

FE, RAZÓN Y MODERNIDAD EN EL ÚLTIMO HABERMAS

José Manuel Panea Márquez²⁹⁰

“En resumidas cuentas, el pensamiento pos metafísico está dispuesto a aprender de la religión al tiempo que permanece estrictamente agnóstico en sus relaciones con ella. Insiste en la diferencia entre las certezas de fe y las pretensiones de validez públicamente criticables, pero se abstiene de la arrogancia racionalista de que puede él mismo decidir qué es lo razonable y qué lo irrazonable en las doctrinas religiosas. Los contenidos que la razón se apropia mediante la traducción no tienen que perderse para la fe. Sin embargo, a la filosofía que se mantiene agnóstica no le corresponde hacer una apología con medios filosóficos. A lo más, la filosofía gira alrededor del núcleo opaco de la experiencia religiosa cuando se interesa por la singularidad del habla religiosa y por el sentido específico de la fe. Este núcleo permanece tan abismalmente ajeno al pensamiento discursivo como el núcleo de la contemplación estética, el cual también puede solamente ser cercado, mas no penetrado por la reflexión filosófica.”

Habermas, *Entre naturalismo y religión*

1. INTRODUCCIÓN. APUNTES BIOGRÁFICOS: EXCLUSIÓN Y VIOLENCIA

“ Toda obsesión tiene raíces biográficas ”
Habermas, *Entre naturalismo y religión*

Cuando apenas era un niño, J. Habermas tuvo la experiencia de saberse, en cierto modo, rechazado por sus

290 Profesor titular de Filosofía Política en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, España.

iguales, y de percibir la dolorosa inaccesibilidad de los otros a consecuencia de sus dificultades en el habla, causadas por un problema físico que requeriría más de una intervención quirúrgica.²⁹¹ Tal como él mismo ha reconocido, sentirse bajo la atenta mirada de los otros, sin poder tener una comunicación fluida con el resto de los compañeros de patio, dejará una huella imborrable²⁹² en la obra de quien algún día será un destacado filósofo del lenguaje y de la intersubjetividad. A su vez, la necesidad de pasar por el quirófano desde muy temprano le hizo sentir *el carácter dependiente de toda vida humana*, esa indignancia que arrastramos al nacer, que en su caso se hizo especialmente llamativa, y que nos vincula al otro, del que hemos de recibir atención y cuidado. La vieja idea de Aristóteles del hombre como *zoon politikón*,²⁹³ la imposible vida sin el concurso de los otros, también se hizo muy pronto perceptible en el entonces niño, y le acompañará toda su vida: los lazos que nos unen a la comunidad son insalvables en un ser social por naturaleza como es el hombre. Exterioridad e interioridad siempre en estrecho vínculo, y siempre mediadas intersubjetivamente, pues también bajo la mirada del otro construimos nuestra identidad; y de aquí el inexcusable *respeto del otro y hacia el otro*, y el carácter esencial de la cultura, del intercambio simbólico, del espacio público en la conformación de nuestra propia identidad, siempre intersubjetivamente mediada.²⁹⁴

291 Cfr. *Ibid.*, p. 21.

292 Él mismo lo ha reconocido expresamente: “Creo que lo dicho basta para explicar el paradigma en el que se mueve mi trabajo de investigación. La posición de la filosofía del lenguaje y la teoría moral que he desarrollado en este marco podrían haber sido inspiradas por dos experiencias con las que yo me vi confrontado cuando era un colegial: que los otros no me entendían [a] y que reaccionaban ante ello con rechazo [b].” *Ibid.*, pp. 22-23. Significativamente el capítulo 1, del que estamos tomando estas declaraciones, lleva por título: “Espacio público y esfera pública política. Raíces biográficas de dos motivos intelectuales”, pp. 19-30.

293 Cfr. *Ibid.*, p. 21.

294 Cfr. *Ibid.*, pp. 22-23.

Habermas insiste en el *lenguaje* y su fuerza instauradora de *comunidad*, algo que entre los filósofos frecuentemente se ha descuidado, más preocupados por su dimensión lógica, por su potencial de representación. Pero es el aspecto comunicativo de aquél –su capacidad para *crear comunidad*– el que le parece más esencial a Habermas.²⁹⁵ No obstante, a través del lenguaje también entramos en relación crítica con nuestras propias experiencias, con la posibilidad de revisarlas, igual que hacemos con los puntos de vista ajenos. Comunicación y crítica como dos dimensiones que aquél incorpora, esenciales dado el carácter comunitario de la vida humana:

“En la acción comunicativa nos comportamos en cierto modo de una manera cándida, mientras que en el discurso intercambiamos razones para examinar las pretensiones de validez que se han vuelto problemáticas. El discurso debe poder ponerse en marcha mediante la coacción sin coacciones del mejor argumento.”²⁹⁶

Pero entonces nos percatamos de que detrás de la coacción sin coacciones del mejor argumento late la exigencia de que no triunfe la arbitrariedad, la imposición, o el rechazo sin más del otro, sencillamente por pensar diferente o ser más débil. Y tal vez sus primeras vivencias colegiales acaben teniendo un peso decisivo en quien ha dedicado buena parte de su energía intelectual a poner fin a aquella vulnerabilidad lacerante, para la que des-

295 “Necesitamos del lenguaje para fines comunicativos más que para fines cognitivos. El lenguaje no es el espejo del mundo, sino que nos abre un acceso a él. De este modo, el lenguaje dirige nuestra mirada siempre de una determinada manera hacia el mundo. En él está inscrito algo así como una imagen del mundo. Afortunadamente este saber previo que adquirimos con un determinado lenguaje no está fijado de una vez por todas, pues de lo contrario no podríamos aprender nada nuevo en el trato con el mundo y en el diálogo sobre él.” *Ibid.*, p. 23.

296 *Ibid.*, p. 24.

de entonces parece haber sido especialmente sensible, quedando así habilitado para saber reconocerla en sus múltiples rostros. En efecto, llegar a ser tratado como un igual, no ser excluido, no ser rechazado, ni soportar arbitrariedades o tratos vejatorios, abandono, discriminación en sus diferentes grados: todo ello se encuentra en el *telos* de la teoría moral habermasiana, centrada en la comunicación y la búsqueda compartida del mejor argumento como principal arma contra la injusticia y el dolor que ella genera.²⁹⁷ Pero el trasfondo biográfico que le sirve de punto de apoyo para todo su desarrollo intelectual encontrará un nuevo punto de inflexión en la censura que supuso 1945, con la experiencia del nazismo en la Alemania culta. Había que digerir aquella barbarie, pensar cómo se había producido aquella ruptura civilizatoria²⁹⁸ y todo con el concurso de una

297 “Esta concepción me ha ayudado a elaborar teóricamente otra experiencia: las humillaciones u ofensas del tipo de aquellas discriminaciones más o menos inocentes que muchos niños experimentan en el patio de la escuela o en la calle cuando son diferentes a los demás. Entretanto la globalización, el turismo de masas, las migraciones mundiales, en general, el creciente pluralismo de cosmovisiones y formas de vida culturales, nos han hecho más visibles tales experiencias de exclusión de los segregados y de marginalización de las minorías. Cada uno de nosotros puede representarse hoy cómo es un extranjero en un país extranjero, un extraño entre extraños, uno diferente para los demás. Tales situaciones despiertan nuestra sensibilidad moral. Pues la moral es un dispositivo de protección tramado por medios comunicativos contra la especial vulnerabilidad de los individuos socializados comunicativamente. Cuanto más avanza la individualización hacia dentro más profundamente se enreda el individuo, por así decirlo, hacia afuera en una red cada vez más densa y frágil de relaciones de reconocimiento recíproco. Con ello se expone a los riesgos de la reciprocidad denegada. La moral de igual respeto para todos quiere atajar estos riesgos, pues se define sobre el objetivo de la abolición de la discriminación y de la incorporación de los marginados en la red de referencia recíproca. Normas de convivencia que pueden instaurar la solidaridad también entre extraños dependen de una aprobación general. Tenemos que introducirnos en discursos para desarrollar tales normas, pues los discursos morales dan la palabra por igual a todos los afectados. Los discursos espolean a los participantes a adoptar también las perspectivas de todos los demás.” *Ibid.*, pp. 24-25.

298 “La sociedad y el régimen político –que había impregnado una vida cotidiana experimentada como si fuera un medio normal– fueron desenmascarados de un día para otro como formas patológicas y criminales. Con ello la

fría racionalidad científico-técnica, que posibilitó el exterminio sistemático y masivo de millones de hombres. Con sólo dieciséis años, el joven Habermas quedaría marcado por la experiencia contradictoria entre aquel medio culto y normal en el que hasta entonces había transcurrido su vida, y tal catástrofe humana.

La estremecedora cifra de seis millones de víctimas del nazismo serviría de punto de partida para tratar de recomponer la racionalidad y la civilización occidental humanista y científica. Todos los sueños depositados un día en el proyecto de una modernidad bajo las directrices emancipatorias de la Ilustración quedaron hechos añicos por una violencia exterminadora, fría y cruelmente calculada: el genocidio rompía los límites de lo imaginable. Es entonces cuando, en medio de una cultura que había demostrado, junto a su cursilería, su lado más autoritario y cruento, alimentando el culto a la muerte en medio de una total ausencia de renovación intelectual, Habermas emprenderá el esfuerzo teórico, que perdurará hasta nuestros días, para pensar la *democracia* y todo el trasfondo intersubjetivo, social, filosófico, político y cultural que la posibilita.

“Democracia era para mí la palabra mágica, no el liberalismo anglosajón.”²⁹⁹

Había que analizar las raíces de la violencia y las condiciones que pueden ponerle freno, para que, como dijo Adorno, Auschwitz no se repita. Será entonces tema para toda una obra y una vida entregada a ello, cuya puesta en marcha obedecía a la experiencia de *indignación* que el panorama intelectual del presente le

confrontación con la herencia del pasado nazi se convirtió en un tema fundamental de mi vida política adulta... Tras el desvelamiento de Auschwitz todos recibimos un doble fondo. Lo que nosotros habíamos vivido antes como una infancia y una juventud más o menos normal era ahora una vida cotidiana en las sombras de una ruptura civilizatoria.” *Ibid.*, p. 25.

299 *Ibid.*, p. 26.

ofrecía.³⁰⁰ Desde sus primeras reflexiones sobre la democracia comprenderá, pues, la importancia de recomponer los *lazos intersubjetivos* entre los ciudadanos, esa *solidaridad orgánica* sin la que la democracia no es posible. Pero para ello necesitará también desplegar toda su teoría de la racionalidad y de la acción comunicativa. Porque los principios de un orden democrático no pueden *imponerse* desde fuera, sino que han de nacer de la convicción basada en razones. Es necesaria, pues, la formación de la opinión vital y pública discursiva. ¿Y no alimentan estas experiencias biográficas la importancia que Habermas otorga a la comunicación, el rechazo a la violencia en sus múltiples rostros, pero también una especial sensibilidad para apreciar la permeabilidad del lenguaje religioso, y su razón anamnética a lo fallido, a la injusticia –tantas veces olvidada– de una reciprocidad denegada? Desde estas experiencias biográficas, que no son, por tanto, mera anécdota, sino el alimento del que se nutre todo el esfuerzo intelectual habermasiano, creemos mejor abordar el tema que nos ocupa: las relaciones entre fe, razón, secularidad y modernidad. Sin lugar a dudas, el problema religioso remite a cuestiones de intolerancia y exclusión, y no sólo en las márgenes del Estado, sino también en el amplio horizonte de una sociedad internacional cada vez más interdependiente y compleja.

