

té en ment, per exemple, la «constitució mixta» no significava, com sembla assumir l'autor, una simple separació de poders, sinó que aquesta tenia lloc amb caràcter de classe, és a dir, estava destinada a repartir el poder entre rics i pobres. Evidentment, no és això el que Pettit proposa, però tampoc no sembla que abundi en una explicació (i justificació) d'aquestes diferències, que seria una gran ajuda per saber quina part de les idees

exposades correspon realment a la tradició republicana i quina és, en canvi, un afegit o una reconstrucció contemporània de Pettit. Sigui com sigui, ens trobem amb un llibre en què la teoria «neoromana» de la democràcia apareix descrita amb amor al detall i, alhora, de manera planera, clara i concisa, tot convidant-nos a pensar en profunditat sobre els objectius i les institucions que conformen les nostres democràcies.

Lluís Pérez Lozano

Universitat Pompeu Fabra

<http://dx.doi.org/10.5565/rev/enrahonar.28>



MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (eds.) (2011)

*The Power of Religion in the Public Sphere*

Nova York: Columbia University Press, 128 p.

ISBN: 978-0-231-15645-5

Aquest llibre és una obra singular, ja que reuneix un conjunt d'assajos sobre el paper de la religió a l'esfera pública recollits a partir, justament, d'un debat públic sobre aquesta qüestió. Els protagonistes del diàleg són quatre grans filòsofs actuals: Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor i Cornel West. L'origen de l'obra, juntament amb una edició que combina les intervencions de cada autor i converses entre ells, fa que sigui assequible i menys densa que un escrit purament acadèmic. La possible pèrdua de precisió pel fet de tractar-se de textos d'estil directe es compensa amb una explicació dinàmica que, si cal, torna enrere per aclarir conceptes o definir-ne. Tot i la quantitat d'aspectes que s'hi aborden, convé destacar, d'entrada, que tots quatre filòsofs comparteixen un consens implícit: el fet que vivim en societats postseculars on cal repensar el valor i el poder de la religió. La profecia weberiana d'una desa-

parició progressiva de les creences religioses és falsa, ens dirà Taylor.

La filòsofa americana Judith Butler, professora a la Universitat de Califòrnia i a l'Escola Europea de Graduats, és coneguda per la seva obra feminista i els estudis de teoria *queer* i filosofia política. L'any 2012, publicà *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, on desenvolupà la seva posició respecte al judaisme i a la política actual de l'Estat d'Israel. El sociòleg i filòsof alemany Jürgen Habermas, el darrer representant de l'Escola de Frankfurt, reinventà el concepte de l'esfera pública a la teoria de l'acció comunicativa i els darrers anys ha pensat l'encaix de la religió a l'esfera pública secular a *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Charles Taylor, filòsof canadenc quebequès i professor emèrit a la Universitat McGill, és conegut per la seva obra crítica amb el naturalisme i el liberalisme. A *Sources of the Self*, hi explorà les arrels de les idees

morals i polítiques dels individus a la modernitat. També ha estat durant els darrers anys que s'ha dedicat a la religió amb la monumental *A Secular Age*, on critica la tesi de la secularització progressiva associada a la modernitat. Cornel West, filòsof i activista, és professor a la Universitat de Princeton, però també ensenya estudis cristians al Seminari de la Unió Teològica de Nova York. L'obra de West beu del marxisme, dels moviments socials pels drets dels negres i les classes populars i, en termes religiosos, de l'Església afroamericana. Craig Calhoun, autor del capítol que conclou l'obra, és un sociòleg americà director de l'Escola de Londres d'Economia i Ciències Polítiques.

En els capítols que descriurem, els quatre filòsofs entrenen un diàleg profund, de vegades complex, no només sobre la religió a l'esfera pública, sinó també sobre el significat de tots dos conceptes per a l'individu i la col·lectivitat. S'hi observa una preeminència de la teorització, però hi ha moments que el debat aterra i les reflexions es tornen molt concretes; per exemple: en la crítica demolidora de Butler a la comprensió del judaisme dominant a Israel o en l'evocació d'una teologia radical contra Wall Street de West. La conversa va fins i tot més enllà i explora veritablement el poder del fenomen religiós a l'hora d'apel·lar als valors morals, però també de qüestionar la comprensió de la secularització, les democràcies liberals i l'autoritat política. Aquesta conversa conté diverses tensions que veurem tot seguit i que superen la confrontació clàssica (i tòpica) entre Església i estat.

