afectats per les lleis i les normes per, a la llum de la raó poder dialogar, discrepar i fins i tot criticar les solucions adoptades.

En conclusió podem dir que l'espai públic és un àmbit delimitat per interessos privats per a que cadascú d'ells pugui prendre el que és seu, la política solament gestiona aquest espai

685Aquesta afirmació possiblement siga una conclusió extreta de l'aforisme de la secció 125 de Nietzsche en “*la Gaia Ciència*” o com una conclusió extreta de “*Així parlà Zarathustra*” que ve a dir alguna cosa semblant a “Déu ha mort! però atenció: perquè en la tomba de Déu creixeran els deuets”.

des de l'òptica de poder d'aquells que li donen suport. Per això la ignorància de l'espai privat, els seus valors, les seues idees comprensives, va a la llarga en detriment de la perduda de poder d'uns per la influència d'altres. Hannah Arendt distingeix, en la mateixa obra que hem citat abans, entre espai privat i espai íntim, la diferència principal dels dos, al meu parer, és que mentre a l'espai íntim hi ha el dret i l'obligació de mantindre fora de la publicitat determinades accions necessàries que la persona realitza, de manera individual, per al manteniment de la pròpia dignitat i de la pròpia integritat, és el que podríem anomenar espai on es forma la consciència individual. L'espai privat és gestionat per cadascú, individual o de manera grupal, però per la seua influència en l'espai públic i les decisions que en ell s'hi prenen, ha de ser transparent per a la resta dels usuaris, siguen o no ciutadans. U ha de conèixer amb qui contracta i quines són les seues intencions reals, es a dir s'imposa la veracitat entre tots els ciutadans, siguen o no religiosos.

Després del que hem estudiat, en especial a la segona part d'aquest treball, podem dir que hi ha tres àmbits on la transparència i el control polític s'imposen com a imprescindibles per al desenvolupament d'un estat o d'un conjunt d'estats que volen rebre el qualificatiu de democràtics: en primer lloc transparència i control del que s'anomena la traçabilitat dels diners, en segon lloc transparència i control de les fonts de valor dels diferents grups que intervenen, o pretenen intervindre, en la publicitat, en el sentit habermasià del terme, i en tercer lloc transparència i control sobre la fabricació, distribució i ús de l'armament. En efecte, els diners pel poder que tenen en la compra de voluntats, la publicitat pel poder que té de manipular-les i les armes pel poder que tenen de sotmetre-les. Diners, publicitat i armament són una mala combinació si no poden ser controlades per la raó o, atenent a l'Ètica del discurs, per la força del millor argument, l'única força que hauria de orientar les decisions en l'espai públic.

***Tercera conclusió: una religió proactiva i no reactiva*⁶⁸⁶**

El qualificatiu proactiu és un neologisme que ve de la branca de la psicologia, va ser encunyat per Viktor Frankl i ha tingut gran difusió en els últims temps. Podem entendre que la proactivitat consisteix en assumir la responsabilitat de fer que les coses passen, que tinguem la iniciativa i la capacitat de decisió sobre el que cal fer en cada moment. Per contra, la reactivitat suposa, des d'un punt de vista psicològic, un hàbit que provoca

⁶⁸⁶Adopte aquest títol a partir de l'homònim escrit en el llibre d'Adela Cortina, *Alianza y contrato*, Op. cit. pg.173

conductes contraries a un hàbit reprimint, la reactivitat , per tant, provoca actituds que reaccionen amb major o menor virulència contra tot allò que pugua desestabilitzar emocionalment les creences i les fonts de valor d'un individu o d'un grup d'individus.

Adela Cortina, analitza en la seua obra *Alianza y contrato* quatre àmbits on les religions entren o poden entrar en crisi⁶⁸⁷ i moltes vegades, des del meu punt de vista, poden quedar anquilosades i replegades en les seguretats construïdes al llarg dels segles reprimint així la força de l'Esperit que les anima.

Encara que Cortina se centra en la religió cristiana, considere que les seues reflexions són aplicables a qualsevol religió amplament assentada i imbricada en la consciència política i moral dels diferents pobles i cultures del món. Aquests àmbits de crisi podem sintetitzar-los en els següents: Àmbit de la presència pública o reacció davant de la perduda de poder (a). Àmbit de la secularització dels preceptes religiosos o reacció davant de la perduda d'influència moral (b). Àmbit de l'espiritualitat o reacció davant del positivisme i materialisme del curt termini (c). Àmbit dels valors o reacció davant d'una falsa neutralitat valorativa (d). Per últim, afegiré l'àmbit de la creació cultural o reacció davant de la transformació de la pròpia civilització(e).

(a) Crisi de la presència pública de la religió

Una crisi que apareix ,segons Cortina, fruit de l'augment de la complexitat de les societats la qual cosa va a poc a poc arraconant les religions, jo afegiria també les fonts fortes de valoració i fonamentació que tenen el seu origen en la Il·lustració, substituint-les, en una societat postmoderna, per una difusa referència a una tolerància i pluralisme buit de contingut que admet qualsevol etiqueta social, qualsevol tret identificatiu, que no cause conflicte. Així Cortina afirma que “ si la ciutadania complexa és aquella que no arracona les diferències, sinó que les acull al seu si [...] haurà d'acollir les diferències religioses i reconèixer que aquesta és una forma d'identitat tan respectable al menys com altres. I no solament perquè altra cosa és discriminació i exclusió injusta, sinó perquè si la identitat religiosa no és reconeguda com a normal, la història que pot contar el creient està desacreditada anticipadament”⁶⁸⁸.

Hem vist de diferents maneres en aquest treball com la repressió, l'ocultació o el rebuig

687Cortina, A., *Alianza y contrato*, Op. cit. Pàg..173-182.

688Ibidem. 176.

públic del fet religiós actua o pot actuar com un revulsiu que vaja covant a l'interior de les societats el que Maalouf ha anomenat identitats assassines, les quals, van a anar en detriment de la cohesió social, però, a més, intel·ligentment manipulades poden provocar a la llarga ruptures sagnants que acaben en alguna cosa pitjor. La construcció de societats complexes, de caràcter estatal, supraestatal o global, necessita d'un canal institucional per on poder canalitzar la força cohesiva que les religions poden aportar, cal potenciar accions d'encontre com ara “el parlament mundial de les religions”, “Taize” i altres iniciatives de caràcter ecumènic o interconfessional. Les religions han de poder mostrar al món, amb naturalitat, la seua oferta de vida bona i les propostes, fins i tot polítiques, encaminades a millorar la pau, l'estabilitat i la justícia de les societats.

