

El debate entre Habermas y Taylor sobre religión y democracia

Daniel Barreto Romano
(ISTIC)

No es difícil llegar a la conclusión de que, en un debate serio sobre la laicidad, es necesario situarse en el nivel filosófico de la argumentación. Lo que resulta menos evidente es que la actual despolitización de la democracia en manos del capitalismo financiero pueda ser desbloqueada con la ayuda de aportaciones que provienen de tradiciones religiosas, especialmente de fuentes bíblicas. Sin embargo, y de hecho, uno de los aspectos más valiosos del debate sobre la laicidad es precisamente el auxilio que las sociedades autodenominadas democráticas pueden encontrar en el diálogo con las religiones para resolver sus contradicciones y, sobre todo, para afrontar de manera novedosa sus enormes carencias democráticas.

Un lugar privilegiado para observar cómo se ponen en juego estas cuestiones es el reciente debate, celebrado en 2009, entre los filósofos Jürgen Habermas y Charles Taylor¹. Ambos coinciden en criticar la cortedad de miras que supone reducir la religión a irracionalidad que será superada por la ciencia moderna. Comparten también a nivel sociológico el diagnóstico de José Casanova: la religión no va a extinguirse como antigualla del pasado². La seculariza-

1 Cf. Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen (eds.), *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid, 2011. Este libro recoge las conferencias y los debates que reunieron a los filósofos Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West el 22 de octubre del 2009 en la Cooper Union de Nueva York.

2 Cf. José Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno*, trad. Montserrat Gutiérrez, PPC, Madrid, 2000.

ción europea es más bien la excepción a la firme presencia del fenómeno religioso y su relevancia política mundial. Habermas habla por ello de sociedad «postsecular»: las sociedades secularizadas donde lo religioso ya no es la estructura ordenadora del mundo no por eso asisten a la desaparición de la religión, sino a su transformación y su actualidad política en un contexto pluralista. Estamos a años luz del analfabetismo en religión de autores del «nuevo ateísmo» como Richard Dawkins o Michel Onfray.

Religión y sociedad multicultural

Charles Taylor se enfrenta a la comprensión de la laicidad como negación y superación de la religión. La idea de que la religión debe ser privatizada, pues de otro modo sería una amenaza para la vida en común, es uno de los mitos de la ilustración que no pueden sostenerse desde los valores que defienden las propias democracias liberales. Taylor propone rescatar una laicidad que tendría como objetivo salvaguardar tres principios democráticos fundamentales que remiten a los ideales de la Revolución Francesa: primero, la *libertad* de todos los ciudadanos para profesar la religión que elijan o ninguna; segundo, la *igualdad* de trato de todas las religiones y opciones ante los poderes públicos; tercero, la *fraternidad* interreligiosa, a saber, el reconocimiento de que los ciudadanos de diferentes religiones y opciones ateas o filosóficas pueden contribuir de manera igualitaria al bien común.

Según Taylor, no cabe considerar la religión como un «caso especial». La fundamentación de un kantiano, un utilitarista o un republicano para apoyar los principios de las sociedades democráticas actuales están al mismo nivel y contienen la misma racionalidad que los de un musulmán, un judío o un cristiano. La pregunta de Taylor no es fácil de responder para una postura laicista:

[...] ¿qué razón hay para pensar que la «razón natural» ofrece una especie de esperanto ideológico? ¿Fueron los conciudadanos seculares de Martin Luther King incapaces de entender lo que él defendía cuando abogaba por la igualdad en términos bíblicos? ¿Lo habrían entendido más personas si hubiera invocado a Kant? Y además, ¿cómo distinguir uno el lenguaje secular del religioso? ¿La regla de oro está claramente en uno o en otro?³

3 C. Taylor, «Por qué necesitamos una redefinición radical de secularismo», en E. Medieta *et al.* (eds.), *op. cit.*, p. 55.