La posició de Habermas a *The Political* és una reivindicació del món polític com un espai de deliberació, conscient del risc que corre avui dia de desaparèixer en mans del mercat. Un espai emmarcat en les democràcies liberals, que semblen poc capaces de donar-li contingut. Aquesta reivindicació de la deliberació

política pivota sobre dues crítiques en relació amb la qüestió religiosa. D'una banda, rebutja la possibilitat que l'estat es fonamenti en elements teològics, metafísics, com ho fou en el passat. De l'altra, no comparteix l'ideal laicista que pretén expulsar la «contaminació» religiosa (Habermas també utilitza cometes) de l'esfera pública, mentre que, a la vegada, «els ciutadans estan autoritzats a practicar la seva religió i han de dur una vida devota». La coneguda solució proposada pel filòsof John Rawls (*A Theory of Justice*, *Political Liberalism*) a aquesta paradoxa és que les doctrines comprensives (*comprehensive doctrines*), també les religioses, puguin presentar-se a l'esfera pública mentre proposin raons polítiques per fer-ho. El filòsof alemany també rebutja aquesta idea. La posició de Habermas és la següent: tothom és lliure de tenir una posició a l'esfera pública a través del llenguatge religiós, però, en fer-ho, cal «traduir la veritat potencial de les doctrines religioses respectives a un llenguatge accessible universalment sense restringir la diversitat polifònica de les veus públiques». La proposta presenta un requeriment asimètric a priori: només hauran de fer l'esforç de traduir a una argumentació racional els ciutadans religiosos. Ara bé, va acompanyada d'una compensació. Habermas posa deures als ciutadans seculars: hauran d'ajudar a comprendre i a traduir aquestes veritats potencials als ciutadans religiosos. Aquesta és, doncs, l'aportació de Habermas (que desenvolupa al brillant *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*) al debat per assegurar-nos que els «continguts de veritat» de les grans religions del món puguin ser emprats a l'esfera pública, amb l'objectiu d'enfortir la democràcia.

Charles Taylor aborda la qüestió des de la seva proposta de redefinir la idea de secularisme (desenvolupada a *A Secular Age*). Per al filòsof quebequès, el secularisme és una idea complexa, més enllà de

la vaga noció de separar Església i estat, perquè demana diversos objectius potencialment incompatibles:

1. Ningú ha de ser forçat dins el marc religiós o de la creença religiosa.
2. Hi ha d'haver igualtat entre creences religioses.
3. Totes les famílies espirituals han de ser escoltades, «fins i tot les que estan en procés de definir què és la societat».

A més a més, Taylor hi afegeix un quart aspecte, que potser no és essencial però que ajuda a establir una balança entre els tres requeriments i completa els ideals de la Revolució Francesa: la fraternitat (juntament amb la llibertat i la igualtat). Per al canadenc, el problema principal és que aquests objectius sovint s'han pensat des de l'estat en relació amb la religió, quan, en realitat, s'han de pensar dins el marc de la relació entre l'estat i la diversitat. Aquesta distinció permet emmarcar la religió dins la diversitat d'allò que Rawls anomenà «doctrines comprensives del bé», és a dir, no dona una categoria especial a la diversitat de tipus religiós en relació amb les altres doctrines (cristians, musulmans, kantians, utilitaristes, tots junts). En aquest cas, doncs, l'aposta és per un estat liberal neutral que es basa en principis acceptables des d'aquestes diverses perspectives, com també en valors comprensibles per a totes: drets humans, igualtat, democràcia i estat de dret. La tradició francesa i americana ha volgut definir el secularisme en relació amb la religió, sense fer cas dels objectius, sinó merament com un arranjament institucional. Tot i que aquesta fórmula ha funcionat, i segueix funcionant, en una societat postsecular, és dubtós que permeti abordar el fenomen religiós, ja que se sol invocar el secularisme com un fre a la conversa sobre la religió. Generalment, es considera que es tracta d'una qüestió de la qual més val

no parlar-ne a l'esfera pública. La reivindicació de Taylor, doncs, és que, en un món democràtic, on la identitat política és clau per formular la sobirania popular, cal pensar el secularisme des dels objectius descrits més amunt, i no pas des de l'estat contra la religió.