(b) Crisi de la utilitat de les religions

Hem vist com Habermas considera que en el procés de secularització els continguts semàntics de la religió han passat a la raó secular; per altra banda Adela Cortina ens diu que si la religió ha quedat buida de contingut, farà bé en quedar-se en el seu àmbit privat “on cadascú és lliure d'adorar el Déu que vulga”. Parlant del cristianisme, Cortina constata que “fins tal punt han sigut incorporats bona part dels seus missatges en la vida moral i política de les distintes comunitats, que semblen haver-se fet superflus”⁶⁸⁹ Es el cas que bona part de les distintes comunitats que ixen de la il·lustració i que apareixen com enemigues del cristianisme beuen en les seues arrels del missatge judeocristià de tal manera que en el combat el cristianisme sembla moltes vegades lluitar contra si mateix, podem recordar ací aquell passatge de l'evangeli en el qual els apòstols demanaven Jesús que prohibira a uns altres que predicaven en el seu nom sense ser del seu grup, a la qual cosa Jesús va contestar que deixaren en pau a qui no malparla d'ells, “el que no està contra nosaltres, està amb nosaltres”. El gran escàndol de la modernitat ha sigut, i podem dir encara que és, la gran divisió existent entre els cristians buscant cadascú la seua capelleta en compte de preocupar-se pel que és essencial, portar el missatge de Jesús a tota la humanitat. Cortina llança una crida al cristianisme per a que reaccione, en aquest cas de forma proactiva “perquè li queda molt, moltíssim camí per fer. Ara bé, per recórrer-lo té que fer ofertes valentes i atractives en un món canviant: té que anticipar des de la seua entranya, des de les seues arrels, el món futur”⁶⁹⁰. Aquest advertiment pot

689Ibidem. 176.

690Ibidem. 178-179.

valdre per a tota religió salvífica, que en compte de tancar-se en la seua capelleta o buscar-se un poble de purs en lluita contra tot el món, ha de ser capaç d'un *aggiornamento* i una voluntat de trobar-se amb altres persones de bona voluntat per aconseguir presentar missatges que permeten desenvolupar “les exigències de justícia i les invitacions a la felicitat” que continuen sent l'objectiu últim de les comunitats humanes.

(c) Crisi per causa d'una feble espiritualitat

Hem vist com es dóna una relació entre cultura, moral, política i religió, la recerca d'una relació equilibrada entre aquestes quatre expressions de les societats humanes redunda en la millora de la justícia, l'estabilitat i la convivència, en definitiva redunda en una millor manera de viure. L'aparició de la complexitat social que és dóna en el món a causa del fenomen de la globalització, l'excessiu auge de l'economia financera, la immigració i altres manifestacions d'un món multicultural i postmodern posen a prova la fortalesa i l'equilibri dels pilars bàsics de la convivència en els Estats i entre aquests. Davant d'aquesta circumstància els individus es veuen abocats a buscar elements de referència sòlids per poder orientar-se. De manera pessimista Morin advertia dos tendències, escapistes, en el futur d'Europa : el Nihilisme i l'espiritualisme, de signe oriental, pròxim a l'Hinduisme o al Budisme. Compte-Sponville també adverteix contra la negativitat del nihilisme que va creixent a Europa, però a més adverteix moviments de caràcter religiós que reaccionen davant d'aquesta realitat proposant el retorn a postures del passat que ens allunyen d'una espiritualitat constructiva, així dirà que” tot fa pensar que en Occident [es dóna un retorn a la religió de manera inquietant] Retorn a l'espiritualitat? Si fóra així caldria felicitar-nos. Retorn de la fe? Tampoc seria problema. Però el que regresa és el dogmatisme, en moltes ocasions acompanyat per l'obscurantisme, l'integrisme i de vegades el fanatisme...”⁶⁹¹. Però açò no ho constata solament en l'àmbit de les religions teistes també, en una altra part del seu llibre carregarà contra el que més endavant titllarà en certa manera de religions atees. Per a ell la causa del retorn a la barbàrie la té el nihilisme, així els nihilistes “esclaus del que creuen la seua llibertat, són bàrbars per falta de fe o de fidelitat: són els espadatxins del no res” que obrin la porta a tota classe de fanatismes. La guerra entre fanatismes, siguen del signe que siguen, és el pitjor que podríem témer però encara seria pitjor “que no tinguem altra cosa que oposar-los [...]que

⁶⁹¹Compte-Sponville, A. *El alma del ateísmo*, Op.cit.,pàg. 15.

el nihilisme...”⁶⁹² Per a ell som producte d'una civilització amb els seus encerts i errors, però una civilització que no ha parat d'aportar valors des d'aquell moment, fa uns vint-i-sis segles, en el qual Karl Jaspers ha vist l'origen del creixement espiritual de la humanitat actual. Per això Compte-Sponville afirma que coneixem “els valors, també la llei” encara que aquests estiguen en procés constant de descobriment, un procés que supera l'àmbit merament material i apunta a un necessari reviu els nostres fonaments espirituals.

També Adela Cortina constata com en Occident van obrint-se pas les religions de caràcter oriental i això tal vegada siga perquè aquestes “intenten satisfer una necessitat de la qual no parlen les doctrines democràtiques ni les bases ètiques del suposat progrés tecnològic”⁶⁹³ Les religions d'origen judeocristià no són alienes al fenomen de perduda d'espiritualitat, moltes vegades, capficades en la seua tasca de transformació del món obliden la necessitat que té la gent d'una renovada espiritualitat, es constata que la religió en molts casos no deixa de ser una fulla més en el calendari del protocol social oblidant el caràcter sanador del retrobament amb el propi origen de cadascú. Cal fer el silenci del soroll exterior i interior “per a viure com persona [...] Cal acceptar la invitació de sant Agustí 'no vages cap a fora, roman en tu mateix, perquè en el cor de cada home habita la veritat’”.⁶⁹⁴ Una clara invitació a recuperar la vida interior, la contemplació d'allò que suposa el misteri del fonament de la vida. Que les religions s'ocupen dels drets humans o de exigir determinades postures morals a nivell públic i fins i tot privat, no està mal, però això ja ho fan altres institucions civils, nacionals i internacionals; si no ofereixen un camí de superació i salvació que es note en la manera de viure dels seus adeptes, si no van més enllà de la immanència del com cal viure el dia a dia, poc tenen que oferir a la gent i podem prescindir d'elles. Com diu Adela Cortina cal “recuperar la seua entranya en un món canviant, això significa [...] exigir i fer la justícia [...] oferir i regalar la gràcia [...] recuperar la interioritat [...] i no renunciar al misteri”⁶⁹⁵. En definitiva, parafrasejant la *carta a Diogneto*, les religions han de ser per a la humanitat el mateix que és l'ànima per al cos.