El asunto central no sería la especificidad de lo religioso, pues esta no se diferencia en el fondo de las visiones filosóficas del mundo. La clave es la diversidad cultural y la garantía del pluralismo en las sociedades democráticas. Según la argumentación de Taylor, los principios compartidos de convivencia democrática y los Derechos Humanos no remiten a la autoridad exterior de la mera razón, sino a un consenso basado en los elementos comunes de las distintas tradiciones, tanto religiosas como filosóficas. De este modo Taylor desplaza el debate sobre la relación entre razón y religión al debate sobre el multiculturalismo.

A Taylor le mueve un sentido práctico: proponer una laicidad que esté a la altura de la multiculturalidad creciente de las democracias occidentales. El rechazo a la presencia pública de la religión obedece tanto a la mitificación de la ciencia como a la defensa de la identidad política y cultural de un país. La laicidad se convierte entonces en un recurso que, en el fondo, expresa la identidad nacional. Un ejemplo paradigmático en este caso es la República Francesa. Es interesante constatar que partidos de izquierda franceses como el *Nouveau Parti Anticapitaliste* (NPA), no ha sido capaz de elaborar un discurso coherente sobre la manifestación pública de signos religiosos de algunos de sus militantes musulmanes⁴. La relación entre religión y laicidad está sobredeterminada por la equiparación entre identidad francesa y laicidad. Ante este tipo de fenómenos, Taylor señala que las identidades nacionales no pueden pretender ser inmutables ni convertirse en fetiches sagrados. Las leyes que articulan la libertad religiosa deben repensarse en los nuevos contextos de las sociedades multiculturales. Y esto implica la apertura a la transformación de las identidades nacionales.

4 Uno de los portavoces más conocidos del NPA, Olivier Besancenot, reconoce que su partido está aquí ante «un problema nuevo» y subraya la necesidad de criticar las nuevas formas de islamofobia asociadas al laicismo. La propuesta que esboza Besancenot, sin embargo, parece recordar a una solución ya conocida, la reducción de lo religioso a convicción personal y su separación de la acción política militante, *Conversaciones con la izquierda anticapitalista europea*, La oveja roja, Madrid, 2012, pp. 44-46.

Habermas: traducir las fuentes religiosas a la razón

Por su parte, Habermas ha ido abriendo su oído «poco religioso» al papel que las tradiciones bíblicas pueden jugar en la mejora de las democracias liberales. Los peligros cosificadores del naturalismo cientifista y la desactivación de la democracia que impone el capitalismo financiero llevan a Habermas a reivindicar la actualidad de las fuentes bíblicas como caladero de categorías para la razón, así como energía motivacional para la participación solidaria de los ciudadanos en política.

Habermas propone una toma de posición histórico-filosófica para pensar el futuro de la religión y el sentido de la Modernidad⁵. Sintetizamos aquí esta posición en tres tesis. Primero: la genealogía bíblica de los principios en que se basa la democracia laica es indudable. La secularización implica también la asunción racional —traducción laica a la esfera de la razón— de intuiciones y principios formulados por el judaísmo y el cristianismo. Esto significa reconocer, al modo hegeliano, que la religión no es un asunto irracional, sino que «pertenece a la historia de la razón». Habermas reconoce explícitamente que su ética de la razón comunicativa —por ejemplo, el horizonte normativo de una situación ideal de diálogo sin coacciones o el principio de solidaridad que debe conducir a la igualdad en el reparto de la libertad— «ha lingüistizado» los valores cristianos de una sociedad reconciliada. No es posible comprender principios occidentales como la universalidad o la dignidad humana⁶ sin sus fuentes bíblicas.

Segundo: la idea moderna de que las tradiciones religiosas irían desapareciendo a medida que el proyecto ilustrado fuera ganando peso ha sido refutada por los hechos. A lo largo de la Modernidad, la religión ha sido desbancada como meta-relato dominante que organiza el conjunto de la vida. Las socieda-

5 Cf. Jürgen Habermas, *Fragmentos filosófico-teológicos*, trad. J. C. Velasco, Trotta, Madrid, 1999; Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006; Habermas, «Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política», en E. Mendieta y J. Vanantwerpen (eds.), *La religión en la esfera pública*, *op. cit.*, pp. 23-38; Reyes Mate, «La religión en una sociedad postsecular», en VV.AA., *Religión y laicismo hoy*, Anthropos, Barcelona, 2010, pp. 93-110; Rafael Díaz-Salazar, *Democracia laica y religión pública*, Taurus, Madrid, 2007.