Ciertamente Habermas no establece ningún vínculo *expreso* entre las experiencias biográficas referidas y el tema concreto de la religión, pero si nos preguntamos por qué las trae a colación en un libro dedicado a la temática religiosa, tal vez podamos encontrar, entre otras, una respuesta posible: quizás Habermas ha querido sugerirnos, a modo de guiño, un punto de apoyo para la interpretación de su propuesta, para así mejor calibrar la intencionalidad que alimenta sus reflexiones, también

300 Cfr. *Ibid.*, p.27.

en el ámbito de lo religioso: ha querido hacernos pensar en la importancia de la inclusión del otro, en su rechazo de la marginación, de la persecución, de la humillación o del desprecio, en sus múltiples formas, tan sólo por *ser* o *pensar* de un modo diferente. Además, Habermas nos ha recordado un caso límite de violencia y barbarie, y ha subrayado entonces la necesidad de profundizar en el problema de la *democracia*, que incluye el problema del pluralismo religioso.

La reflexión sobre el lenguaje, que “abre mundo”, que traza puentes, que permite la comunicación, la revisión crítica del presente, y la legitimación de la política, no es casual en Habermas. Obedece, sin duda también, a la experiencia de que vivimos en un mundo lingüística e intersubjetivamente mediado. Y, sin lugar a dudas, el problema de las religiones forma parte, y no en poca medida, de este mundo. Por último, tal vez Habermas pudiera estar sugiriendo que en todo proceso de exclusión se genera una pérdida: pero no sólo para quien *sufre* la injusticia, sino para quien la *realiza*, pues como resulta evidente en la temática religiosa, al igual que en otros ámbitos, también aquí se produce un déficit, un “cerrar mundo”, diríamos, para aquél que se enroca en una fortaleza impermeable a cualquier género de influencia en tal sentido.

2. LA RELIGIÓN COMO PROBLEMA EN EL ÚLTIMO HABERMAS

En la última década hemos asistido a un interés creciente de Habermas por la problemática religiosa: la vieja cuestión en torno a las relaciones fe y razón reaparece en sus escritos con una luz nueva. No se trata de un problema enterrado en los anales de la filosofía medieval, sino de un asunto de máxima actualidad, por sus implicaciones teórico-prácticas. Pero si es verdad que hemos visto a Habermas hablar y pensar mucho en es-

tos últimos años sobre religión, no es menos cierto que viene haciéndolo desde los inicios de su carrera intelectual. Y buena prueba de la presencia y evolución de este tratamiento en su obra anterior son los dos excelentes trabajos de J.M. Mardones y J.A. Estrada al respecto.³⁰¹ Sin embargo, en los últimos años, sus reflexiones han ganado otra intensidad y hondura. Y tal ha sido la dedicación al tema, analizada ahora con la profundidad y amplitud de miras a las que Habermas nos tiene acostumbrados, que algunos³⁰² –cual sumos sacerdotes de una supuesta razón tomada en vano– y con indignada y pronta reacción, parecen haber rasgado sus vestiduras ante el insufrible escándalo que, al parecer, supone que este pensador progresista no sólo no haya aprovechado su potente arsenal para enterrar, de una vez por todas, un asunto tan rancio como el religioso, sino que, para mayor escarnio, incluso nos haya invitado a ser receptivos al posible contenido *cognitivo y motivacional* de la religión. Mas quien haga una lectura atenta, tanto de sus textos, como de las tesis de quienes, con tantos aspavientos, se han indignado frente a él, ciertamente no

301 MARDONES, J., *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Anthropos, Barcelona, 1998. ESTRADA, J.A., *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Trotta, Madrid, 2004. En síntesis, puede seguirse en ambos trabajos la tensión entre lo cognitivo y lo motivacional que ya se da en Habermas años atrás, en la temática religiosa. En esta fase previa, Habermas esperaba que el aspecto cognitivo de la religión pudiera ser superado por la filosofía, algo que actualmente ya no defiende. Cfr., ESTRADA, J.A., *Op.cit.*, pp. 157-159. Cuando Habermas escribió *Pensamiento postmetafísico* aún tenía esta confianza en la posibilidad de superar cognitivamente a la religión, aunque ya presentía la posibilidad de que hubiera contenidos que podrían resistirse: “Mientras el lenguaje religioso siga llevando consigo contenidos sistemáticos inspiradores, contenidos semánticos que resultan irrenunciables, pero que se sustraen (¿por el momento?) a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y que aguardan aún a quedar traducidos al medio de la argumentación racional, la filosofía, incluso en su forma postmetafísica, no podrá ni sustituir, ni eliminar a la religión.” HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, p. 63.

302 Cfr. FLORES D' ARCAIS, P., “Once tesis contra Habermas”, en *Claves de Razón Práctica*, no. 179, pp. 56-60.

saldrá de la perplejidad: le costará reconocerlo en las ideas que se le imputan. Pero, como decíamos, se trata de una problemática que le ha preocupado desde antiguo, aunque ahora cobre en él redobladas fuerzas, debido a la relevancia y actualidad social y política del tema. Lo llamativo del caso es que hasta el propio Habermas ha tenido que salir en su propia defensa. Ha apuntado, no sabemos si con cierta ironía o simplemente sano sentido del humor, pero con incuestionable inteligencia para quien sepa leer entre líneas, a propósito de las ideas que se le atribuyen:

“En lugar de entretenerme con extensas puntualizaciones, y de aseverar una vez más que me he hecho mayor, pero no piadoso, los lectores de *Die Zeit* deben saber qué es lo que realmente he afirmado.”³⁰³

¿Es que hay un modo más breve y sutil de sugerir que tal vez le hayan atribuido ideas que no le corresponden? Pero este “hacerse mayor” no convierte a Habermas en alguien que —recordando las críticas de Schopenhauer a Kant— pudiera haber entrado en la peligrosa zona de desvaríos filosóficos, achacables a la edad. Cualquiera que se acerque a sus escritos podrá constatar el sorprendente vigor filosófico que mantiene, pese a sus años, si se nos permite seguir el juego. O tal vez los años —y en una cuestión tan espinosa como cuando de religión

303 Cfr: HABERMAS, J., “La voz pública de la religión. Respuesta a Paolo Flores d’Arcais”, en *Claves de Razón Práctica*, no. 180, Madrid, pp. 4-6, p. 4. Como J.C. Velasco nos dice en la introducción a este texto: se trata de la respuesta a las “Once tesis contra Habermas” que P. Flores d’Arcais publicara en la revista *MicroMega* y en *Die Zeit*, no. 48/2007, publicada en *Claves de Razón Práctica*, no. 179, pp. 56-60. El tema ha dado que hablar, y dará. Por lo pronto Reyes Mate ha hecho un inteligente intento de mediación en la disputa, aclarando algunos aspectos esenciales: MATE, R., “El debate Habermas/Flores d’Arcais”, en *Claves de Razón Práctica*, no. 181, Madrid, pp. 26-33. Y Habermas ha encontrado un claro defensor en AGUIRRE, L.S., “Réplica a Paolo Flores d’Arcais”, que ha puntualizado crítica y brevemente, las “Once tesis” de aquél. Cfr: *Claves de Razón Práctica*, no. 182, pp. 81 y 82.

se trata– hagan más visible aún el modo de pensar al que nos tiene tan acostumbrados: un ejercicio ejemplar de soberana y honda independencia y libertad intelectual.³⁰⁴

En el presente estudio pretendemos, modestamente, articular una síntesis –esperamos que lo más fiel posible– de algunas de las cuestiones que a nuestro parecer conforman y nos permiten arrojar luz sobre la obra más reciente de J. Habermas en torno a la compleja cuestión religiosa, y ello dentro de las lógicas limitaciones de espacio que esta generosa ocasión nos brinda. Como decíamos, el interés de Habermas por la religión ha pasado a primer plano en los últimos años. De un tratamiento casi marginal o muy secundario del tema asistimos en la actualidad a un verdadero resurgir de la problemática religiosa en su obra. Las razones de este énfasis o activación de un asunto siempre latente creemos que son de distinto orden. Pero entre los múltiples motivos, que van desde el interés que entre los teólogos ha suscitado el pensamiento habermasiano, viéndose interpelado por ellos en distintos foros,³⁰⁵ al *factum* del protagonismo social y político que las religiones vienen

304 Sobre la responsabilidad del intelectual, qué ha de hacer y qué no, Cfr: HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, pp. 29 y 30.

305 No faltarán en sus escritos referencias a H. Küng, o a J.B. Metz, entre otros. Pero a modo de ejemplo de algunas de sus recientes intervenciones sobre la tema, recordaremos que en enero de 2004, J. Habermas y J. Ratzinger debatieron en Munich sobre los fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho. El resultado de tal encuentro se ha publicado bajo el título, HABERMAS, J., RATZINGER, J., *Dialéctica de la secularización*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2006. En septiembre de 2007 intervino en el Foro “Reset Dialogues on Civilizations”, celebrado en el Teatro Eliseo de Roma, junto al politólogo G. E. Rusconi, el filósofo A. Ferrara y el obispo de Terni-Narni-Amelia V. Paglia. Volvió a tratar la temática en el XIV Congreso Internacional de Filosofía, Mazatlán, México, el 9 de noviembre de 2007: “El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?”, *Diánoia*, vol. LIII, no. 60, mayo de 2008, pp. 3-20). Entre otras referencias, estas intervenciones constatan la importancia de dicho asunto en Habermas en los últimos años, a la vez que muestran una vez más el talante abierto a la discusión, y sin complejos, con el que lleva a término su compromiso intelectual.

desempeñando en los últimos años, habría además que hacer referencia a que en la autocomprensión pos metafísica de la modernidad la cuestión religiosa resulta central. Reconsiderar la autocomprensión que tenemos de la modernidad, desde el legado de las religiones, y no sólo como herencia que recogemos del *pasado*, sin más, sino como semilla del presente y del futuro, le parece fundamental al Habermas más reciente. Y ello, tal vez, por motivos varios: desde la anhelada paz y cohesión social, y no sólo en los límites del Estado nacional, a la que no podremos aspirar sin una adecuada reconsideración del problema religioso, hasta motivos que tienen que ver con nuestro concepto de racionalidad, y que demandan un replanteamiento de las relaciones fe-razón, pues no en vano tal problemática está preñada de importantísimas consecuencias prácticas.