(d) Crisi de transmissió del missatge.

Les religions del llibre fonen les seues arrels en la transmissió oral d'un missatge salvador per a les comunitats La Bíblia està plena d'històries sapiencials que han mogut el cor de

⁶⁹²Ibidem. pàg. 42 -43

⁶⁹³Cortina A. *Alianza y contrato* Op. cit. pàg. 179

⁶⁹⁴Ibidem pàg. 179

⁶⁹⁵Ibidem pàg. 181

generacions de hòmens i dones. Jesús de Natzaret basava la seua predicació en signes i paràboles adaptades a la realitat de les persones del seu temps i imbricades en la tradició. La *sunna* i els *hadits* suposen una font de saviesa per a la majoria dels musulmans que venen replegades de la tradició oral. En algunes variants del cristianisme són les vides dels sants i les santes les que ajuden a compondre un imaginari col·lectiu que permet la major comprensió de les veritats de la fe en comunitats històricament situades. Fins i tot en altres religions també es recorda la vida i els fets quotidians dels seus líders espirituals com a font de saviesa o com a motiu per a la seua contemplació. La tradició oral va descobrint i adaptant al dia a dia les intuïcions que estan amagades en la saviesa de la humanitat des de l'origen dels temps. Les religions, en especial els seus líders, les seues jerarquies, moltes vegades tendeixen a quedar-se en el missatge original, i per por a la seua pèrdua impedeixen moltes vegades el desenvolupament de les tradicions que ajudarien a adaptar la saviesa a les noves generacions. Adela Cortina ens exhorta a seguir contant paràboles, cal transmetre la història i les tradicions per a poder aportar respostes a la gran quantitat de preguntes que es fa l'ésser humà i que la cultura occidental ha anat oblidant quedant la nostra cultura en aspectes superficials, "...on triomfen els valors d'un pragmatisme desllavassat, amb la qual cosa ho tenen difícil les religions..."⁶⁹⁶ Hem de recuperar les històries que han permés un desenvolupament positiu de les societats, és una tasca urgent "seguir contant aqueixes històries que, vistes en profunditat, han sigut i són font de solidaritat i pau. Es urgent potenciar el diàleg entre religions, i anar arrapant d'unes i altres aqueixes dimensions d'interioritat i compromís, de serenitat i entrega, que fan d'elles un bé social, no una arma llancívola"⁶⁹⁷

(e) Crisi de les civilitzacions

Sense voler entrar en la disquisició entre civilització i cultura, hem vist al llarg de la tercera part d'aquest treball la influència de la cultura i la religió o si atenem la definició d'Huntington sembla que civilització seria sinònim de cultura excepte a Alemanya i els intel·lectuals alemanys. Malgrat les crítiques que ha rebut el text del *Xoc de civilitzacions* sembla plausible considerar que "De les cinc «religions mundials» de què parla Weber, quatre —cristianisme, islam, hinduisme i confucianisme— s'associen amb grans

696Ibidem. 181

697Ibidem. 182

civilitzacions”⁶⁹⁸. Fins i tot Huntington, arriba a assenyala com element més important la religió “De tots els elements objectius que defineixen les civilitzacions, no obstant això, el més important sol ser la religió”⁶⁹⁹ De tal manera que una civilització que perd la seua religió estaria condemnada a desaparèixer. No vaig a ser tan maximalista, però aquesta observació no deixa de tindre un cert paral·lelisme amb les apreciacions de Comte-Sponville al voltant d'allò que per a ell suposa el nihilisme i la falta de fidelitat amb la pròpia tradició, no debades aquest autor, que es confessa clarament ateu, en més d'una ocasió a postulat la creu com a signe d'Europa. En la tradició occidental, el cristianisme en les seues diferents versions i, malgrat no ser considerat expressament per Huntington el judaisme que en certa manera hi perviu, ha sigut, per molt que es vulga minimitzar la seua influència per part dels enemics de la religió, una peça clau en la constitució d'aquesta civilització.

Podem dir que és cert, com els enemics de la religió acusen, que les religions cristianes han escrit pàgines esborronadores de la història de la humanitat, han actuat contra les civilitzacions antigues, ha destruït vestigis de la cultura greco-romana, han perseguit els heretges i tots aquells que s'hi han oposat a la seua cosmovisió; de la mateixa manera que han fet altres civilitzacions i encara ho fan, només cal veure les postures que adoptaren els talibans a Afganistan o les que estan caracteritzant el tarannà de l'autoanomenat Estat Islàmic. Però també hem de reconèixer la gran tasca civilitzadora que han realitzat assimilant i cristianitzant gran quantitat del patrimoni anterior de les distintes cultures europees, així ningú no pot negar que en el cristianisme perviu el judaisme, però també la cultura clàssica, el renaixement tingué la seua esplendor al segle XV de la ma dels papes de Roma; és innegable la influència religiosa tant catòlica com protestant en la música europea, en les belles arts i en tantes i en tantes manifestacions del que podem anomenar Esperit europeu que compon el nucli de l'Esperit d'Occident. La religió ha funcionat com el gran catalitzador, ha sigut capaç d'absorbir i digerir la simbologia grega i romana, les tradicions cèltiques, fins i tot la seua filosofia social, no deixa de ser un terme mig entre les dos grans branques de pensament en les qual ha derivat la il·lustració, el liberalisme i el comunisme. Però a més de tot això la religió ha actuat com element civilitzador acompanyant mercaders, soldats i fins i tot endinsant-se

698Huntington, Samuel P. , *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Buenos Aires, 2001, pàg. 40.

699Ibidem. pg.35.

en territoris remots on no han gosat entrar els representants del poder civil; fins i tot avui en dia els missioners reben un ample reconeixement en molts llocs del món gràcies a la seua labor social i civilitzadora.

Quan, com hem vist en l'entranyable text de Kant sobre *la pau perpetua*, s'adjudica a la tasca del comerç la gran responsabilitat d'aconseguir una humanitat cosmopolita, no podem oblidar que al costat dels comerciants sempre anaven els missioners, i això no passava solament en el cristianisme; tota la islamització de l'Àsia sud-oriental, que en nombre d'adeptes supera a l'antic territori de l'època califal o de l'imperi otomà, va ser possible gràcies a la islamització produïda pels comerciants musulmans. La importància del comerç, no així de l'especulació, ha sigut reconeguda per aquestes dos religions com a activitat imprescindible de protecció, recordem ací els elogis d'Eiximenis o el fet que el mateix Profeta Mahoma era comerciant. El comerç és eina de civilització però molt lligada i fins i tot conduïda pels ensenyament religiosos.