6 Cf. J. Habermas, «El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los Derechos Humanos», en *La constitución de Europa*, trad. J. Aguirre, E. Mendieta y M. Herrera, Trotta, Madrid, 2012, pp. 13-37.

des liberales son postmetafísicas: no hay una única cosmovisión que aglutine –en nombre de la naturaleza, la tradición o el dogma– las diversas concepciones de vida buena de los hombres. El principio de la libertad individual implica el pluralismo de las visiones de mundo que deben ser respetadas en la democracia dentro de los límites que permiten la conservación misma de dichas libertades. Se trata, en resumidas cuentas, de la distinción moderna entre lo justo y lo bueno.

Ahora bien, eso no ha implicado la extinción de lo religioso, sino su desplazamiento. La laicidad del Estado no significa la desaparición de la religión en la sociedad civil, como quería Bruno Bauer⁷, el maestro de Marx. Ciertamente, las primeras y dispersas aproximaciones de Habermas a la religión, estudiadas por José María Mardones⁸, permitían suponer que esperaba una completa amortización racional de los contenidos semánticos de la religión en las futuras sociedades democráticas, aunque reconocía que la razón permanecía muda ante situaciones de injusticia y sufrimiento para las que la religión seguía teniendo una palabra. La ética comunicativa hacía abstracción de la historia de injusticias⁹. En cambio, la nueva permanencia de la religión en las sociedades secularizadas lleva a Habermas a hablar de estas como de «sociedades postseculares».

Tercero: el último Habermas reivindica la atención a la fuente religiosa para contrarrestar dos fenómenos peligrosos de nuestro tiempo: A) el déficit de motivación ciudadana en la vida democrática, a saber, el mero cumplimiento legal de las leyes, la reducción de la política a mera gestión. El problema sería la completa despolitización de la democracia y el triunfo del individualismo asociado al hiperconsumo consustancial al capitalismo. De ahí que sea necesario redescubrir y reinventar valores de humanización que tienen su origen en las tradiciones religiosas. B) Habermas ve en la ilimitada autonomización de la techno-ciencia o naturalización de la técnica como destino una suerte de retroceso pre-ilustrado por su pretensión de totalidad. Estamos ante una posible –real en buena parte del mundo– manipulación despótica y cosificadora de la vida

7 Cf. Bruno Bauer y Karl Marx, *La cuestión judía*, Anthropos, Barcelona, 2009.

8 Cf. José María Mardones, *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Anthropos, Barcelona, 1998.

9 Cf. Reyes Mate, «Solidaridad compasiva. Una crítica de la teoría habermasiana de la acción comunicativa», en *Mística y política*, Verbo Divino, Estella, 1990, pp. 15-63.

humana¹⁰. La resistencia frente a las formas de neobarbarie asociadas al naturalismo objetivizante hace necesario que la razón científica atraviese una autoilustración de sí misma. Para ello necesita prestar atención a la racionalidad de las tradiciones religiosas.

La autocrítica de la religión ha sido constante durante toda la Modernidad, tanto desde el frente ilustrado como desde su interior. Ahora es tiempo, dice Habermas, de que la razón haga autocrítica de sus prejuicios sobre la religión. Esto tiene como consecuencia una visión de la pluralidad democrática en la que los creyentes deben traducir sus argumentos religiosos al lenguaje laico y los no creyentes deben hacer el esfuerzo de ayudar en la traducción de esos argumentos.

De lo que se trata es de recurrir a la fuente religiosa para resolver los problemas a los que se enfrenta una razón tecno-científica subsumida en la dinámica capitalista, que no es consciente de sus límites y que está destruyendo la convivencia democrática y lo poco que queda de los Estados sociales europeos. Esa recuperación no es un regreso al pasado confesional, sino que se hace en el ámbito y el sentido propios de una sociedad postsecular. Habermas plantea una ilustración de la ignorancia laica en temas religiosos desde la perspectiva agnóstica o no confesional de la filosofía de la religión.