3. NATURALISMO Y RELIGIÓN: LOS LÍMITES DE LA FE Y DEL SABER EN LA AUTOCOMPRENSIÓN REFLEXIVA DE LA MODERNIDAD

Habermas ha insistido en que nuestra época está marcada, entre muchas otras cosas, por un conflicto importante entre dos puntos de vista al parecer irreconciliables: naturalismo y religión. Pero precisamente tal conflicto será el punto de partida para lo que creemos es su propósito principal: una reconsideración del mismo, para alumbrar *una nueva autocomprensión de la modernidad* y, de paso, sentar las bases para un presente y futuro en paz. Más por lo pronto, ésta es la cuestión:

“Dos tendencias opuestas caracterizan la situación espiritual de nuestra época: la expansión de las imágenes naturalistas del mundo y la creciente influencia política de las ortodoxias religiosas”.³⁰⁶

306 Cfr. HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, p. 9.

El hecho del impacto político de las religiones es algo que se hace especialmente notable a partir del 11 de Septiembre, con el atentado de las torres gemelas. Y, por otra parte, el desarrollo tecno-científico imparable es otro factum. ¿Y no hay un conflicto insalvable entre ambos puntos de vista, el de las ciencias y el de las religiones? Los progresos en biogenética, neurociencia, robótica, hablan de un naturalismo cientifista en avance. Pero a su vez asistimos, dice Habermas, a una inesperada revitalización y una politización a escala mundial de las tradiciones y comunidades religiosas. Este carácter inesperado de la irrupción de lo religioso en el espacio público convierte, sin lugar a dudas, la pregunta por lo religioso y sus relaciones con lo racional en una cuestión vertebral en sus últimos desarrollos teóricos. Con este factum el problema de la secularización y el de cómo serán evaluadas sus consecuencias desde la perspectiva de la conciencia religiosa, pasa a ser una cuestión central. Pero a Habermas lo que le interesa, en gran medida, es destacar el alcance político de tal debate, y subrayar qué hay debajo de tal conflicto. Porque puede ocurrir que desde ambas perspectivas, la cientifista, y la de las ortodoxias religiosas, se adolezca del mismo déficit: que en ambas falte la disposición a la autorreflexión, y entonces, desconocedoras de los límites de ambos enfoques, se acabe generando una tensión de puntos de vista irreconciliables que ponga en peligro “la cohesión de la comunidad política mediante una polarización de las visiones del mundo... El ethos de la ciudadanía liberal exige de ambas partes el cercioramiento reflexivo de los límites tanto de la fe como del saber.”³⁰⁷

Laicismo y religión son, pues, los polos de un conflicto que es necesario salvar. La posición de Habermas irá encaminada a corregir, principalmente, los riesgos de un secularismo estrecho de miras. Por ello, se esforzará

307 *Ibid.*, p.10

en reconocer el papel de las religiones en la aportación a la construcción de la identidad moderna. Es decir, no hay por qué ver como enfrentados *modernidad y religión*, sino que antes al contrario, ésta juega un papel esencial en la cristalización de conceptos que serán definidores de nuestra autocomprensión.³⁰⁸ Por otro lado, es importante reconocer los límites tanto del discurso científico, como del discurso religioso. Ambos tratan de *cuestiones* distintas con procedimientos de justificación propios, y ámbitos de aplicación diferentes. Por tanto, no cabe enjuiciar a uno desde otro, ni viceversa. Habrá que admitir, más bien, la *diferenciada racionalidad de ambos discursos*. Por otra parte, es importante valorar el problema religioso por sus consecuencias prácticas, de carácter personal y político, esenciales para la cohesión social y la búsqueda de la paz, tanto en el ámbito del Estado nacional, como en el de las relaciones internacionales. Pero también desde el punto de vista teórico es importante reconocer un estatus de racionalidad a la fe, merecedora de un respeto cognitivamente hablando. Esta actitud es esencial a su vez para que pueda darse igualmente el respeto hacia aquellos que profesan una fe, o una fe diferente. Sin este reconocimiento se pone en peligro la *solidaridad social*, y por tanto la cohesión social. La comunidad política degenerará en un mero *modus vivendi*, donde los individuos se relacionan entre sí por fines estrictamente egoístas. Pero tal no es el ideal de sociedad al que aspira Habermas, y de aquí la importancia de encontrar una base teórica firme para el respeto. Y ello exige la *reconsideración de las aportaciones de la religión al proyecto moderno*, por un lado, y la *consideración de la fe como un lugar compatible con el discurso racio-*

308 Habermas nos recuerda, por ejemplo, el vínculo entre la génesis de la teoría de los derechos humanos y la escolástica española. Cfr. HABERMAS, J., "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?", en *Diánoia*, vol. LIII, no. 60, mayo de 2008, pp. 3-20, p. 16.

nal y la multiplicidad de sus voces, por otro. En ello estriba, en síntesis, la preocupación habermasiana por retomar el problema religioso, y las relaciones entre fe y razón en una época pos metafísica como la nuestra. En cuanto a las consecuencias *políticas* de este conflicto, Habermas nos recuerda la importantísima contribución del moderno Estado constitucional en la construcción de la paz social. Sin el reconocimiento político de tal pluralismo, más allá de las diferencias de religión o creencias de otra índole, la paz sería imposible.³⁰⁹

En efecto, con la secularización del poder estatal se pretendía poner freno a las guerras de religión. Había que pacificar una sociedad dividida confesionalmente, ofrecer seguridad como condición para la paz. Se conceden así derechos a las minorías: libertad de creencia, libertad de confesión, y el libre ejercicio de la religión. La benevolencia del poder secular no resultaba suficiente, de aquí que nazca el Estado liberal: “Únicamente un Estado *liberal* protege la libertad religiosa como un *derecho humano*.”³¹⁰ Por ello, insistirá Habermas que la aplicación sin sospechas de la tolerancia exigía aún más que la mera subordinación del poder estatal secular al imperio del derecho (*El Estado de derecho*). Es necesario que el contenido de la tolerancia y sus límites se establezca a partir de un *proceso democrático*, el único que ofrece todas las garantías.³¹¹ Las revoluciones americana y francesa,

309 “Sólo el ejercicio de un poder político laico, constituido en la forma del Estado de derecho, y que se mantenga neutral hacia las diversas cosmovisiones, puede garantizar una convivencia tolerante y en igualdad de derechos, de comunidades religiosas que siguen siendo irreconciliables en la sustancia de sus visiones del mundo o de sus doctrinas. La secularización del poder estatal y la libertad positiva y negativa de las prácticas religiosas son dos caras de la misma moneda.” Cfr. HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, pp.10 y 11.

310 Cfr. HABERMAS, J., “La voz pública de la razón. Respuesta a Paolo Flores d’ Arcais”, p. 4.

311 “Las partes mismas del conflicto tienen que alcanzar un acuerdo entre sí, por ejemplo, sobre las siempre controvertidas líneas divisorias entre la libertad religiosa positiva, esto es, el derecho a profesar la propia fe, y el de-

de finales del siglo XVIII, fueron el germen del Estado constitucional. Poder político secularizado, liberalismo y democracia quedan así vinculados. Pero lo importante es subrayar el nivel de *exigencia* que para los ciudadanos incorpora la *democracia*: no sólo la obediencia a la ley; sino que el reconocimiento de la constitución, como texto fundamental, se deba a *buenas razones y convicciones* que broten de la propia *conciencia* de aquéllos.³¹² El Estado democrático necesita que los lazos entre los ciudadanos sean fuertes, que procedan de la convicción, y no de la mera conveniencia. Y de aquí también la importancia de un *ethos cívico-democrático* que sirva de vínculo, pues de no ser así simplemente conformaría un frágil, precario e inestable *modus vivendi*. Más tal solidaridad habrá que cultivarla mediante procesos de aprendizaje, porque sin duda no puede imponerse coactivamente.³¹³ Será necesario, pues, no prescribir, sino *aprender actitudes de respeto y reconocimiento recíproco*, que posibiliten que ciudadanos religiosos y laicos estén dispuestos a escucharse mutuamente, y a aprender unos de otros en los debates públicos.

La idea de un aprendizaje colectivo resulta de vital importancia frente a las mentalidades fundamentalistas y desintegradoras de la comunidad democrática. Pero entonces resulta obvia la importancia de que se produzca un aprendizaje colectivo del *respeto mutuo*.³¹⁴ Se trata pues de adoptar una *moral cívica*, que habrá de darse en *ambas direcciones*, para que el respeto sea efectivo.

recho de libertad negativa a quedar exento de las prácticas religiosas de los que tienen una fe distinta." *Idem*.

312 Cfr. *Ibid.*, p. 5.

313 "El Estado democrático se nutre de una solidaridad que no puede imponerse jurídicamente, entre ciudadanos que se respetan mutuamente como miembros libres e iguales de su comunidad política... En la virtud política del mutuo trato cívico se expresan determinadas actitudes cognitivas. Estas actitudes no pueden prescribirse, sino únicamente aprenderse." Cfr. HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, p. 11.

314 Cfr. *Ibid.*, pp. 11-12.

Ciudadanos laicos y religiosos tendrán que hacer un replanteamiento de sus puntos de vista cognitivos. Y sólo si se dan estos esfuerzos epistémicos por ambos lados podrá hacer presencia el necesario respeto. De no ser así, se pondrá en peligro el *proceso democrático* mismo en el que los sujetos están inmersos. Así pues, y de un lado, tendrá que producirse la aceptación del pluralismo, por parte del creyente, pues también hay otros puntos de vista además de la propia fe –otras religiones, la ciencia y la moral pública– que han de ser tenidos en cuenta.³¹⁵ Pero el no creyente no está exento de esfuerzos. *El respeto ha de ser mutuo*, pues esta moral cívica será un camino de ida y vuelta, un camino en dos direcciones, y a la conciencia laica también le corresponde cognitivamente una parte no menos importante del trayecto. Por ello la conciencia secular, y la filosofía en particular, no tienen que entrar a juzgar la razonabilidad de la fe. Lo que está en juego es el tan necesario respeto al otro.³¹⁶ Y admitir

315 “En resumen, la formación de la opinión y la voluntad en el espacio público democrático sólo puede funcionar si un número suficientemente grande de ciudadanos cumple determinadas expectativas relativas a un comportamiento cívico que allane también ciertas diferencias profundas tocantes a las creencias religiosas y a las cosmovisiones del mundo. Pero los ciudadanos religiosos sólo pueden afrontar estas expectativas en el supuesto de que cumplan de hecho determinadas condiciones cognitivas imprescindibles. Deben haber aprendido a poner las convicciones de su propia fe en una relación reflexiva y lúcida con el hecho del pluralismo de religiones y cosmovisiones, y deben haber armonizado su fe con el privilegio epistemológico de las ciencias socialmente institucionalizadas, con el primado del Estado laico, y con la moral universalista de la sociedad.” *Ibid.*, p. 12.

316 “A este respecto, la filosofía se limita a cumplir el papel de un observador externo al que no le corresponde juzgar acerca de aquello que, dentro de una doctrina religiosa, puede valer como una fundamentación o debe ser rechazado. La filosofía entra en juego del lado laico. Pues también los ciudadanos que no son religiosos pueden cumplir las expectativas de la solidaridad ciudadana únicamente a condición de que adopten una determinada actitud cognitiva hacia sus conciudadanos religiosos y sus manifestantes. Cuando ambas partes se encuentran y discuten sobre cuestiones públicas en la democrática confusión de voces de un espacio público en el que convive una pluralidad de cosmovisiones, ciertas obligaciones epistémicas se siguen de la exigencia de respetarse mutuamente. Los participantes que se expresan en un lenguaje religioso también tienen la pretensión de que sus conciuda-

entre la multiplicidad de las voces al discurso religioso resulta esencial, porque detrás de las creencias hay personas que las sustentan, y que constituyen, sin duda, el tejido vivo del entramado democrático, en el que “de antemano” no se puede rehusar ninguna voz.