Les religions, en especial les religions cristianes, han de ser capaces de recuperar l'impuls civilitzador, de la mateixa manera que cal contar històries i paràboles que ens connecten amb les nostres arrels, també han de ser capaces de captar, donar sentit i santificar els signes dels temps, arriscar en favor d'un món que orfe de religió quedaria en un activisme desorientat i sense sentit.

Un dels sentits dels temps que hauria de ser captat amb urgència per les religions és la necessitat de produir una nova civilització d'acord amb la realitat d'un món cada vegada més global i més multicultural. El xoc de civilitzacions pot tindre, des del meu punt de vista, un desenvolupament pacífic si les religions són capaces de dialogar i traure del seu si aquells elements que les fan proactives en favor de la pau i la justícia mundials i no reactives en la defensa de localismes, capelletes i costums que avui resulten anacròniques i fins i tot obsoletes.

Quarta conclusió: democràcia ecumènica i ètica del discurs dos camins en paral·lel per aconseguir l'enteniment i la pacificació ideològica i religiosa de les societats

La major condició que tenen els estats per a desenvolupar la seua triple tasca de :produir, gestionar i aplicar les lleis que obliguen de manera coactiva els ciutadans a actuar d'una manera concreta és la seua legitimitat per a fer-ho. Aquesta és l'autèntica espasa de

Damocles dels Estats, i de totes les construccions supraestatals. La història de la legitimació del poder ha anat lligada des d'antic a les religions, els estats moderns occidentals han dedicat els seus esforços a prescindir de la religió com a element legitimador; no obstant això, encara que la religió avui no dóna legitimitat als estats, podem entreveure que sense les religions els estats tenen una legitimitat incompleta, en especial quan una religió està fortament lligada a la cultura i a la idiosincràsia d'un poble. Hem vist, especialment en el debat entre Habermas i Flores d'Arcais , que prescindir totalment de la religió és tot punt impossible perquè el que estaríem fent seria intentar substituir la càrrega metafísica de la religió per altres metafísiques. Habermas així ho constata quan adverteix que en les societats post-seculars no han pogut ser absorbides tota la càrrega semàntica de les religions i , per tant, cal integrar-les d'alguna manera en el discurs públic. No cal confondre aquest advertiment, com fa Flores d'Arcais, amb el retorn a estats de caire confessional, res més lluny de les pretensions habermasianes, el que es reclama és la realització d'un esforç epistèmic per a que no es perden continguts que poden ser valuosos.

La presència pública de la religió, ateses les característiques d'aquesta com a dimensió constitutiva de la humanitat, també és necessària per no crear desigualtat de tracte en la ciutadania. En efecte, una religió pot actuar com a element de poder i servir per a discriminar uns ciutadans d'uns altres, baste recordar la màxima d'angloconformitat del ciutadà nord americà dels anys 50 A.A.A. (Anglès com idioma o ascendència, Anglicà com religió i Anticomunista com a ideologia) que malgrat la constitució americana separava de fet aquesta societat en un ells i nosaltres de difícil encontre democràtic. De la mateixa manera, impedir que els ciutadans puguen manifestar públicament les seues opinions pel fet d'anar avalades per la seua fe també provoca aquest efecte de classificació de la societat ens grups amb drets desiguals, la solució no pot ser ocultar les creences en la formació de la raó pública, al contrari, seguint Habermas cal escoltar les raons religioses i fer un esforç per a la seua integració, un esforç que a més, si atenem les investigacions de Adela Cortina ha de ser cordial si és que es vol aconseguir una verdadera amistat cívica. Per la seua banda Pérez Zafrilla advocarà per un model democràtic de caire deliberatiu el qual anomena "Democràcia Deliberativa Ecumènica" en el qual "des d'un enfocament ecumènic podrà la raó pública nodrir-se de les contribucions realitzades des de les diferents perspectives per a la resolució dels problemes. Per això la democràcia

deliberativa ha de deixar endarrere certs prejudicis liberals i obrir-se a una perspectiva ecumènica, millor preparada per enfrontar els reptes que presenten les condicions de diversitat cultural que defineixen les nostres societats actuals”⁷⁰⁰

Si és que realment es vol unes societats democràtiques que avancen, per la via del diàleg, cap a la consecució de la pau i la justícia, cal realitzar o tindre en compte al menys dos objectius: el desenvolupament democràtic deliberatiu baix l'òptica de l'ecumenisme (a) i l'Ètica del discurs, com a mètode per a aquest desenvolupament o ,dit d'una altra manera, com a instrument del diàleg interreligiós en les societats plurals. (b) .

a) Una democràcia ecumènica

Al llarg d'aquest treball he intentat demostrar la necessitat, la importància i la obligació que les societats democràtiques siguin capaces d'integrar en la deliberació pública, el discurs religiós. Per tant, el model democràtic que defense coincideix, encara que per altres camins amb el model de Democràcia Deliberativa Ecumènica encunyat per Pérez Zafrilla. La finalitat serà la construcció d'una “esfera pública cívica en la qual els ciutadans de totes les religions o concepcions seculares es comprometen en el discurs democràtic per a la solució dels problemes [...] encara que reconeixeran la necessitat de fixar un límits concrets, ja siguin de caràcter moral o de caràcter epistèmic...”⁷⁰¹

Com replegava en les conclusions de la quarta part del meu treball, podem establir que totes les teories democràtiques de caràcter liberal acceptarien la participació de les diferents doctrines comprensives en aquells casos en què hi ha un risc important de trencament de la convivència i on tots els ciutadans estan cridats a resoldre el conflicte aportant arguments de valor que expliquen de quina manera es pot recompondre o construir de nou el pacte constitucional .

Una vegada reconstruït el pacte constitucional, no es pot obviar tampoc el llenguatge religiós, l'espai públic no podem entendre'l com un espai exclusivament dedicat a la solució de conflictes legals en la interpretació del contracte ciutadà, això portaria a la societat de nou a una situació de conflicte permanent, del relat de l'aliança hem de poder

700Pérez Zafrilla, Pedro Jesús , *Democracia deliberativa. Razón pública y razones no públicas en la perspectiva de John Rawls*. Tesis doctoral dirigida per Adela Cortina i publicada per la Universitat de València en 2009. pàg 27.