Ahora bien, para Habermas, el reconocimiento de la racionalidad de la religión y de su valor motivacional para la ética ciudadana no implica la equiparación entre discurso religioso y racional. Los ciudadanos religiosos deben hacer un esfuerzo por trasladar sus intuiciones al lenguaje compartido de la razón. A su vez, los ciudadanos no creyentes han de hacer el esfuerzo de acompañar e implicarse en la traducción racional de los principios religiosos. Para Habermas, la religión no es —como sí piensa Taylor— una cosmovisión entre otras, sino que se caracteriza por su arraigo en la experiencia compartida del culto comunitario:

10 Axel Honneth reivindica la actualización de la categoría de «cosificación» o «reificación» (*Verdinglichung*) en el sentido de G. Lukács para analizar críticamente el capitalismo, cf. A. Honneth, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, trad. G. Calderón, Katz, Buenos Aires, 2007.

Las religiones no sobreviven sin las actividades culturales de una congregación. Esta es su «característica distintiva exclusiva». En la modernidad, son la única configuración del espíritu que todavía tiene acceso al mundo de la experiencia del ritual en sentido estricto. La filosofía solo puede reconocer la religión como una configuración *diferente* y sin embargo contemporánea si toma en serio este elemento arcaico, a fortiori sin devaluarlo. Después de todo, el ritual ha sido una fuente de solidaridad social para la que la moral ilustrada de la igualdad de trato con todos no ofrece un verdadero equivalente motivacional, como tampoco lo ofrecen la ética aristotélica de la virtud ni la ética del bien. Por supuesto, esto no impide en absoluto la posibilidad de que esta fuente, protegida mientras tanto por las comunidades religiosas, y a menudo utilizada para fines políticamente discutibles, se seque algún día¹¹.

Los lenguajes de la experiencia litúrgica comunitaria son claramente diferentes de los lenguajes racionales en que debaten las diferentes éticas modernas. La traducción es el filtro que transforma las aportaciones religiosas en principios racionales que puedan pasar a las instituciones, el parlamento y las leyes¹².

Asimismo, Habermas insiste en que la religión no es solo un dato cultural, sino un caso especial que pertenece a la historia del Estado Moderno. No es

11 Eduardo Medieta y Jürgen Habermas, «¿Una sociedad mundial postsecular?», en E. Medieta *et al.* (eds.), *op. cit.*, p. 134.

12 La idea de traducción es ciertamente otra de las cuestiones filosóficas no tematizadas por Habermas. Es verdad que, durante su intervención, Judith Butler, apunta a esta dimensión, pero el debate no se desarrolla suficientemente en su discusión. La tesis de la traducibilidad de los lenguajes, del religioso al filosófico, es una tesis filosófica en la que va inserta una idea de universalidad. ¿Qué concepto de traducción maneja ahí Habermas? La razón es el agente de universalización o de plenificación completa de las intuiciones, expresadas a nivel inferior, procedentes de la religión. Ahora bien, esta traducibilidad universal o de universalidad como traducción de lenguajes y culturas, ¿no es una actualización del universalismo cristiano? ¿Es concebible esta universalidad de la traducción fuera de la determinación histórico-cultural del cristianismo? Hay que explicitar esta idea de traducción. La relación entre razón y religión podrá considerarse amortizada si la traducción se realiza sin dejar resto. Una razón que lo metabolice todo, que asuma sin dejar huellas toda herencia religiosa, se convierte fácilmente en un mito. Una de las características del mito es la constitución de una totalidad que subsume y anula al individuo como parte, cf. Reyes Mate, «Ilustraciones y judaísmo», en M. Beltrán, J. M. Mardones, Reyes Mate (eds.), *Judaísmo y límites de la Modernidad*, Riopiedras, Barcelona, 1998, pp. 209-213. Sobre la pretensión de la razón idealista de convertirse en «saber absoluto», por tanto, en mito, y anular todo resto, cf. Jacques Derrida, *Glas*, Galilée, París, 1974.

fructífero abordar en abstracto, desconectado de la genealogía del Estado laico, el futuro de la religión en las sociedades que aspiran a ser democráticas. La separación entre poder político y religión es un asunto capital de la historia moderna. No se trata de respeto a las diferencias culturales y religiosas –como defiende Taylor– sino de la genealogía del Estado laico como superación de las guerras de religión.