Habermas sabe que el asunto es delicado. Y para ello insiste en que distingamos entre ciudadanos y creyentes. En este sentido, afirmará, las comunidades de creyentes pueden actuar como *comunidades de interpretación*; son una *voz pública* digna de ser tenida en cuenta. Pero las comunidades religiosas no deberían perder de vista que sus miembros son también ciudadanos, aunque profesen una fe. Y no sería legítimo actuar sobre las conciencias para movilizarlas políticamente, ejerciendo su autoridad. Las comunidades religiosas todo lo más que pueden es ofrecer *razones*, traducidas a un lenguaje comprensible para todos:

“Equipados con esta comprensión básica de la relación Iglesia-Estado volvamos ahora la mirada hacia las comunidades religiosas que quieren seguir una agenda propia en la esfera pública política y quieren impedir políticas que niegan sus propias creencias: ¿socavan con ello la separación Iglesia-Estado? Depende de cómo estos actores religiosos comprendan y practiquen su papel. Si actúan como una suerte de “comunidad de interpretación” en el interior del marco constitucional, se limitarán a la propagación de argumentos comprensibles y plausibles universalmente, en vez de emplear argumentos de tipo dogmático. Preferirán, pues, invocar argumentos tales que apelen igualmente a las intuiciones morales tanto de los propios seguidores, como de los no creyentes, o de los creyentes en otras religiones. Cuando las iglesias se dirigen expresamente sólo a sus propios creyentes deben considerarlos como ciudada-

danos laicos lo tomen en serio. Por tanto, éstos no tienen derecho a rehusar de antemano todo contenido racional a las contribuciones formuladas en un lenguaje religioso.” *Ibid.*, p. 12.

nos orientados religiosamente, esto es, como miembros orientados religiosamente de una comunidad política. Por el contrario, las iglesias sobrepasarían las fronteras de una cultura política liberal si pretendieran alcanzar sus objetivos políticos de manera estratégica, esto es, apelando de manera directa a la conciencia religiosa. Pues entonces querrían influir en sus miembros en cuantos creyentes y no como ciudadanos. Intentarían ejercer una coacción sobre las conciencias e imponer su autoridad espiritual en lugar de aquel tipo de fundamentaciones que en el proceso democrático sólo pueden llegar a ser eficaces porque superan el umbral de la traducción en un lenguaje comprensible para todos. Recuerdo el mal ejemplo de la carta pastoral con la que desde el púlpito se pidió el voto para Adenauer.”³¹⁷

Pero, por otra parte, si en el plano de la discusión pública Habermas insistirá en que los creyentes pueden hacer valer sus pretensiones, nunca olvidará el carácter estrictamente laico del ejercicio del poder político, en su vertiente legislativa, ejecutiva, y judicial. Por ello, las leyes y decisiones judiciales adoptarán un lenguaje público, accesible a *todos* los ciudadanos por igual.³¹⁸

Pero los esfuerzos teóricos de Habermas no se quedan en reclamar el papel de las comunidades religiosas como comunidades de interpretación en el debate político. También van orientados a que asumamos la doble influencia de la religión tanto en la filosofía³¹⁹ como en la sociedad. En ambos casos se presenta como un “banco de sentido”, diríamos, como un potencial semántico a explotar, tanto para la reflexión filosófica, como para dar aliento a una sociedad en la que los mecanismos de

317 Cfr. HABERMAS, J., “La voz pública de la religión”, pp. 6 y 7.

318 Cfr. HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, p. 13.

319 Una síntesis muy útil puede verse en HABERMAS, J., “Creer y saber”, en *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 129-146, particularmente en el párrafo “El conflicto hereditario entre filosofía y religión”, pp. 141-144.

integración sistémica –dinero y poder– están colonizando progresivamente los ámbitos del mundo de la vida comunicativamente mediados, en los que se deciden las cuestiones evaluativas de qué sea una vida buena. A ello se añade el potencial de racionalidad anamnética de la religión, su capacidad para rescatar del olvido las injusticias que de otro modo quedarían sepultadas para siempre. El lenguaje religioso, pues, como voz de los sin voz, como reconstrucción de un sentido dentro del horizonte finito y doloroso de la humana existencia. Y al hilo de estas reflexiones habermasianas no podemos sino destacar la influencia –pese a las discrepancias entre ambos– de su amigo el teólogo J.B. Metz, y toda su teología de la memoria,³²⁰ lúcido ejemplo de cómo las religiones pueden constituirse en una interesante *reserva de sentido*, dirá Habermas. Y por lo que respecta a su presencia en la filosofía, sobre todo a partir de Kant y Hegel, la aportación de la religión cabe reconocerla también en el actual pensamiento pos metafísico.³²¹

320 Cfr. HABERMAS, J., “Israel o Atenas. ¿A quién pertenece la razón anamnética? Johann Baptist Metz y la unidad en la pluralidad multicultural”, en HABERMAS, J., *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 171-182. Para Metz, la visión bíblica de la redención no sólo contiene un elemento místico, sino también político, pues no significa meramente la redención de la culpa, sino la liberación colectiva de situaciones de miseria y de opresión. Cfr. *Ibid.*, p. 172. En cualquier caso, en este texto aún podemos ver a un Habermas muy ilustrado, al discutirle a Metz que esa razón anamnética alcance su cumplimiento en el espíritu de Israel, siendo más bien en la moral universalista, en el espíritu filosófico de la Ilustración política. Cfr. *Ibid.*, pp. 181 y 182. Reyes Mate ha cuestionado, atinadamente a nuestro juicio, el intento habermasiano de vincular la razón anamnética a la razón comunicativa. Cfr. MATE, R., “El debate Habermas/Flores d’Arcais”, en *Claves de Razón Práctica*, no. 181, Madrid, pp. 26-33.

321 “Hegel, en la encrucijada de su dialéctica, aún más que Kant, rescató contenidos de la doctrina cristiana de su caparazón dogmático. Pero, al igual que Kant, interpretó las ideas religiosas como un “pensamiento representativo” y dejó a la filosofía decidir qué es falso o verdadero en la religión. En su “concepción” de las tradiciones religiosas, supuso que la religión es esencialmente un fenómeno del pasado del que la filosofía no tiene ya nada que aprender. Sin embargo, ¿podemos estar seguros de haber completado la tarea de apropiación discursiva de los contenidos religiosos? Repetidamente, de Kierkegaard a Benjamin, o con Levinas y Derrida, han surgido “escritores

En el campo de la filosofía política se hace visible el reconocimiento de la importancia del pluralismo. Y aquí cabe destacar algunas discrepancias importantes. Frente a liberales como J. Rawls o R. Audi, que proclaman el deber cívico de no defender o apoyar leyes políticas que, en el momento previo de su discusión, no puedan fundamentarse en argumentos estrictamente seculares, Habermas cree necesario mostrar una mayor flexibilidad y permeabilidad con respecto al discurso religioso, sobre todo en aquellas cuestiones relativas a elementos esenciales de una vida rota, truncada, fallida; es decir, ámbitos donde el discurso religioso podría ser esencial para reconstruir una *justicia olvidada o dañada*. ¿Por qué entonces suprimir la multiplicidad de las voces? ¿Por qué no atender también a ese *otro discurso de la razón* expresada en la voz procedente de lo religioso, como voz de los sin voz, como palabra que nombra lo fallido, lo roto, tan difícil de articular de otro modo?

“Quien somete a debate la ‘voz pública de la religión’ está suscitando la cuestión relativa al lugar adecuado de la religión en la esfera pública política. A primera vista, el carácter secular del Estado constitucional rechaza la participación de los ciudadanos religiosos o de las comunidades religiosas que toman la palabra en cuanto que creyentes o como organizaciones religiosas. Por esta razón, liberales como J. Rawls o R. Audi proclaman el derecho cívico (civic duty) de ‘no defender o apoyar leyes o políticas [...] a menos que se disponga de adecuadas fundamentaciones seculares y se esté dispuesto a aportarlas.’ Yo mismo tiendo a mantener abierta la comunicación política en el espacio público para cualquier contribución, sea cual fuere el lenguaje en que se presente. La admisibilidad en la esfera pública de expre-

religiosos” que independientemente de sus visiones personales han enriquecido el pensamiento secular con la traducción de contenidos teológicos.” Cfi: HABERMAS, J., “El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?”, p. 18.

siones religiosas no traducidas no puede fundamentarse sólo con respecto a personas que ni están dispuestas ni son capaces de desdoblar sus convicciones y su vocabulario en una parte profana y en otra sacra. Existe también una razón funcional para ello, a saber, que no deberíamos reducir precipitadamente la complejidad de la diversidad de voces públicas. El Estado democrático no debería disuadir ni a los individuos ni a las comunidades a la hora de expresarse espontáneamente porque no puede saber si de lo contrario a la sociedad se le priva de posibles reservas de fundación de sentido e identidad. Especialmente en referencia a ámbitos vulnerables de la convivencia social, las tradiciones religiosas disponen de la fuerza para articular intuiciones morales. ¿Por qué los ciudadanos seculares no pueden reconocer intuiciones propias en el contenido de verdad de las expresiones de fe, ya sean ocultas o reprimidas?”³²²

Pero en ningún momento olvida Habermas la necesaria separación entre los ámbitos: el institucional y el civil. Así, para el funcionamiento de las instituciones, el lenguaje que ha de presidirlo tiene que ser traducible a un lenguaje accesible a todos; pero en los ámbitos informales que la sociedad ofrece para la discusión pública es necesario mantener una apertura flexible a la polifonía de voces. Más tal flexibilidad se rompe en el momento de la elaboración de las leyes, en la promulgación o justificación institucional. Es el único modo de que no se imponga una tiranía religiosa al resto de los ciudadanos. Por lo tanto, es necesario desligar los ámbitos de deliberación previos, informales, de los ámbitos institucionales, donde los lenguajes y justificaciones habrán de ser también distintos:

“¿Por qué los ciudadanos seculares no pueden reconocer intuiciones propias en el contenido de verdad de

322 Cfr. HABERMAS, J., “La voz pública de la religión”, pp. 6 y 7.

las expresiones de fe, ya sean ocultas o reprimidas? Debemos diferenciar, por supuesto, de manera clara los procesos institucionalizados de deliberación y toma de decisiones en el nivel de los parlamentos, tribunales, ministerios y autoridades administrativas del compromiso informal de los ciudadanos en la sociedad civil y en la esfera pública. La 'separación Iglesia-Estado' requiere una suerte de filtro entre ambas esferas. Esta exigencia de filtro sólo permite pasar las contribuciones seculares desde la confusión babilónica de lenguas propia de la comunicación pública. Así, por ejemplo, debe ser una regla en el parlamento que el presidente en funciones excluya las declaraciones religiosas del contenido de sesiones. Posibles contenidos de verdad de las contribuciones religiosas pueden fluir de modo efectivo mediante decisiones vinculantes de la política si alguien los captura y los traduce en una argumentación accesible para todos. Si el dominio del Estado, que dispone de los medios de violencia legítima, se abre a la discusión entre las diversas comunidades religiosas, el gobierno podría llegar a ser el órgano ejecutivo de una mayoría religiosa que impone su voluntad a la oposición. En el Estado constitucional es una exigencia de legitimación que las decisiones políticas aplicables por el Estado se formulen en un lenguaje que todos los ciudadanos pueden comprender. Además, tienen que poder ser justificadas de manera igualmente comprensible para todos los ciudadanos. El poder democrático de la mayoría se convierte en tiranía religiosa si una mayoría en el proceso de elaboración de leyes y en el de su aplicación se empeña en usar argumentos religiosos y se niega a proporcionar cualquier tipo de fundamentación públicamente accesible, que la minoría sometida, ya sea ahora secular o de una creencia diferente, pueda juzgar a la luz de criterios válidos universalmente."³²³

Todo ello porque un Estado democrático ha de ser exigente, *cognitivamente*, en la *búsqueda compartida de la verdad*. La

323 *Idem.*

historia de las religiones se comprende, hegelianamente hablando, dentro del despliegue de la historia de la razón. Pero en un mundo en el que los dominios de los mecanismos de integración sistémica –dinero y poder– son cada vez más extensos, su virtualidad para reconstruir ámbitos sociales y personales no hay que pasarla por alto:

“La polarización de las cosmovisiones en un frente religioso y otro laico, polarización que pone en peligro la cohesión de la ciudadanía, es un asunto que concierne a la teoría política. Pero en cuanto volvemos la mirada hacia los supuestos cognitivos que condicionan el funcionamiento de la solidaridad ciudadana, el análisis tiene que desplazarse a otro nivel. Así como tiene una faceta epistemológica el proceso por el que, en la modernidad, la conciencia religiosa se torna reflexiva, así también la tiene la superación reflexiva de la conciencia laica... En esta disputa yo defiendiendo la tesis de Hegel, según la cual las grandes religiones pertenecen a la historia de la razón misma. El pensamiento pos metafísico no puede comprenderse a sí mismo si no integra en su propia genealogía las tradiciones religiosas al lado de la metafísica. Si se acepta esta premisa, no sería racional dejar de lado estas tradiciones ‘fuertes’, como si se tratase en cierto modo de restos arcaicos, en lugar de ilustrar la conexión interna que las vincula a las formas modernas de pensamiento. Las tradiciones religiosas proporcionan hasta hoy la articulación de la conciencia de lo que falta. Mantienen despierta una sensibilidad para lo fallido. Preservan del olvido esas dimensiones de nuestra convivencia social y personal en la que los progresos de la modernización cultural y social han causado destrucciones abismales. ¿Por qué no habrían de contener aún hoy ciertos potenciales semánticos cifrados que podrían desplegar su fuerza de inspiración con tal de que se los transformase en lenguaje argumentativo y se los desprendiese de su contenido de verdad profana?”³²⁴

324 Cfr. HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, p. 14.

Sin duda, el texto citado resulta esencial, y uno de los más importantes para entender la problemática que nos ocupa. No es la cohesión social sin más lo que hay en juego, sino la justicia: en el lenguaje religioso sigue presente la memoria, la articulación de lo que falta, que preserva del olvido aquellas situaciones que demandan ser reparadas. Y es su sensibilidad para lo fallido lo que la legítima para ser fuerza de inspiración, haciendo todo lo posible para expresarse de un modo accesible para todos. De aquí su virtualidad para fomentar nuestra sensibilidad para con aquello que, como la vida misma, escapa al racionalismo más estrecho; todo ese ámbito del dolor, de la contingencia, de la finitud, del sentido; aquello que, en definitiva, Habermas llama “lo fallido”. Por tanto, desde el punto de vista cognitivo resulta esencial la aportación que los textos religiosos pueden hacer para ensanchar nuestro moderno y cartesiano concepto de razón, ampliándolo, comunicativa e intersubjetivamente, hacia ese horizonte humano existencial de búsqueda de sentido y de justicia, en el que el discurso religioso mantiene su plena vigencia para la construcción futura de un mundo más justo, más humano.