701Ibidem. pàg.420.

extraure que l'espai públic és alguna cosa més que l'espai institucional, hi ha d'haver un altre espai que és el de la convivència diària de les distintes persones que interactuen i on es poden utilitzar diferents tipus de llenguatge de tal manera que si en els espais institucionals el llenguatge ha de ser exclusivament secular entenent per tal aquell que és accessible universalment a la raó, no obstant això, en l'espai informal, o espai de la vida els ciutadans han de poder expressar-se més lliurement, fins i tot amb raons provinents del llenguatge religiós. De la relació entre els dos espais el llenguatge secular pot captar del llenguatge religiós elements semàntics que encara no havien sigut absorbits per la raó. Al respecte Pérez Zafrilla encara anirà més enllà en la seua proposta d'esfera pública ecumènica on "les persones raonables siguen capaces de reconèixer la moralitat de les raons aportades pels altres"⁷⁰² Per a la qual cosa caldrà desenvolupar una actitud epistèmica, de coneixement i reconeixement mutu, dels continguts de les diferents cosmovisions presents en la societat. Caldrà a més respectar la independència dels àmbits científics i axiològics en la formació de discursos públics. I amb l'interès principal d'enriquir el llenguatge secular per aconseguir un major nivell de comprensió que afavorisca la participació política, igualitària, de tots els ciutadans. Però al remat haurem d'estar atents a les conseqüències de les normes de convivència, el que importa "seran els fets en si i no les raons en les quals se sustenten [perquè]el desacord moral bàsic està en els fets , no en les raons"⁷⁰³

Per a evitar els fets que provoquen la mala convivència ciutadana i a la llarga el trencament de l'acord contractual hem de fer un esforç per mantindre la voluntat de voler reconèixer els altres com a persones de les quals em veig, seguint Cortina, en l'obligació de fer-me càrrec i per això la Modernitat requereix d'un procés d'autoreflexió orientada a integrar la racionalitat, o els continguts semàntics, romanents en les religions; per a la qual cosa necessita obrir un procés d'aprenentatge mutu. Aquest procés requereix una intervenció de l'Estat, orientada a afavorir la interacció entre ciutadans de diferents cosmovisions, per a construir una societat civil oberta a la intercomunicació epistèmica però també cordial. Problemes com l'ensenyament de la religió o les religions des d'òptiques, confessionals o aconfessionals; l'acollença de malalts en els hospitals tenint la sensibilitat per no prescindir, al menys totalment, de les seues creences. L'atenció religiosa en col·lectius que com ara l'exercit, la protecció i defensa civil, el benestar

702Ibidem. pàg. 466.

703Ibidem. pàg.465-466.

social... en definitiva tots aquells problemes que apareguen entre els ciutadans no poden ser resolts de manera exclusiva atenent la raó, la intel·ligència emocional, la incorporació dels elements de valor en la consideració de l'altre, afavorirà la participació i reforçarà els vincles d'una ciutadania que vol ser realment democràtica.

b) L'Ètica del discurs com a procés per al diàleg interreligiós.

En distints llocs del meu treball hem repetit el lema del parlament mundial de les religions: “No hi haurà pau entre les nacions, sense pau entre les religions i no hi haurà pau entre les religions sense diàleg interreligiós” Jo destacaria que no hi haurà pau sense diàleg, perquè el diàleg és el camí de la justícia i no podem pensar en una pau que no siga justa. Quin és l'objectiu del diàleg interreligiós que ens interessa als efectes d'aquest treball? Aquesta qüestió ens obri dos camins que estan interrelacionats, però que al remat tenen solucions diferents: en primer lloc podria ser que dos grups religiosos dialogaren per tal de posar en comú les seues creences i així créixer en la fe de cadascú fins i tot aquelles escissions del passat podrien donar com a lloc, gràcies al diàleg el retrobament o la confluència de diferents tradicions religioses. En segon lloc el diàleg interreligiós pot permetre la racionalització de les diferents ofertes de vida bona per a la resta de la societat, és a dir, es tracta de discernir les raons necessàries per elaborar un discurs que facilite la participació en els àmbits públics.

En el primer cas l'objectiu no pot ser, com ens recordava el papa Benet XVI, l'obtenció d'una religió sincrètica universal atès que “la fe no es negocia”, però al parlar de les creences pròpies de cadascú, al posar en comú els seus valors transcendents, el discurs religiós adopta la forma de la reflexió sobre la pròpia fe i això permet una fe més adulta i raonable.

En el segon cas, l'objectiu és la proposta d'opcions de vida a la societat en general i, per tant, el diàleg interreligiós no pot ser entès, solament, com el diàleg entre les religions, sinó que ha de ser contemplat com part d'aqueix esforç epistèmic que reclamava Habermas per a traduir al llenguatge secular els continguts semàntics de les religions i que en certa manera obligava els ciutadans seculars a fer un esforç semblant en la recepció d'aquest discurs.

En la quarta part d'aquest treball hem vist com l'Ètica del discurs, en la seua “versió càlida de l'ètica de la raó cordial”, és configura com el procés mes adequat, i possiblement

necessari, per a aconseguir un autèntic clima de comunicació que permeta la construcció de societats modernes, mes justes, integrades i integradores.

El cristianisme i de manera especial els líders religiosos catòlics, des del concili Vaticà segon han enllestit un lent però segur camí d'aproximació, al qual el Papa Joan XXIII anomenava procés *d'aggiornamento* així hem vist com en diferents encíclicues l'església ha anat configurant un discurs que pretén racionalitzar les seues propostes: així l'encíclica *Veritatis Splendor* reclama un esforç per racionalitzar la fe des de la filosofia, per tal d'advertir, atès que la veritat definitiva no pot ser coneguda en la seua esplendor, d'aquells camins pels qual no hauria de transitar la humanitat si no és que vol caure en una via de destrucció. Una primera aproximació a l'ètica discursiva, consistent en descobrir per on no transita la veritat, condició necessària, encara que no suficient, per a un discurs Ètic. Així el mètode del millor argument, és podria traduir pel mètode que descobreix la veritat en el seu major grau de comprensió pel ser humà, la qual cosa no vol dir que ací pare la recerca de la veritat perquè s'està a l'espera sempre de l'aparició d'un millor argument i tots els ciutadans poden acudir des dels seus interessos a participar en la recerca de la norma universal.