La diferencia que mueve buena parte del debate entre Taylor y Habermas reside en que el primero subraya el sentido de la laicidad del Estado democrático como instancia *neutral* que salvaguarda la libertad y la igualdad de las diferentes opciones religiosas, mientras que Habermas presenta la laicidad del Estado como un ámbito sustantivo conquistado por la razón. En la concepción de Habermas las tradiciones religiosas particulares pueden ser aprovechadas o usadas en la construcción racional de la democracia. Pero el agente y el *telos* de la traducción es la razón. Por eso puede decir que la cuestión de la inagotabilidad o no de las fuentes religiosas sigue estando abierta. Para Habermas, el punto de llegada superior y universal es la razón.

Democracia y mesianismo

La aportación de Judith Butler acierta a señalar cuestiones que quedan ocultas en los planteamientos de Habermas y Taylor. Frente a una visión domesticada de la religión que asumiría su papel como granero de intuiciones para la razón en un Estado democrático, Butler se remite a las corrientes del profetismo judío para recordar elementos que parecen soslayarse en las construcciones liberales: ¿cuál es el origen histórico de la desigualdad entre ricos y pobres? ¿qué sucede con el extranjero?, ¿qué pasa cuando la pretendida universalidad de la razón solo sabe del ciudadano de un Estado determinado y se presenta menos universal que la visión no estatal de una justicia material para los desposeídos y excluidos? ¿Qué sucede cuando fuera de la cobertura del Estado-Nación la referencia a los Derechos Humanos es papel mojado a la hora de detener las formas de exclusión e injusticia sufridas por inmigrantes? ¿Por qué se les define o reduce a la expresión de «sin papeles» si se les reconoce los Derechos Humanos? El decreto del gobierno español del PP que excluye de la atención sanitaria a partir del 1 de septiembre del 2012 a miles de personas por no ser ciudadanos españoles pone de nuevo sobre la mesa los límites de la idea de

justicia en las llamadas democracias liberales. El análisis que Hannah Arendt hace de la noción de ciudadanía en *Los orígenes del totalitarismo* debe ser una referencia constante en estas cuestiones. Como señala Arendt, para una persona desnacionalizada y expulsada de su país, la urgencia no es reivindicar los Derechos Humanos, sino adquirir una ciudadanía que la proteja, obtener «papeles». La reivindicación de una idea de justicia, inspirada en la Biblia, debida a «la viuda, el huérfano y el extranjero» es mucho más exigente que la nostalgia por un ciudadano participativo y moralmente motivado.

Estas cuestiones nos llevan a pensar que quizá las posiciones de Habermas y Taylor someten a cierta domesticación el aguijón crítico que ofrecen las tradiciones que vienen de Jerusalén. Se diría que, en ambos pensadores, esas tradiciones se ponen al servicio de engrasar y mejorar el motor de una sociedad liberal ya pensada como estación de llegada y final de la historia. Pero, ¿no se reducen así las virtualidades políticas de la espiritualidad bíblica?

Entre el fundamentalismo religioso y el liberalismo ¿no cabe una lectura alternativa? ¿No es posible una presencia de la religión en la esfera pública que deje atrás cualquier forma de teocracia y, a la vez, no se limite a mejorar los déficits motivacionales de una democracia liberal supuestamente definitiva? Dicho de otra manera, ¿no puede ayudar a profundizar en procesos democratizadores que vayan más allá de las fronteras de los Estados liberales en nombre de la propia democracia? ¿No se podrá quizá buscar en la espiritualidad bíblica una renovación categorial de los principios filosóficos con los que se comprende a sí misma la política moderna?