4. INTERSUBJETIVIDAD Y DESTRASCENDENTALIZACIÓN: TOLERANCIA, UNIVERSALISMO IGUALITARIO Y HERMANDAD UNIVERSAL. ¿UNA HERENCIA JUDEOCRISTIANA?

Es bien sabido que el planteamiento habermasiano pretende ser un giro, un tránsito del paradigma kantiano de la conciencia al paradigma de la intersubjetividad. Frente al yo trascendental y sus categorías, la destrascendentalización supone la inserción del sujeto en los contextos de mundos de la vida posibles. No hay sujeto que no esté inmerso en un contexto del que emerge y dentro del cual la comunicación es posible. Pero ello no implica que no podamos escapar a los contextos, que

no podamos trascenderlos e ir al encuentro discursivo de un otro, argumentando los propios puntos de vista, apoyándonos en razones que aspiran a reconocimiento universal.³²⁵

Mas destrascendentalización implica, también, modificar el concepto de *objetividad*. Desaparece la distinción kantiana entre *noúmeno* y *fenómeno*, entre cosa en sí y apariencia. No hay un referente objetivo al que apelar, y que zanje una posible disputa, sino que la *objetividad se constituye en la intersubjetividad lingüísticamente mediada*. Pero entonces también habrá que diferenciar entre verdad y validez, aquello que está racionalmente justificado.³²⁶ Por otra parte, toda acción comunicativa siempre partirá de un *contexto*, en el que, no obstante, los sujetos tendrán que hacer un esfuerzo para *justificar* ante los otros aquello que piensan o hacen.³²⁷ De manera que los individuos viven inmersos en tradiciones, en contextos del mundo de la vida, pero pueden sobrepasarlos, siempre que inicien procesos comunicativos en los que traten de *justificar sus puntos de vista con argumentos*, con razones que han de resistir las objeciones del otro. Ésta es la única trascendencia posible, dirá Habermas, una trascendencia *desde dentro*.

Vivimos en un mundo que es lenguaje. El lenguaje “abre mundo”. De aquí que necesitemos interpretarlo. Lo que *enunciamos* ha de ser *justificado ante otros*.³²⁸ No hay objetividad al margen de la intersubjetividad. Pero esto no significa que tengamos que hablar de inconmensurabilidad, y de que seamos prisioneros de nuestros contextos particulares de vida, sino que cabe rebasarlos argumentativamente.³²⁹ Por ello, despertará la sospecha

325 Cfr. *Ibid.*, pp. 36-37.

326 Cfr. *Ibid.*, p. 41.

327 Cfr. *Ibid.*, pp. 42 y 43.

328 Cfr. *ibid.*, p. 50.

329 “Los participantes en la comunicación pueden entenderse por encima

de no obrar responsablemente quien no pueda responder ante los otros de sus acciones y expresiones.³³⁰ Nuestras mentes finitas se abren a un intercambio de razones, que ha de ser máximamente *inclusivo* y *abierto*, en pro del *mejor argumento*: “Lo convincente es aquello que podemos aceptar racionalmente”.³³¹ Los participantes, proponentes y oponentes, se ven, por tanto, obligados a descentrar sus respectivas perspectivas interpretativas. Los participantes en la argumentación se orientan por la búsqueda de la verdad. Pero nos encontramos inmersos no en un mundo objetivo, sino en un mundo social.

Por otra parte, apuntará muy significativamente Habermas, en la idea de *comunidad moral universal*. Todos los seres humanos devienen *hermanos*.³³² Y en este punto no deja de ser interesante que Habermas se haya reapropiado la idea de *hermandad universal*, que encontramos en el cristianismo, para incorporarla en su ética del discurso. Las razones de esta apropiación no son circunstanciales. En *Israel o Atenas* trata de hacer justicia al legado de la tradición judeocristiana; reconoce fundamentalmente la aportación del cristianismo en la modernización social y cultural de Occidente, y especialmente en filosofía moral. La ética del discurso no

de las fronteras de mundos de vida divergentes, ya que con la mirada puesta en un mundo objetivo común se orientan por la pretensión de verdad de sus enunciados, es decir, por su validez incondicionada.” *Ibid.*, p. 43.

330 *Cfr. Ibid.*, p. 44.

331 *Ibid.*, p. 51.

332 “Únicamente los imperativos morales (y las normas jurídicas que, como por ejemplo los derechos humanos, sólo se fundamentan moralmente) pretenden, como las afirmaciones, validez absoluta, es decir, reconocimiento universal. Ello explica la exigencia de Kant de que los imperativos morales válidos deben ser ‘universalizables’. Las normas morales deben poder encontrar el reconocimiento racionalmente motivado de todos los sujetos capaces de lenguaje y acción por encima de los límites históricos y culturales de cada particular mundo social. La idea de una comunidad completamente ordenada moralmente implica por ello la ampliación contrafáctica del mundo social en el que ahora nos encontramos hasta un mundo completamente inclusivo de relaciones interpersonales bien ordenadas: todos los seres humanos devienen hermanos.” *Ibid.*, p. 54.

será, pues, una excepción. Derechos humanos, libertad, igualdad, solidaridad, son conceptos esenciales de nuestra modernidad en cuya cristalización el legado judeo-cristiano ha jugado un papel decisivo.³³³ Habermas reconoce la actual importancia de la globalización de los mercados, la idea de un sistema económico transnacional. Las infraestructuras comunicativas se han desarrollado ampliamente, pero *se* mantiene la autocomprensión de la modernidad del siglo XVIII. El cristianismo se ha visto desafiado por estas nuevas infraestructuras y ha tenido que hacer sus ajustes.³³⁴ Y actualmente, los desafíos a los que las iglesias cristianas se enfrentan son: el de convertirse en ecuménica, en un sentido no paternalista; la idea de una Iglesia mundial policéntrica, en el enfoque de J.B. Metz; y, finalmente, el formular un universalismo estrictamente intercultural, un ethos

333 “E. Mendieta: ¿En qué medida ve usted la religión como un precursor, como un catalizador o como una condición de posibilidad de la modernización y de la globalización?”

J. Habermas: No la modernización social, pero sí la modernización cultural de Occidente puede explicarse acudiendo a los motivos de la tradición judeo-cristiana... Desde una perspectiva sociológica, las formas de la conciencia moderna del derecho abstracto, la ciencia moderna, el arte autónomo –con la pintura autonomizada en términos profanos en el centro– no se hubieran desarrollado sin las formas organizativas del cristianismo helenizado y de la Iglesia romana, sin las universidades, monasterios y catedrales. Esto vale solo para las estructuras mentales... Pero la modernización cultural y social no se ha implantado ciertamente en aquellas regiones dominadas por el budismo. Pues en Occidente el cristianismo no sólo ha satisfecho las condiciones cognitivas de partida necesarias para las estructuras modernas de la conciencia, sino que ha aportado aquellas motivaciones que fueron el gran tema de la investigación sobre la ética económica emprendida por Max Weber. El cristianismo representa para la autocomprensión normativa de la modernidad no sólo una forma precursora o un catalizador. El universalismo igualitario, de donde proceden las ideas de libertad y convivencia solidaria, así como las formas de vida autónoma y emancipación moral de la conciencia individual, derechos humanos y democracia, es directamente una herencia de la ética judía de la justicia y de la ética cristiana del amor. Inalterada en su substancia, esta herencia ha sido asimilada una y otra vez de manera crítica e interpretada de nuevo. Cualquier otra cosa sería palabrería postmoderna.” HABERMAS, J., “Un diálogo sobre lo divino y lo humano. Entrevista de Eduardo Mendieta a Jürgen Habermas”, en *Israel o Atenas*, pp. 183-184.

334 Cfi: *Ibid.*, pp. 185-186.

universal auténticamente inclusivo, como el que ha comprometido a H. Küng. Pero el otro gran problema, igualmente esencial, es el de la “modernización” de la fe en una sociedad secularizada, donde conviven, un pluralismo de visiones del mundo, y donde la ciencia se ha convertido en autoridad para el saber mundano.³³⁵ Pluralismo y cientifismo son dos desafíos importantes para la religión hoy.³³⁶ Pues precisamente esta conciencia de los límites –que no de la relatividad de las supuestas verdades de cada confesión– y esta conciencia de la coexistencia con otras creencias es el punto de apoyo necesario para una tolerancia recíproca.³³⁷

En nuestro mundo, secularizado, pero también dividido por la convivencia, no siempre pacífica, de fana-

335 Cfr. *Ibid.*, p. 186.

336 Habermas: “En las modernas sociedades las doctrinas religiosas tienen que entenderse con la competencia apremiante de otras instancias de fe y pretensiones de verdad. Ya no se mueven más en un universo cerrado que se rige por la verdad propia, mantenida como si fuera absoluta. Toda evangelización se enfrenta hoy con el pluralismo de las distintas verdades religiosas y, al mismo tiempo, con el escepticismo de un saber científico profano que debe su autoridad social al falibilismo responsable y a un proceso de aprendizaje basado en una revisión permanente. La dogmática religiosa y la conciencia del creyente tienen que compaginar el sentido ilocucionario del discurso religioso, esto es, el mantener como verdadero un enunciado religioso, con ambos hechos. Toda confesión tiene que entablar diálogo tanto con los enunciados alternativos de otras religiones como con las objeciones de la ciencia y del *common sense* secularizado y semicientifizado” *Ibid.*, p. 187.