El papa Francesc encara donarà un pas més en la confluència de l'ètica de l'església i l'Ètica del discurs, així hem vist com en l'exhortació apostòlica *Evangelii gaudium* hi ha una clara aposta pel diàleg, vist aquest com un procés: “un diàleg basat en l'escolta per a que les dos parts troben purificació i enriquiment” el llenguatge pot ser diferent però no podem deixar de veure ací el procés de la comunitat d'investigadors a l'estil de Pierce en el qual l'obtenció de la veritat és una mena de procés on mitjançant la falsabilitat dels resultats, la comunitat científica coneix millor, és a dir s'enriquit i es purifica dels errors. I a més encara afegirà en el punt 251 la necessitat que aquest diàleg ha de ser sempre “amable i cordial” Es com si l'Església catòlica estiguera recolzant l'opció d'Adela Cortina en favor d'una Ètica *Cordis* . Per tot això cal concloure que l'Ètica del discurs, en partir d'unes normes de participació, que és valoren com necessàries i universals, permet arribar a descobrir la manera en la qual la humanitat pot donar-se normes de convivència que puguen ser acceptades, lliurement i en peu d'igualtat, per tots els possibles afectats per elles, però a més permet un mètode respectuós per al coneixement mutu, un camí de traducció dels diferents cosmovisions a un llenguatge comprensible per a tots, que farà que no siga necessari distingir entre continguts seculars o religiosos.

Considero que el camí de diàleg que va encetar l'Església catòlica amb l'aprovació de les conclusions del concili Vaticà II porta la direcció adequada per tal d'establir un diàleg entre el món religiós i el món secular. Altres confessions religioses de manera total o parcial també han donat passos en la mateixa direcció, però tot aquest camí no portarà en lloc si no es produeix una generalització sistemàtica d'aquest procés en el si de les religions i si no es dona un compromís d'acceptació i una bona acollença per la banda de les institucions i organitzacions de caràcter secular.

Conclusió final

Al llarg de la redacció d'aquesta tesi he estat sempre conscient respecte del títol que des d'un principi vaig triar, el problema era sobre si la tesi hauria d'anomenar-se : “*La religió a l'espai públic i ètica del discurs*” o com he anat intuït, la preposició hauria de ser “en “ i , per tant, el títol quedava com “*la religió en l'espai públic i ètica del discurs*”. La qüestió semblava moltes vegades com una cosa fútil, però al llarg de la tesi he anat adonant-me de la realitat que apuntava era molt més profunda.

Parlar de la religió a l'espai públic podria significar dos coses: una, que l'espai públic era un lloc concret, exclusivament geogràfic o físic, fàcilment localitzable o definible, com ara , la plaça pública, el carrer..., i dos, que la religió era una cosa aliena a aquest espai, com alguns autors estudiats pretenen, i , per tant, el que volíem esbrinar era de quina manera la religió podria prendre carta de naturalesa en l'espai públic prèviament determinat.

Crec que al llarg d'aquest treball he argumentat amb suficiència que ambdues suposicions són incorrectes i , per tant, l'elecció de la preposició en resulta tot punt encertada perquè penso que ha quedat suficientment demostrat que l'espai públic no és un lloc físicament concret i determinat, sinó que és un marc, canviant i moltes vegades imprevisible, on es donen les relacions polítiques, però també i principalment les relacions socials, culturals, vitals, en definitiva és el lloc on es donen les relacions del món de la vida i la participació ciutadana enquadrada en la societat civil.

Per altra banda, la religió, malgrat la pretensió de la modernitat de voler amagar-la en un espai privat quasi íntim de la persona, es manifesta de moltes maneres, de vegades conscient, però altres vegades apareix subreptíciament, amagada darrere de formes teistes, atees o altra mena d'ideologia que s'atorguen a si mateix el monopoli de la veritat. La religió siga com siga és una part constituent de l'activitat pública, amagar-la,

menysprear-la o no donar-li la importància que realment té tan sols pot donar lloc a desequilibris i problemes de cohesió en les societats.

Si el parlament de les religions demana major atenció al diàleg religiós, pense que qualsevol societat conseqüent hauria de facilitar i promoure el discurs públic de la religió; cal tindre present les diferents sensibilitats que es donen en l'espai públic, fomentant el seu coneixement per a millorar l'amistat cívica i així conjurar l'aparició sobtada de problemes desestabilitzadors de la cohesió social que provoquen aqueix 'descarrilament' que tant preocupa Jürgen Habermas.

Bibliografia

- Achebe, Chinua, *Tot se'n va en orris*, Edicions 62, Barcelona, 2000.
- Albert Hans, *Ètica y metaètica, El dilema de la filosofia moral analítica*, Revista Teorema, 1978.
- Alexander, Christopher, *L'estructura del medi ambient*, Tusquets, Barcelona, 1971.
- Anònim, *Carta a Diogneto*, J. B. Lightfoot (trad.) Los Padres Apostólicos, Editorial CLIE, www.clie.es, recuperado de Internet el 01/06/2015 a las 17:00
- Apel, Karl-Otto, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1991.
- La transformación de la Filosofía*, (Tomo II) Taurus, Madrid, 1985.
- Arendt Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.
- Aristòtil, *Ètica a Nicomaco*, Calvo, José Luis (Trad.), Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- Arnau, Joaquin, *Apunts per a una història del concepte d'arquitectura*, Universitat Politècnica de València, 1978.
- Barrio Mestre, Jose M^a, " La disputa averroismo-tomismo en la obra «*De unitate intellectus contra averroistas*», de Tomás de Aquino", *Anales del seminario de Historia de la filosofía (Vol. 6)*, Universidad Complutense, Madrid, 1986.
- Bauman, Zigmunt, *Identidad*, Losada, Madrid, 2005.
- Beals Core , *Lévinas and the Wisdom of love: The question of invisibility*. . Waco TX: Baylor University Press.(2007)
- Bell, R. , Watt, W.M., *Introducción al Corán* , Encuentro, Madrid, 1987.
- Benhabib, Seyla, "Models of public space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas" en Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, (6^{ed.}) Massachusetts Institute of Tecnology, Massachusetts, 1999.
- Bíblia Valenciana*, traducció interconfessional, Castelló, Saó, 1996
- Bíblia .La*, (traducción para las comunidades latinoamericanas) Paulinas i Verbo Divino, Madrid, 1972.
- Bohman, James, *Deliberation, Pluralism, Complexity and Democracy*, Cambridge MIT Press, Massachussets, 1996.
- Bonete Perales, Enrique
- *Aranguren: La ética entre la religión y la política*, Tecnos,

Madrid, 1989.