La religiones no solo pueden funcionar como representaciones de la unidad totalitaria de lo político. Eso sería comprender la relación entre religión y política como el proyecto de «teología política» de Carl Schmitt¹³. El principio de simbolización religiosa en su conexión política puede articularse de modo muy distinto. En la Biblia Dios interviene en el orden político humano para

13 Cf. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlín, 2004. El hecho de referir las características de instituciones religiosas al Estado tiene como finalidad construir la unidad de la comunidad bajo una autoridad representativa del sujeto comunitario regulado por el derecho y asegurado frente a todo peligro disgregador. En el tiempo de Schmitt, la República de Weimar, este peligro disgregador provenía del anarco-comunismo, del liberalismo y del romanticismo político. Nos interesa subrayar la importancia concedida por Schmitt a la «gloria», al aura del prestigio nacional, es decir, al carácter religioso del Estado.

liberar a los oprimidos. La potencia simbolizadora de la fe en esa salvación no consiste en generar la integridad del Estado, sino justamente en afirmar la alteridad consustancial de lo real, de lo humano y del mundo. Con la fe monoteísta irrumpe, frente al poder político, la simbolización de una distancia profética o crítica que cuestiona la absolutización del Estado, esto es, desacraliza su «imitación de la eternidad»¹⁴ y afirma la justicia debida al hombre concreto. Por ejemplo, la figura del resto de Israel expresa igualmente esta desconexión de la presunta verdad definitiva del Estado, la Historia o el Progreso¹⁵. De ahí que el proyecto totalitario nazi concentre en el judío el enemigo por antonomasia de la homogeneidad social. Claude Lefort conecta la persecución de los judíos con el odio nazi a la democracia:

El blanco de Hitler fue la anarquía democrática y, en un nivel más profundo, la monstruosa heterogeneidad de un mundo del que haría al judío al mismo tiempo el símbolo y el agente del mal¹⁶.

Entiéndase bien, la «teología política» de Schmitt no consiste en una adscripción confesional del Estado o del regreso a la defensa del «Estado cristiano», sino en la imitación del carisma religioso por la construcción política estatal. Paradójicamente, esa condición es requerida por Schmitt en beneficio de la construcción de un Estado «moderno».

14 Tomamos esta expresión de la teoría del Estado y del derecho elaborada por Franz Rosenzweig en *Der Stern der Erlösung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988 [*La estrella de la redención*, trad. Miguel García-Baró, Sígueme, Salamanca, 1997]. Para Jacob Taubes, todo poder político, en tanto tal, mantendría siempre una identificación religiosa con el mito, a pesar de que pueda tener una apariencia laica, por eso afirma que «una crítica del elemento teológico dentro de la teoría política se basa en una crítica al principio mismo del poder», *Del culto a la cultura, Elementos para una crítica de la razón histórica*, trad. S. Villegas, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 275; el monoteísmo actuaría, en palabras de José Antonio Zamora, como una «teología política negativa» que critica el poder, «Mesianismo y escatología: la resurrección política de Pablo», en *Iglesia Viva* nº 241, enero-marzo 2010, Valencia, pp. 71-110, p. 77.

15 Cf. Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, trad. A. Piñero, Trotta, Madrid, 2006; Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Barcelona, 2001.

16 Claude Lefort, *La incertidumbre democrática*, trad. E. Molina, Anthropos, Barcelona, 2004, p. 266. Según Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, el nazismo se configura políticamente como un mito, el Uno totalitario genera su figuración absoluta como mito religioso. Frente al mito nazi, el judío aparece como la negación desmitificadora por excelencia: «En el fondo, el judío era para el nazismo el miserable incapaz siquiera de acceder a la potencia figural del mito», en J.-L. Nancy y P. Lacoue-Labarthe, *El mito nazi*, trad. Juan Carlos Moreno Romo, Anthropos, Barcelona, 2002, p. 54.