El que hem vist ens permet deduir que la posició de Taylor ataca alguns aspectes importants en les teories de Rawls i Habermas. D'una banda, comparteix que alguns aspectes de l'esfera pública (especialment el llenguatge oficial de l'estat) han de ser formulats en termes seculars. De l'altra, la centralitat, i la prioritat, que aquests autors donen a la raó, tractant de manera especial les conviccions religioses, és per a Taylor una posició equivocada que es basa en el que ell anomena «el mite de la Il·lustració». La manca d'acord sobre la fonamentació última de les doctrines cristiana, kantiana o utilitarista és tan veritat com que poden compartir la idea del dret a la vida sense problemes. La resposta de Habermas és assenyalar la peculiaritat de les doctrines religioses respecte a les altres: la devoció i els rituals de culte. Aquests elements indiquen que la maniobra de Taylor per circumscriure el llenguatge secular a les raons oficials és insuficient, ja que fins i tot en el debat públic hauríem de tenir en compte l'origen espiritual de les creences religioses i distingir-lo de la resta de posicions (amb l'obligació de traduir els continguts de veritat). El desacord, doncs, és doble entre Habermas i Taylor. No només tenen concepcions oposades en relació amb el paper de les doctrines religioses a l'esfera pública, sinó que Taylor rebutja la separació entre ètica i religió, com també la discriminació de les «diversitats» en funció de si són religioses o no.

A «Is Judaism Zionism?», Judith Butler presenta una reflexió que, aparentment, s'allunya de la discussió que hem vist fins ara. El capítol de Butler podríem dir que és un estudi de cas extrem, sobre

judaisme i sionisme, amb l'Estat d'Israel de teló de fons. La tesi de la filòsofa americana és que no només hem de distingir judaisme i sionisme, sinó que, a més a més, els jueus tenen l'obligació de criticar la política de l'Estat d'Israel des de la seva mateixa tradició ètica. De fet, Butler adopta les reflexions de Hannah Arendt (en diàleg amb Walter Benjamin) per afirmar que la tradició de l'exili del poble jueu no ha de significar un retorn a una veritat perduda, sinó una memòria útil per fer justícia. A *Eichmann in Jerusalem* (d'Arendt), diu Butler, hi aprenem que hem de conviure amb les persones amb qui ens ha tocat viure, si, en canvi, volem triar amb qui volem compartir el territori, estem destruint les condicions socials i materials per viure conjuntament. Aquesta reflexió de Butler, a partir de l'herència arendtiana, és precisament la que enllaça amb el debat de Taylor i Habermas. Per a Butler, els drets liberals, el dret a tenir drets (en abstracte), pren formes diferents en cada moment i cada context per fer justícia. En una reivindicació de la diferenciació com el fet constitutiu del pluralisme, Butler fa una crida a recordar el «mai més» del poble jueu en el seu context actual, sobretot a Israel, per ampliar allò que es pot «sentir i escoltar» a l'esfera pública israeliana.

El capítol de Cornel West és probablement el més controvertit i radical. A «Prophetic religion and the future of civilization», West hi fa una veritable crida a la desobediència civil des de la concepció profètica de la religió. El filòsof americà defensa un intercanvi de posicions entre ciutadans seculars i religiosos. Segons ell, els primers haurien d'estar més atents a la «música religiosa» i els segons, a la «música secular». Ara bé, ens recorda que els filòsofs generalment han fet l'orella sorda a la religió, que «a través de l'empatia i la imaginació, construeix estructures de significat per afrontar la mort». West presenta el missatge de Jesús de Natzaret «estima el teu veí» (que també