- *Filósofos ante Cristo*, Tecnos, Madrid, 2015.
- *La faz oculta de la modernidad*, Tecnos, Madrid, 1995.

Bstan-'dezin-rgya-mtsho, (Dalai Lama XIV), *Compasión y no violencia*, Kairós, Barcelona, 2001.

Butler, Judith, "¿El Judaísmo es sionismo?" en Mendieta, E. i Vanantwerpen, J., *El poder de la religión en la esfera pública* Trotta, Madrid, 2011.

Caro Baroja, Julio, *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, Alianza editorial, Madrid, 2006.

Camps, Victoria (ed.), *Historia de la Ética*, Crítica, Barcelona, 1989.

Castellá, Santiago J. i otros, *¿Qué hacemos por una sociedad laica?*, AKAL, Madrid, 2013.

Catecismo de la Iglesia Católica, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid, 1992.

Compte-Sponville, Andre, *La feliz desesperanza*, Paidós, Barcelona, 2008.

Conill Sancho, Jesús (coord), *Glosario para una sociedad multicultural*, Fundació Bancaixa, València, 2002.

Conill Sancho, Jesús,

- *El crepúsculo de la metafísica*, Antropos, Barcelona, 1988.
- *El Poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997.
- *Ética hermeneutica*, Tecnos, Madrid, 2006
- "Caminos para una justicia global", Gonzalez Esteban, Elsa (ed.), *Ética y gobernanza: Un cosmopolitismo para el siglo XXI*, Comares, Granada, 2013.
- "Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en Habermas", en *Pensamiento*, nº63, 2007.

Constant, B., "De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos", en *Escritos políticos*, Madrid, Centro de Estudios constitucionales, 1998.

Constitució espanyola de 27 de desembre de 1978, BOE núm. 311, Madrid, 29 de desembre de 1978.

Cortina Orts, Adela

- *Alianza y Contrato*. Trotta, Madrid, 2001.
- *Ciudadanos del Mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Alianza editorial. Madrid 2005

- "Ciudadanía democrática: ética, política, i religión,(XIX Conferencias Aranguren), en *ISEGORIA* , NÚM. 44 (enero-junio), Instituto de Filosofía, Madrid, 2011.
- *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica, Madrid, Tecnos, 1986.*
- *Ética sin moral, Madrid, Tecnos, 1990.*
- *Ética de la razón cotidiana, (2ª ed.), Nobel, Oviedo, 2007.*
- "La Ética discursiva" en Camps, Victoria, (ed.) *Historia de la Ética (Vol. III), Crítica, Barcelona, 1989, (533-581).*
- *Hasta un pueblo de demonios. Ética Pública y sociedad, Madrid, Taurus, 1998.*
- *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ediciones Sígueme. Salamanca 1988.*

Cristianisme i Justícia (consell permanent), *Islam i occident*, Cristianisme i Justícia nº 109, Barcelona, octubre 2001.

Crossley N. I Roberts J.M.(eds., Coords.), *After Habermas. New perspectives on the public sphere*, Blackwell Publishing, Malden (USA) 2004.

Dargent, Raphaël, *Ils veulent défaire la France*, L'age d'homme , París, 2007.

Deleuze G., *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona ,1993.

Delgado, Manuel, *El animal público*, Anagrama, Barcelona, 1999.

Eiximenis Francesc, *El regiment de la cosa pública*, Martines Peres, Vicent i Ortuño, Justinià (trads. I eds.) Centro de Lingüística Aplicada, Atenea, Madrid, 2009.

Esteban Noguera, Juli, *Espai Públic. L'ordenació urbanística: conceptes, ferramentes i pràctiques*. Electa. Barcelona 2003

Exteberria. X, *Sociedades Multiculturales*, Ediciones Mensajero, Bilbao, 2004.

Flores d'Arcais, Paolo, "Once tesis contra Habermas", En *Claves de la razón práctica* núm. 179, gener- febrer 2008, (pàg. 56-60).

Francesc (Papa), *Exhortació apostòlica Evangelii Gaudium*, Ciutat del Vaticà, 2013

Gardiner, M., "Wild publics and grotesque symposiums: Habermas and Bakhtin on dialogue, everyday life and the public sphere", en Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*,(6ªed.) Massachusetts Institute of Technology, Massachusetts, 1999.

Geertz, Cliford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1988.

- *Works and lives: The anthropologist as author*, Stanford University

Press, Stanford (EUA) 1988.

Gilligan C., *La moral y la teoría*, F.C.E., México, 1985.

Giménez J., *Les preguntes que portem dins*, Cristianisme i Justícia nº 160, Fundació Lluís Espinal, Barcelona, 2009.

González Esteban, Elsa, "Ética crítica para un mundo complejo", en González Esteban, E. (ed.) *Ética y gobernanza: un cosmopolitismo para el siglo XXI*, Comares, Granada, 2013.

González Faus, J.I., *La difícil laïcitat*, Cristianisme i Justícia, nº 131, Fundació Lluís Espinal, Barcelona, 2005.

- *Abjurar de la modernitat*, en Cristianisme i Justícia, nº 113, Fundació Lluís Espinal, Barcelona, 2002.

- *Quan el nihilisme despulla la fraternitat*, en Cristianisme i Justícia, nº 166, Fundació Lluís Espinal, Barcelona, 2010.

- *El dret de nàixer. Crítica de la raó avortista* en Quaderns Cristianisme i Justícia. NÚM. 65 Fundació Lluís Espinal, Barcelona, 1995

Gracia Diego, *Como Arqueros al blanco. Estudios de bioética*, Triacastela, Madrid, 2004.

Gómez Caffarena, J. i Mardones, J. M. (coordinadores) *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión*, Barcelona, Anthropos, 1992.

Gómez Caffarena, José, Martín Velasco, Juan, *Filosofía de la Religión*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1973.

Habermas J., Ratzinger J., *Dialéctica de la secularización*, Rodríguez Duplà L. (coord.) Encuentro, Madrid, 2006.

Habermas J. "Fundamentos prepolíticos del estado democrático" en *La dialéctica de la secularización*, Encuentro. Madrid, 2006,

Habermas J. /Flores d'Arcais P., "La religión en la esfera pública". En Claves de la razón práctica, març 2009, núm. 190 (pàg 7-21),

Habermas, J., "La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d'Arcais". En *Claves de la razón práctica*, març 2008, núm. 180 (pàg 4-6).

Habermas, Jürgen, "The Public Sphere". Craig Calhoun (eds.), *Habermas and the Public Sphere*, (6ªed.) Massachusetts Institute of Technology, Massachusetts, 1999.