337 “Por ello la fe moderna se torna reflexiva. Únicamente puede estabilizarse en una conciencia autocrítica de aquella posición no exclusiva que la fe ocupa en el interior de un universo de discurso limitado por el saber profano y compartido con otras religiones. Esta conciencia de fondo descentrada sobre la relatividad del lugar propio –que ciertamente no puede tener como consecuencia una relativización de las mismas verdades de fe– distingue a la forma moderna de fe religiosa. La conciencia reflexiva que ha aprendido a contemplar con los ojos de los otros es, por lo demás, constitutiva de aquello que John Rawls denomina la racionalidad de las *reasonable comprehensive doctrines*. Esto tiene la importante implicación política de que los creyentes pueden saber por qué tienen que renunciar a la violencia, en particular a la violencia organizada estatalmente, para la implantación de sus verdades de fe. Por tanto, lo que nosotros podemos denominar la ‘modernización de la fe’ es un presupuesto cognitivo necesario para la implantación de la tolerancia religiosa y el establecimiento de un poder estatal neutral.” *Ibid.*, pp. 187-188.

tismos religiosos, además de azotado –en el horizonte de la justicia material– por los vaivenes económicos del mercado, la única esperanza racional consistirá en la posibilidad de defender un *espacio* moral común³³⁸. Por ello, dirá Habermas, el universalismo igualitario “proporciona en definitiva también el último criterio convincente para la crítica de las míseras condiciones de nuestra sociedad mundial económicamente desgarrada, estratificada y no pacificada.”³³⁹

Habermas reconoce que el régimen de Pol-Pot en Camboya, Sendero Luminoso en Perú, la pobreza en Corea del Norte, el errado experimento comunista soviético, no dan ninguna opción de salida racional a nuestra sociedad mundial capitalista. Pero, por otra parte se hace cada vez más necesario que la política ponga freno al predominio de lo económico, que se ha vuelto ciego y salvaje.³⁴⁰

En el ámbito de las relaciones internacionales, apuntará Habermas, el lenguaje de los derechos humanos constituye el criterio con el que se enjuician aquéllas. El problema será el de su interpretación adecuada. Y se necesita que se produzca una interpretación descentrada, no impuesta interesadamente por Occidente. A ello

338 “Con ello la moral queda circunscrita a lo que puede ser normativamente válido e inválido, por lo tanto a los derechos y los deberes, y delimitada respecto del campo axiológico de lo preferible y optimizable. La moral se entiende como alternativa pacífica, y para la que no hay equivalente alguno, a la liquidación de los conflictos de acción por medio de la violencia. Los mandatos morales tienen que poder convencer a las partes contrincantes y ser fundamentados ellos mismos como legítimos o dignos de reconocimiento en referencia a aquello que convierten en un deber... De esta suposición se deriva, bajo condiciones que ya no admiten el recurso a imágenes del mundo religiosas o metafísicas colectivamente vinculantes, la ulterior suposición de que una fundamentación de derechos y deberes capaz de obtener consenso sólo es posible argumentativamente, es decir, en virtud de la fuerza convincente de las buenas razones”. HABERMAS, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, p. 184.

339 Cfr. HABERMAS, J., *Israel o Atenas*, p. 190.

340 Cfr. *Idem*.

puede ayudar, según Habermas, la densa complejidad de nuestra herencia cultural judeo-heleno-cristiana, y su capacidad de descentramiento.³⁴¹

En la búsqueda esperanzada de ese *espacio moral común*, el diálogo intercultural e interreligioso basado en el respeto mutuo resultará ser esencial. De aquí la necesidad de evitar los conflictos que acaben silenciando alguna voz. Y lo prioritario es mantener un tenso equilibrio entre las distintas voces, entender que toda cultura tiene algo con lo que contribuir a la anhelada civilización mundial.³⁴² Pero entonces cada tradición tendrá también que hacer un esfuerzo por penetrar en los propios presupuestos mentales como momento previo necesario para el diálogo intercultural.³⁴³ Y en este proceso de acercamiento de unas culturas a otras, que apunta a la idea de una *civilización universal*, precisamente contemplada por la posibilidad misma de alcanzar un universalismo moral, más allá de las propias convicciones y horizontes de la vida particulares; en este proceso que, no lo olvidemos, acontece en nuestra época pos metafísica, marcada por el fin de los grandes re-

341 "Ciertamente, Occidente sigue teniendo como siempre un acceso privilegiado a los recursos del poder, del bienestar y del saber de este mundo. Pero resulta de nuestro propio interés que el proyecto de desarrollo para una civilización mundial pacífico y justo, que parte de aquí, no esté desacreditado de antemano. Por eso, Occidente, troquelado por la herencia judeo-heleno-cristiana, tiene que recordar uno de sus estímulos culturales: la capacidad de descentrar sus propias perspectivas, de autorreflexión y de toma de distancia autocrítica con respecto a sus propias tradiciones. En el diálogo hermenéutico de unas culturas con otras, Occidente debe desprenderse de todos los medios no discursivos, y tiene derecho a alzar su voz únicamente como una entre otras." *Ibid.*, p. 191.

342 "Cada una de las culturas puede contribuir productivamente a la civilización mundial que se encuentra en gestación únicamente si es respetada en su sentido propio. La tensión tiene que ser estabilizada, no puede ser superada, si no se debe desbaratar la red del discurso intercultural." *Ibid.*, p. 192.

343 "Todos los participantes tienen que clarificarse sobre la particularidad de sus respectivos presupuestos mentales antes de poder descodificar los presupuestos compartidos de los discursos, las interpretaciones y orientaciones axiológicas." *Ibid.*, p. 193.

latos legitimadores, Habermas ve el riesgo mayor en el *rechazo* de lo religioso.

En efecto, comentando la ambigüedad del pensamiento pos metafísico, no deja de advertirnos del peligro que le acecha: “Está amenazado hasta nuestros días por la regresión hacia un ‘nuevo paganismo’.”³⁴⁴ Este nuevo paganismo, insensible o ciego para valorar las inexcusables aportaciones de las tradiciones religiosas al presente y futuro del necesario diálogo intercultural, es lo que Habermas precisamente quiere evitar, esforzándose en mostrar que somos culturalmente herederos de tales tradiciones, con las que estamos en deuda, y que siguen actualmente desempeñando un papel inexcusable como fuentes de sentido en un mundo en el que cada vez son de mayor impacto los mecanismos de integración sistémica, dinero y poder. Por ello el mismo Habermas, aunque a la hora de *fundamentar* su universalismo moral no tiene en cuenta el punto de vista religioso, defiende no obstante la herencia recibida, si bien traducida al lenguaje filosófico de la tradición judeocristiana.

Así, a la pregunta que E. Mendieta le formula sobre el impulso que ha podido jugar en él tal legado religioso, lo admite expresamente, aunque en el plano de la fundamentación defiende un ateísmo metodológico.³⁴⁵ El

344 *Ibid.*, p. 197.

345 “No me podría defender si alguien dijese que mi concepción del lenguaje y de la acción comunicativa orientada hacia el entendimiento se nutre de la herencia cristiana. El ‘telos del entendimiento’ –el concepto del entendimiento alcanzado discursivamente que se mide en el reconocimiento intersubjetivo, esto es, en la doble negación de pretensiones de validez criticables– se alimentaría de la herencia de un *logos* entendido en términos cristianos que se materializa (no sólo entre los cuáqueros) en la praxis comunicativa de la comunidad. Ya la versión del concepto de emancipación que se vertía en *Conocimiento e interés* en términos de teoría de la comunicación podría ser ‘desenmascarada’ como la traducción profana de una promesa de salvación... Tan sólo quiero decir que la comprobación del linaje teológico no me molesta mientras resulte reconocible la diferencia metodológica de los discursos, esto es, mientras el discurso filosófico obedezca a la pertinaz exigencia de un

matiz es importante: en el plano conceptual –libertad, igualdad, solidaridad, universalismo igualitario– Habermas reconoce la herencia judeo-cristiana centrada sobre la idea de “hermandad universal”. Sin embargo, en el plano de la fundamentación, la ética del discurso no necesita apelar ni a valores ni a argumentaciones procedentes de dicha tradición. Por eso es “metodológicamente atea”. Ello explica también su énfasis en la posibilidad de una *trascendencia desde dentro*. En efecto, uno de los momentos más interesantes del diálogo entre E. Mendieta y Habermas versa sobre el comentario de Habermas a la frase de Horkheimer: “Es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios”. Al final de dicho comentario Habermas hacía una puntualización, tal vez la más decisiva, y es la que precisamente quiere Mendieta destacar, confrontándola con otra afirmación que hizo en *Pensamiento pos metafísico*. En el texto en cuestión vemos el doble planteamiento habermasiano: la *validez* de los enunciados, la *posibilidad* de una moral universalista, puede darse sin tener que fundamentarla en un absoluto religioso. No hay que presuponer a Dios ni en las cuestiones de validez, ni en la fundamentación de un universalismo moral. Sin embargo, hay un lenguaje sobre Dios, toda una tradición religiosa que, con sus textos, preñados de un potencial simbólico y expresivo casi irrenunciable, alberga *pretensiones de sentido* para los individuos, y refiere experiencias y cuestiones inaccesibles para el lenguaje filosófico, pero que son igualmente esenciales para la conformación del universo humano. En este respecto, como bancos de sentido, las religiones resultan ser insustituibles, y perfectamente compatibles con la existencia de una moral universalista de carácter discursivo.³⁴⁶ Para

discurso fundamentado. Una filosofía que traspasa los límites del ateísmo metodológico pierde a mis ojos su seriedad filosófica.” *Ibid.*, p. 198.

346 “E.M.: Permítame preguntarle algo de manera más directa. En sus reflexiones acerca de la frase de Horkheimer, usted dice al final: en un aspecto “podría quizás decirse que es vano querer salvar un sentido incondi-

muchos, sin duda, resultará sorprendente este planteamiento de Habermas, quien, sencillamente, está afirmando: en un contexto de pensamiento pos metafísico, me-

cionado sin Dios. Pues pertenece a la dignidad de la filosofía el atenerse inflexiblemente a que ninguna pretensión de validez puede tener cognitivamente consistencia si no se justifica ante el foro del habla argumentativa" [Cfr. HABERMAS, J., "Max Horkheimer: sobre la historia del desenvolvimiento de su obra", en *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona, 1996, p. 147]. Esto lo ha escrito usted para distinguir el sentido filosófico de la "incondicionalidad" de la incondicionalidad propia de la promesa religiosa de salvación que aporta consuelo habida cuenta del dolor, la derrota y la vida fracasada existente. La "incondicionalidad" en el sentido filosófico se funda en la búsqueda de la verdad y por eso la filosofía es postmetafísica; tiene que serlo en cualquier caso. Pero en otro lugar usted escribe lo siguiente: "Mientras el lenguaje filosófico (religioso) siga llevando consigo contenidos semánticos inspiradores, contenidos semánticos que resultan irrenunciables, pero que se substraen (¿por el momento?) a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y que aguardan aún a quedar traducidos al medio de la argumentación racional, la filosofía, incluso en su forma postmetafísica, no podrá ni sustituir ni eliminar la religión." [Cfr. HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, pp. 62-63] Estas dos citas delatan dos tendencias divergentes en sus trabajos. O bien la religión se diluye en la razón comunicativa y se reduce a la ética discursiva, o bien la religión debe mantener la función de conservar o hasta de alimentar contenidos semánticos que son imprescindibles para la ética y la moral, e incluso para la propia filosofía. Ambas cosas no pueden darse conjuntamente.