ha de ser: «estima el teu enemic»), com al sermó de la muntanya: per ser bons cristians, cal comprometre'ns amb els que pateixen més. Així, el missatge religiós és, en el context d'una concepció catastròfica de l'existència, l'amor pels que estan oprimits, sense que s'hagi d'interpretar des del punt de vista de la caritat o la condescendència. Un cop hem entès això, per al filòsof, és una obligació mobilitzar-se contra la injustícia, contra l'oblit dels pobles indígenes, per donar suport a les famílies que viuen sota el llindar de la pobresa o per denunciar la política imperial de l'Administració Obama. En resum, més enllà del valor d'unes paraules que es formulen des de la creença religiosa, l'aportació de West al debat és en quines condicions emergeix la veritat. La importància de les condicions en què trobem aquesta veritat és clau en la religió profètica i equival a donar veu als que pateixen.

El diàleg entre Butler i West mostra una convergència en els posicionaments de l'un i de l'altre, tot i que vénen de tradicions religioses diferents. El paper de la història i la dialèctica, entendre el missatge religiós com una crida a la lluita contra el poder establert i les injustícies presents és el que lliga les tradicions religioses amb la inspiració marxista dels autors. La crítica al progrés (anar endavant no vol dir sempre progressar) és allò que els acosta. Un segon aspecte en el qual convergeixen West i Butler és en la necessitat de començar per les injustícies properes, per les que afecten les persones que més estimem, i després anar a cercar les que són més lluny.

Per concloure, cal destacar un conjunt d'aspectes a alguns dels quals fa referència Craig Calhoun al darrer capítol: «Afterword: religion's many powers». El diàleg entre aquests quatre grans filòsofs ens deixa certs consensos, alguna discrepància de fons i, finalment, lliçons importants sobre el poder de la religió. El consens és total en el fet que la religió és lluny de desaparèixer, tal com havien

pronosticat, erròniament, els advocats de la Il·lustració i la modernitat. Avui podem dir, doncs, que vivim en una societat postsecular o que, si més no, hem de repensar el secularisme tal com l'havíem entès fins ara, ja que duia implícita la idea d'una desaparició progressiva de la religió davant del progrés i la raó. Aquest consens no és només al terreny sociològic, per entendre'ns, sinó que també arriba a aspectes més filosòfics: fe i raó són dues maneres de veure el món que no han de ser pas incompatibles. Les constatacions sociològica i filosòfica que acabem de mencionar no trenquen alguns aspectes de la vella idea de separació entre Església i estat. Ningú no dubta del paper emancipador que tingué la secularització (malgrat el seu contingut eminentment cristià), ni tampoc que el llenguatge oficial de l'estat i la seva legitimació s'han de fer en termes seculars (lleis, parlaments oficials, discursos dels dirigents polítics, etc.), fins i tot Cornel West admet que el «God bless America» que utilitza el president americà el molesta profundament. Així doncs, a la llista d'acords entre els filòsofs, hi ha d'haver aspectes sociològics, filosòfics i institucionals. Ara bé, les discrepàncies no són menys importants. Potser la més

patent és que Taylor no admet l'obligació de Habermas de traduir el llenguatge religiós a l'esfera pública (tot i que admet que caldria fer-ho al llenguatge oficial), perquè discrimina la diversitat religiosa sobre les altres diversitats i defensa una neutralitat de l'estat en la matèria. En aquest punt, observem una discrepància de fons sobre si hem de buscar l'origen de les conviccions religioses dels individus que intervenen a l'esfera pública.

La reflexió que sorgeix d'aquesta obra, precisament a partir de les tensions als debats que s'hi presenten, és efectiva-ment el poder de la religió a l'esfera pública. Un poder que es manifesta en l'epistemologia dels arguments que poden presentar els ciutadans, en la seva capacitat de mobilització, en la tradició que informa les identitats o en una diversitat i diferenciació constituent que és l'origen del pluralisme. Calhoun ho sintetitza afirmant que el fenomen religiós enriqueix l'esfera pública i la fa anar més enllà del mer debat racional. L'esfera pública és un espai de creativitat, de celebració i de reconeixement, però els ciutadans religiosos també han d'entendre que l'autoritat política treballa des dels arguments racionals.

*Marc Sanjaume Calvet*

Universitat Pompeu Fabra

<http://dx.doi.org/10.5565/rev/enrahonar.21>