Habermas Jürgen,

-*Carta al Papa. Consideracions sobre la fe*, Paidós, Madrid 2009

- *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho*

en términos de teoría del discurso, Trotta, Madrid, 2010.

- *Conciencia moral y acción comunicativa*, Edicions 62 , Barcelona, 1985.
- "Religion in the public sphere", en *European journal of philosophy* ,14:1, Pàg. 1-25, 2006.
- *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2002
- *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006.
- *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987.
- *Historia y crítica de la opinión pública*. G.Gili SA . México, 1994.
- "Lo político: El sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política" en Mendieta ,E. i Vanantwerpen, J., *El poder de la religión en la esfera pública* Trotta, Madrid, 2011.

Harvey David, *Espacios de esperanza* , Akal, Madrid, 2003.

Hobbes, Thomas. *Leviatán . O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

Horkheimer, M., *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, Trotta, 2000.

Huntington, Samuel P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* Paidós, Buenos Aires, 2001.

Janik A. i Toulmin S. , *La viena de Wittgenstein*, Taurus ,1998, Madrid.

Joan Pau II (Papa), Carta encíclica *Fides et ratio*, Ciutat del Vaticà, 14/09/1998.

- *Carta encíclica Veritatis splendor* , Ciutat del Vaticà, 06/08/1993,

Kant Immanuel, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989.

- *La paz perpetua*, Biblioteca virtual universal, <http://www.biblioteca.org.ar/libros/89929.pdf> , recuperat , 1/07/2015 (11:00)

- *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1969

Kierkegaard Sören , *La enfermedad mortal* ,Barcelona, Guadarrama, 1969.

Klein, Naomi, *La doctrina del xoc. L'ascens del capitalisme del desastre*, Editorial Empuries. Barcelona, 2007.

Küng H. , *¿Por qué una ética mundial?* Barcelona, Herder, 2002.

- Comunicat davant l'Assemblea Plenària de les Nacions Unides. El 9 de novembre de 2001.

- *Una ética mundial para la economía y la política*, Madrid, Trotta, 1999.

- Kymlicka W., *Ciudadanía Multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Lefort Claude ¿Permanencia de lo teológico-político? En *La incertidumbre democrática, ensayos sobre lo político*, Anthropos, Barcelona, 2004
- Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca (1987)
- López Aranguren, José Luis, *La crisis del catolicismo*, Alianza editorial, Madrid, 1980.
- Llamazares Fernández, Dionisio, "Principios, técnicas y modelos de relación entre estado y grupos ideológicos religiosos (confesiones religiosas) y no religiosos" en *Revista de Estudios Políticos* (nueva época) Nº 88, Madrid, abril-junio 1995.
- Mª José Gomez Acebo, "El dios de Jesús es un Dios Universal" en *Reptes d'una societat multicultural i plurireligiosa*, XIV fòrum Cristianisme i món d'avui, València, 2002.
- Maalouf, Amin, *Identidades Asesinas*, Alianza, Madrid, 1998.
- Mardones, José M., *El discurso religioso de la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 1998.
- Martín Velasco, J., *Ser Cristiano en una cultura postmoderna*, Madrid, PPC, 1996.
- Marx Carl i Engels Frederic, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* en "Obras escogidas" (tomo I) Editorial Progreso, Moscú, 1981, (Pàg. 404-498)
- Mate, Reyes, "La religión en una sociedad postsecular. El debate Habermas / Flores d'Arcais", *Claves de la razón práctica*, núm. 181, 2008, (pàg. 28-33).
- Mateos, j., Schökel L.A., Rius Camps J. *Nou Testament*, Cristiandad, Barcelona, 1978.
- Mendieta, Eduardo i Vanantwerpen, Jonathan. *El poder de la religión en la esfera pública* Trotta, Madrid 2011.
- Montesquieu, *Cartas Persas*, Madrid, Losada, 2008.
- Mouffe, Chantal, *En torno a lo político*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.
- Noelle-Newman, Elisabeth. *La espiral del silencio*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2010.
- Nussbaum, Martha C.; Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial. Paidós. Barcelona. 1999
- Oller D. *Construir la convivència*, en Cristianisme i Justícia, nº 157, Fundació Lluís Espinal, Barcelona 2008
- Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas*, Madrid, Espasa Calpe, 2009
- Pagola, J.A., *Jesús. Aproximación histórica*. Madrid. PPC. 2007
- Peirce, Charles. S. *El hombre, un signo : el pragmatismo de Peirce*, José Vericat

(trad. Int. notas) Barcelona : Crítica, 1988

Pérez Zafrilla, Pedro Jesús , *Democracia deliberativa. Razón pública y razones no públicas en la perspectiva de John Rawls*, (Tesis doctoral), Universitat de València , 2009.

Pius IX *Encíclica Quanta Cura i Sillabus*, Ciutat del Vaticà 1864

Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2008.

- *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996.

Ribadeneira Pedro. *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados. Contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan*. Madrid. 1788.

Ricoeur, Paul, *Freud. Una interpretación de la cultura*, Editorial siglo XXI, España, 1970.

- *Lectures I* , Seuil, París, 1991.

Rodríguez Aisa, María Luisa, “Proyecto de constitución europea y patrimonio común cristiano”, en *Unisci discussion papers*, Universidad Complutense, Madrid, gener 2004, (pàg. 1-7)

Sacks, J., “Rebuilding Civil Society: A Biblical Perspective” ; *The responsive community* 7/1, The comunitarian network, Washington (EUA) 1997 (pàg. 11-20).

Sanchez-Bayón, Antonio, *La modernidad sin prejuicios. La religión en la vida pública estadounidense*, Delta , Madrid, 2008.

Swift, Jonathan, *Viatges de Gulliver*, Edicions 62, Barcelona, 1981.

Talavera, Hernando, *Católica impugnación del herético libelo*, Stefania Pastore (adaptació i posta al dia) ALMUZARA, 2012.

Taylor, Ch., *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE, 1993

- ¿Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo?,
Mendieta ,E. i Vanantwerpen, J. (eds.), *El poder de la religión en la esfera pública* , Trotta, Madrid, 2011.

Tomàs de Aquino, *Summa contra los gentiles*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007

Vitruviu, Marco L., *D'Arquitectura*, Art i Bibliografia, Madrid, 1973.

Vives, J. , *Carta a la Mari Àngels quan començava a sentir-se atea* , Cristianisme i Justícia, nº 111, Fundació Lluís Espinal, Barcelona, febrer 2002.