J.H.: No veo ahí ninguna contradicción. En la confrontación con Horkheimer únicamente quería mostrar que el concepto de una verdad incondicional puede defenderse no sólo con una sólida postura teológica, sino también bajo las premisas más modestas del pensamiento postmetafísico. La otra cita expresa por el contrario el convencimiento de que en el discurso religioso se mantiene un potencial de significado que resulta imprescindible y que todavía no ha sido explotado por la filosofía y, es más, todavía no ha sido traducido al lenguaje de las razones públicas, esto es, de las razones presuntamente convincentes para todos. En el ejemplo del concepto de la persona individual –que ciertamente ha sido articulado en el lenguaje religioso de las doctrinas monoteístas desde el principio con toda la exactitud deseable– he tratado de mostrar ese déficit, al menos lo rezagado que se encuentran los intentos filosóficos de traducción. Según mi percepción, tampoco los conceptos fundamentales de la ética filosófica desarrollados hasta el momento encierran ni de lejos todas aquellas intuiciones que habían encontrado ya una expresión matizada en el lenguaje bíblico, y que por nuestra parte sólo se aprende a través de una socialización casi religiosa. Consciente de esta deficiencia, la ética discursiva intenta, por ejemplo, una traducción del imperativo categórico a un lenguaje con el que mejor hagamos justicia a una determinada intuición. Estoy pensando en el sentimiento de 'solidaridad', en la vinculación del miembro de una comunidad con sus compañeros." *Ibid.*, pp. 200-201.

totalmente ateo, apelar a la *verdad* no exige a Dios. Y aun cuando tampoco necesitemos apelar a Dios para la fundamentación del universalismo moral, hay que reconocer que las religiones aportan un potencial conceptual y de significado aún por explotar, una vez que han logrado su adecuada traducción filosófica. Habermas deja abierta la posibilidad de esa traducción de los conceptos religiosos a los filosóficos, que él considera tan interesante para ensanchar y enriquecer nuestro polifónico universo de discurso. Mas si hubiera alguna duda sobre el sentido, posibilidad y alcance de esta traducción, operada por la filosofía, de las experiencias y conceptos religiosos al lenguaje filosófico, Habermas nos lo aclara, ejemplificándola al insistir en las raíces cristianas subyacentes a su propio pensamiento. Por si fuera poco, ilustra este potencial de sentido al reconocer los *límites* de una ética secular de lo justo, límites que son desbordados por una ética del amor cristiano, pero que, como tal, no puede ser demandado a todos por igual, pues conlleva un *plus* que excede las exigencias universales de justicia.³⁴⁷ Está

347 HABERMAS, J., El "programa de traducción" filosófica tiende a lo sumo, y cuando así se quiere, a salvar el sentido profano de las experiencias intramundanas y existenciales hasta ahora articuladas de manera adecuada únicamente en el lenguaje religioso. Hoy en día pienso en las respuestas a situaciones límites que nos "dejan sin habla", tales como las de ser expulsado, la pérdida del yo o el aniquilamiento amenazante.

E.M.: En muchas ocasiones usted ha intentado fundamentar que la "solidaridad" y la "justicia" son dos caras de la misma moneda. Últimamente, en *La inclusión del otro* [Barcelona, Paidós, 1999, pp. 36-37] ha querido atribuir esta idea incluso al núcleo de la fe cristiana. Pero ¿no significa el sentido específicamente cristiano del amor o de la solidaridad algo más que únicamente el respeto igualitario, a saber: el cuidado del otro que desborda toda exigencia de justicia, de trato igual de reciprocidad de las cargas y las recompensas? Dios es el "completamente Otro" y este ser otro se manifiesta en la estricta negación del sufrimiento de otro. Este otro de la epifanía divina nos exhorta a una conducta que prescinda de todo cálculo, de toda "triangulación". Esto es lo que se distingue en los llamamientos de los teólogos de la liberación del Tercer Mundo cuando nos exhortan, por ejemplo, a la solidaridad con las víctimas de la brutal modernización. En la primacía que disfruta la "compasión con los pobres" se muestra la primacía cristiana de la solidaridad sobre la justicia. Es, en cierta medida, más originaria que la justicia.

claro que Habermas ha reconocido el alcance de la ética cristiana, que traspasa las fronteras de la justicia hacia el otro, sufriente. Es evidente su admiración y respeto. Pero se trata de una ética que excede los límites exigibles en el seno del discurso racional pos metafísico. No obstante, la puerta está abierta para integrar este aprendizaje, siempre que admita la adecuada traducción filosófica, y, desde luego, para respetar a aquellos que profesan tal horizonte de sentido. Pero ante esta apertura del cristianismo hacia el *otro sufriente*, como queda manifiesta en la llamada *teología de la liberación*, constata igualmente la potencialidad que tiene el discurso religioso para llegar allí donde otros planteamientos más modestos no llegan.³⁴⁸

J.H.: Sí, la ética cristiana del amor satisface un elemento de la dedicación al otro sufriente que también se pierde en una moral de la justicia concebida en términos intersubjetivos. Esta moral se limita a la fundamentación de los mandatos que cada cual debe seguir bajo la condición de que también puedan ser seguidos por todos los demás. Hay ciertamente una buena razón para esta autorrestricción... El seguimiento de Cristo exige a los creyentes incluso también el *sacrificium*, por supuesto bajo la premisa de que voluntariamente nos echamos encima este activo sacrificio que está santificado a la luz de un Dios justo e indulgente, de un juez absoluto. Pero no hay ningún poder absoluto sobre la tierra. Aquí, en nuestro ámbito sublunar, con frecuencia también el mandamiento cristiano del amor puede ser empleado abusivamente para fines fatales y sacrificios falsos. Ningún poder terrenal está autorizado a imponer a la voluntad autónoma un *sacrificium* por un fin presuntamente superior. Por eso la Ilustración quería abolir el sacrificio... Éste es el motivo para restringirse precavida y resignadamente a una moral de la justicia. Esta razón, por supuesto, no aminora nuestra admiración por una dedicación absoluta hacia el prójimo, cuanto menos nuestro respeto, incluso la alta estima que sentimos ante aquella abnegación desinteresada y carente de espectacularidad —la mayor parte de los casos practicada por parte de las madres y las mujeres— sin las que se hubiera desintegrado el último vínculo moral en muchas sociedades patológicamente deformadas, pero no sólo allí." *Ibid.*, p. 204.

348 Y, sin embargo, resulta inexcusable, pues está en juego una *justicia* que reclama traspasar los estrechos moldes del contractualismo. En efecto, haciendo referencia a teólogos de la liberación como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff y Enrique Dussel, pregunta Mendieta:

E.M.: Para los teólogos de la liberación una teoría moral que se atiene a la igualdad abstracta del *moral point of view* es meramente un lujo de un estado de excepción del que disfrutan las sociedades acomodadas de las naciones desarrolladas. En todos los países domina la normalidad de un estado de extrema privación y de condiciones inhumanas. El punto de vista de la reciprocidad no es adecuado en tal situación. De nosotros se espera sencilla-

Ante un mundo sin corazón, un mundo dominado por los estados nacionales, e incapaz de asumir la responsabilidad global frente a una injusticia mundial lacerante, responsabilidad exigible desde el punto de vista moral; frente a la indolencia de un mundo gobernado por imperativos sistémico-anónimos como dinero y poder, se alza la voz de los sin voz. Tal es la virtualidad que confiere Habermas al *potencial emancipador* de la religión. No en vano, esta razón anamnética que la religión incorpora, en la medida en que pretende rescatar del olvido a todos los excluidos, a todos los que sufren por causa de la injusticia, no deja de ser un motivo decisivo para salvar el sentido de la religión y sus demandas en un mundo globalizado, mercantilizado e indolente como el nuestro.

mente más que lo que se puede fundamentar con deberes en términos contractualistas mediante un acuerdo entre partes presuntamente iguales. Una responsabilidad global exige un compromiso que supera con mucho aquello a lo que estamos obligados moralmente. Esto es lo que opinan los teólogos de la liberación con la denominada “opción preferencial por los pobres”.

J.H.: ... Ciertamente para las grandes religiones mundiales el injusto reparto de los bienes en la tierra ha constituido siempre una cuestión central. Pero en una sociedad secularizada el problema se encuentra en primer término sobre la mesa de la política y la economía, y no inmediatamente en los cajones de la moral o incluso de la teoría moral. ¿Cuál es el escándalo? En el mundo que aún sigue dominando por los Estados nacionales todavía no existe un sistema capaz de actuar políticamente que pueda asumir la “responsabilidad global” exigida desde el punto de vista moral. Tampoco la situación de intereses existentes habla a favor de la formación espontánea de una voluntad política en contracorriente que pueda implementar una pertinente “división del trabajo moral” entre los diferentes miembros de una sociedad civil estratificada de una manera insoportable. El problema acuciante de un orden económico mundial justo se plantea en primer lugar como una cuestión política... El grito de la teología de la liberación, que quiere dar una voz a los fatigados y agobiados, a los oprimidos y humillados, se halla por supuesto en este contexto. Lo entiendo como la activa indignación contra la indolencia y la insensibilidad de un *statu quo* que no parece moverse en el torbellino de una modernización que se acelera a sí misma. Los participantes justifican por el mandamiento cristiano del amor el “más” de su valeroso y sacrificado compromiso. Por otra parte, lo supererogatorio de esta intervención personal aparece sin embargo también como un reflejo –como siempre admirable– de la impotencia del individuo frente a los imperativos sistémico-anónimos de un capitalismo políticamente descontrolado, que sólo entiende el lenguaje del premio, no el de la moral. *Ibid.*, pp. 205-206.

Pero entonces, si ha de salvarse el contenido semántico de la religión ello es, en buena parte, por su carácter profético, por su anhelo de justicia, subrayando la importancia de aquella hermandad moral universal a la que Habermas hacía alusión. Habermas es consciente de que esta *moral universalista* exige un considerable esfuerzo, un aprendizaje, pues implica la inclusión del otro a través del proceso argumentativo, la ampliación de orientaciones valorativas, y el entrecruzamiento de perspectivas.³⁴⁹

En un pensamiento pos metafísico como el habermasiano carecemos de *contenidos* que puedan servir de punto de apoyo *indiscutible*, no contando más que con el *procedimiento* para poner a prueba la validez de la argumentación.³⁵⁰ No hay absolutos de partida, ni autoridad alguna incuestionable a la que apelar. Pero hay, en cambio, la esperanza en la racionalidad del proceso argumentativo mismo para acercar posiciones, para deshacer críticamente obstáculos, barreras que acaban siendo demolidas cuando pretenden ganarse la aceptación universal, sin lograrlo. Los presupuestos ideales para la argumentación de calidad realizan ya esta labor de criba. Desde el momento en que la ontología y la moral van por caminos diferentes, hemos de sustituir el mundo objetivo por un mundo social cada vez más inclusivo. Sólo en la aceptabilidad racional de los enunciados morales descansa la corrección o rectitud moral. Para Kant, nos dice Habermas, el lenguaje no juega ningún papel, ni en la teoría ni en la práctica. Pero en la teoría habermasiana de la acción comunicativa, el lenguaje, *orientado al entendimiento intersubjetivo*, asume el papel de coordinador de la acción.³⁵¹ La interacción entre los sujetos, mediada lingüísticamente, es el eje de la acción comunicativa y de las prácticas de la argumentación. La

349 Cfr. HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, p. 55.

350 *Ibid.*, p. 58.

351 Cfr. *Ibid.*, p. 60.

conciencia o intelección privada de un sujeto no puede reemplazar el consenso alcanzado discursivamente. Por su parte, las pretensiones de validez tienen un carácter incondicionado, en la medida en que apuntan más allá de cualquier consenso fácticamente logrado. La mente finita ha de asumir, sin complejos, que la objetividad tiene su fundamento irrebasable en una intersubjetividad lingüísticamente mediada.³⁵²

En cualquier caso, la pragmática universal de Habermas tiene puesta su confianza en la capacidad racional de los sujetos, que, alentados por el carácter incondicionado de las pretensiones de validez, tendrán que poner a prueba sus argumentos. La filosofía habermasiana se abre así a la esperanza en una hermandad universal, basada en la presunción de que es posible, interactuando comunicativamente con otros, forjar el mejor argumento; es la esperanza racional de un universalismo moral logrado *discursivamente*, toda vez que han sido sobrevolados los propios y particulares contextos, y se ha emprendido con honestidad la búsqueda compartida de aquél. Del mismo modo, ha dejado constancia de la importancia de una racionalidad anamnética –presente en la religión– que apunta más allá de los modestos límites de la ética discursiva, cuyo íntimo resorte no es otro que el anhelo de reparar una justicia olvidada, y cuyas aportaciones también deben ser tenidas en cuenta en el diálogo.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN: NEUTRALIDAD LIBERAL Y SOLIDARIDAD: LA APERTURA HACIA LAS TRADICIONES RELIGIOSAS

Uno de los problemas que más preocupa a Habermas es si el Estado liberal puede por sí mismo garantizar las fuentes de solidaridad social de las que también se nutre.³⁵³ O, formulada la cuestión de otro modo: ¿puede

352 *Ibid.*, p. 82.