La religión no tiene por qué funcionar entonces necesariamente como agente de la teología política totalitaria. La espiritualidad bíblica remite a una relación con la política que puede simbolizar la ontología democrática en su relación con el Estado, a saber, una apertura más allá de sí mismo, una trascendencia que la democracia liberal no puede dar por concluida, una relación con el futuro abierta a formas inéditas de democratización. Miguel Abensour explicita esta posible función de la religión como simbolización de la alteridad democrática:

El Estado descentrado también experimenta una torsión destinada a arrancarlo de su sueño de soberanía, de su imbricación en el mundo y sus fronteras para dejar remontar un más acá «anárquico» de donde procede, el infinito de la responsabilidad para-el-Otro. En este sentido, la religión, por retomar la excelente formulación de F. Ciaramelli, sería «la figura simbólica de la exterioridad de la sociedad con ella misma». Por tanto, ni regreso a lo teológico-político, ni creación de autoridades ético-políticas; falta aquí la idea de autoridad, puesto que se trata de cortocircuitar el Estado político y sus ilusiones de coincidencia consigo mismo, propias de una metafísica de la subjetividad [...]¹⁷.

Abensour es explícito en este punto: esta simbolización religiosa no es una forma de reconstrucción teológico-política en el sentido de Carl Schmitt, ni un regreso restaurador a la unidad entre religión y política, sino la manifestación de una exterioridad respecto de la política¹⁸. Esta diferencia remite a la relación ética, al instante ético que interrumpe y a la vez anima la política.

En ese sentido, Johann Baptist Metz señala que, en las sociedades democráticas, la simbolización de las religiones monoteístas no debe tener como cometido representar el poder político, es decir, llenar el vacío de incertidumbre que ha significado la novedad democrática, sino representar la «impoten-

17 Miguel Abensour, *Por una filosofía política crítica*, trad. de S. Pinilla y J. Riba, Anthropos, Barcelona, 2007, p. 306.

18 No es casual que Maurice Blanchot, para dar cuenta de las figuras de pueblo y comunidad que permiten pensar las revueltas democráticas en el espacio público, especialmente mayo del 68, las describa como una especie de «mesianismo que no anuncia otra cosas que su autonomía y su *désœuvrement*» o como «el sucedáneo del pueblo de Dios (muy parecido al pueblo que habría podido ser la reunión de los hijos de Israel en vista del Éxodo)», en *La communauté inavouable*, Les Éditions de Minuit, París, 1983, p. 57.

cia» o la «debilidad política» (*politische Ohnmacht*)¹⁹. Con ello Metz remite a la visibilización del «dolor de los otros» en la sociedad y las decisiones políticas.

La democracia moderna se alimenta del principio de la igualdad en dignidad de todos los hombres. Ahora bien, como señala la paradoja de Böckenförde²⁰, la democracia no puede fundamentar en términos exclusivamente procedimentales o racionales este principio. Esta autoridad no es consensuada, la universalidad de la igualdad es un *a priori* ético.

Esta «autoridad del singular», la autoridad de quien sufre, y con Emmanuel Levinas, del «instante ético»²¹ que funda la responsabilidad, remiten a la estructura mesiánica que continúa manteniendo el lugar vacío del poder en la democracia. En esta, el trono del poder no es ocupado por ninguna figura que corporice la homogeneidad social. El poder es accesible, renovable y transformable por unos ciudadanos que han conquistado su autonomía. Sin embargo, sigue existiendo la figura vacía, la referencia a la autoridad ausente que organiza y funda la responsabilidad humana. Esta autoridad no reside en el poder ni el monopolio político de la violencia, sino en la escucha de quien sufre injusticia.

19 J. B. Metz, *Zum Begriff der neuen politischen Theologie*, Grünewald, Mainz, 1997, p. 194; cf. T. Polednitschek, M. J. Reiner y J. A. Zamora (ed.s), *Theologisch-politische Vergewisserungen*, LIT, Berlín, 2009.

20 Cf. E. W. Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991.

21 Cf. Gérard Bensussan, *Éthique et expérience. Levinas politique*, La Phocide, Estrasburgo, 2008.