353 Esta es la temática que J. Habermas y J. Ratzinger debatieron en su

el Estado neutral dar cuenta de sí mismo, sin tener que acudir a tradiciones éticas religiosas que lo justifiquen?³⁵⁴ El asunto hay que desdoblarlo, según Habermas, en su dimensión *cognitiva*, que afecta al problema de la fundamentación del Estado, y en su aspecto *motivacional*, que remite a la cuestión del vínculo democrático, de la *solidaridad*. Es decir, por una parte, la cuestión es si al poder político, tras la positivación del derecho, le basta una justificación pos metafísica, esto es, secular. Y, a su vez, si la secularización del poder hace posible una estabilidad normativa de la comunidad, que sea algo más que un mero *modus vivendi*, habida cuenta del hecho del pluralismo. Y es pues este aspecto motivacional el que no puede perderse de vista, ya que, como dirá Habermas: “los ordenamientos liberales dependen de la solidaridad de sus ciudadanos, cuyas fuentes podrían agotarse completamente como consecuencia de una secularización ‘descarilada’”.³⁵⁵ No se trata, dirá, de que defensores de la religión puedan extraer de dicho planteamiento una “plusvalía”, sino, más bien, de reconsiderar la importancia de la religión, partiendo del reconocimiento de las aportaciones que puede hacer al fortalecimiento de los vínculos de solidaridad de los que se nutre el Estado democrático. De aquí que Habermas no plantee la relación entre lo religioso y lo secular como mera *coexistencia* pacífica, sino que incluso se atreva a más, sugiriendo la importancia de un *respeto*, pero también de un *aprendizaje mutuo*.³⁵⁶

encuentro celebrado en el 2004. Ambas ponencias se recogen en el volumen HABERMAS, J., RATZINGER, J., *Dialéctica de la secularización*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2006. La intervención de Habermas puede leerse también en HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, cap. IV, “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?”, pp. 107-119.

354 Cfr. HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, p. 107.

355 *Ibid.*, p. 107. Una síntesis de esta cuestión puede verse en “Creer y saber”, en HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 129-146, en concreto, pp. 131-134.

356 “En lugar de ello, propondré entender la secularización cultural y so-

Los principios constitucionales no precisan de la religión ni de ningún otro poder sustentador.³⁵⁷ En el plano *cognitivo*, la legitimación del Estado liberal puede cubrirse autónomamente, sin apelar a tradiciones metafísicas y religiosas. Pero en el plano *motivacional* el tema varía: “Aun dando por sentada esta premisa, subsiste una duda en lo que atañe al aspecto motivacional”.³⁵⁸ Y ello debido a las exigencias del Estado constitucional democrático con los ciudadanos: no son meros sujetos de derecho a los que se les pide que no sobrepasen los límites legales, sino ciudadanos activos a los que se les pide un compromiso más fuerte; se les reclama *virtudes políticas*.³⁵⁹

Habermas considera que los problemas de motivación pueden proceder de presiones externas. El desmoronamiento de la solidaridad ciudadana se hace más visible en el contexto de la economía y la sociedad mundial. Los mercados asumen funciones de control en ámbitos de la vida que antes se habían mantenido cohesionados normativamente. Asistimos a un serio privatismo y a una despolitización de los ciudadanos.³⁶⁰ La situación es compleja: por un lado los vínculos democráticos pueden debilitarse. Por otro, una adaptación de creyentes y no creyentes a la nueva situación, presidida por el hecho del pluralismo en un contexto pos metafí-

cial como un doble proceso de aprendizaje que obliga tanto a las tradiciones de la Ilustración como a las doctrinas religiosas a reflexionar sobre sus respectivos límites.” HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, p.108

357 Cfr. *Ibid.*, p. 110.

358 *Idem.*

359 “Los ciudadanos han de ejercer sus derechos de comunicación y de participación de manera activa no sólo en función de su propio interés bien entendido, sino en pro del bien común. Y esto exige un componente mayor de motivación, que no es posible imponer por vía legal... La disposición a ponerse a favor de ciudadanos en nombre del interés general, es algo que sólo cabe sugerir a los ciudadanos de una comunidad liberal. De ahí que las virtudes políticas –aunque sólo se las recaude como calderilla– sean esenciales para la existencia de una democracia.” *Ibid.*, pp.110-111.

360 Cfr. *Ibid.*, p. 113.

sico, exigirá un esfuerzo mutuo de aprendizaje. Habermas insiste en asumir los límites del discurso filosófico y del religioso. En consecuencia, reclamará el respeto a las tradiciones religiosas y, además, permeabilidad, es decir, estar dispuestos a aprender de ellas, frente a lo que sería un enfoque secularista.³⁶¹

Habermas parece querer insistir en que hay todo un importante contenido relativo a la reflexión sobre la *vida buena*, que la religión puede aportar a la filosofía, y más en tiempos pos metafísicos, de sequía o debilidad axiológica como los nuestros. Se trata, pues, de un excelente material de reflexión, ante el que la filosofía debe permanecer abierta, siempre desde la falibilidad y el no dogmatismo.³⁶² Pero la influencia es recíproca. La

361 “Frente a ello existe una filosofía que, consciente de su falibilidad y de su frágil posición en el interior del complejo edificio de la sociedad moderna, insiste en la diferenciación genérica, pero de ningún modo peyorativa, entre el discurso secular que aspira a ser accesible a todo el mundo y el discurso religioso dependiente de las verdades reveladas. Ahora bien, a diferencia de lo que sucede en Kant y en Hegel, este trazado gramatical de límites no lleva asociada una pretensión filosófica de determinar por sí misma qué hay de falso y qué hay de verdadero en el contenido de las tradiciones religiosas, más allá del saber mundano socialmente institucionalizado. El respeto, que corre parejo con esta abstención cognitiva del juicio, se funda en la consideración de las personas y formas de vida que nutren su integridad y autenticidad de convicciones religiosas. Pero el respeto no es todo: la filosofía tiene razones para mantenerse dispuesta al aprendizaje ante las tradiciones religiosas.” *Ibid.*, p. 115.

362 “En contraposición con la austeridad ética de un pensamiento postmetafísico, al que le resulta ajeno todo concepto universalmente vinculante de vida buena y ejemplar, en los textos sagrados y en las tradiciones religiosas se encuentran articuladas intuiciones de pecado y redención, de salida redentora de una vida experimentada como irrecuperable, intuiciones que se han ido verbalizando sutilmente durante milenios y mantenidas vivas gracias a medios hermenéuticos. Por eso en la vida de las comunidades religiosas, en la medida en que logren evitar el dogmatismo y la coerción sobre las conciencias, permanece intacto algo que en otros lugares se ha perdido y que tampoco puede ser reproducido con el solo saber profesional de los expertos: me refiero aquí a las posibilidades de expresión y a sensibilidades suficientemente diferenciadas para hablar de la vida malograda, de las patologías sociales, de los fracasos de los proyectos de vida individuales y de la deformación de los contextos de vida desfigurados. A partir de la asimetría de pretensiones epistémicas cabe fundamentar una disposición al aprendizaje de la

filosofía griega influyó en el cristianismo de San Agustín o de Santo Tomás, y a su vez se ha producido una apropiación de contenidos cristianos por parte de la filosofía, como la idea de dignidad humana, traducción de la idea del hombre como imagen de Dios.³⁶³

Desde el punto de vista *motivacional*, Habermas está preocupado por el dismantelamiento de los resortes axiológicos de la solidaridad, para lo que propone cautela y estar atentos a tal proceso, pues ve como principal rasgo preocupante el que los mercados y el poder administrativo “expulsan de cada vez más ámbitos de la vida a la solidaridad social; esto es, a un tipo de coordinación social basada en valores, normas y usos lingüísticos orientados hacia el entendimiento. Resulta también en interés propio del Estado constitucional tratar con cuidado todas las fuentes culturales de la que se nutre la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos.”³⁶⁴ Estamos, pues, ante un hecho importante que define nuestra sociedad postsecular. Y tanto creyentes, como no creyentes tienen que estar dispuestos a un *aprendizaje complementario* desde el *respeto* mutuo.³⁶⁵

La neutralización del poder estatal y la libertad religiosa universalizada son esenciales en la conformación del Estado liberal. Se espera de la comunidad que sea algo más que un mero *modus vivendi*, reclamándose una mayor implicación cívica y política de la ciudadanía. El ordenamiento jurídico universalista y la moral social igualitaria han de conectarse desde dentro al *ethos* comunitario, inspirado en el principio de tolerancia, lo cual exige a unos y otros asumir el hecho del pluralismo, es decir, “tener que contar *razonablemente* con la

filosofía ante la religión, y no por razones funcionales, sino –recordando sus exitosos procesos ‘hegelianos’ de aprendizaje– por razones de contenido.” *Ibid.*, p.116.

363 *Idem.*

364 *Cfr. Ibid.*, pp. 116-117.

365 *Cfr. Ibid.*, p. 117.

persistencia de un disenso”.³⁶⁶ Y para la conformación de este ethos comunitario, inspirado en el *principio de tolerancia*, un valor fundamental será el respeto. Por ello, Habermas no advertirá que no se puede, desde el punto de vista epistémico, atribuir a las religiones un estatus irracional, en favor de un supuestamente superior naturalismo cientifista.³⁶⁷ Más aún, Habermas sostendrá que la neutralidad del poder estatal es difícilmente compatible con una actitud secularista, irrespetuosa con lo religioso.³⁶⁸

En un trabajo importante para el tema que nos ocupa³⁶⁹ Habermas ha insistido en los presupuestos cognitivos que requiere tal aprendizaje, así como en los requisitos para un uso público de la razón. John Rawls ha hablado del “uso público de la razón” frente al hecho del pluralismo.³⁷⁰ Y Habermas preguntará por las consecuencias que tiene este uso público de la razón para la ética de la ciudadanía. La dimensión liberal de la ciudadanía sólo podrá salvaguardarse, por ciudadanos creyentes y seculares, si *ambos* satisfacen determinadas presuposiciones cognitivas, y las actitudes epistémicas correspondientes al enfoque liberal. Y todo ello asumiendo que vivimos en una sociedad postsecular, pos

366 *Idem.*

367 *Cfr. Ibid.*, p. 118.

368 “La neutralidad del poder estatal en lo que respecta a las cosmovisiones, neutralidad que garantiza iguales libertades éticas a todos los ciudadanos, no es compatible con la generalización política de una visión del mundo secularista. En principio, los ciudadanos de un Estado, no deben negarles a las imágenes del mundo religiosas un potencial de verdad, ni deben cuestionarles a los conciudadanos creyentes el derecho a hacer aportaciones en el lenguaje religioso a las discusiones públicas. Una cultura política liberal incluso puede esperar de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos de traducir las contribuciones relevantes desde un lenguaje religioso a un lenguaje públicamente accesible.” *Ibid.*, p. 119.

369 HABERMAS, J., “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para ‘el uso público de la razón’ de los ciudadanos religiosos y seculares.” *Ibid.*, pp. 121-155.

370 *Cfr. Ibid.*, pp. 125-126.

metafísica, filosóficamente hablando. Tanto ciudadanos creyentes, como seculares sólo pueden adquirir dichas actitudes mediante “procesos de aprendizaje” ante la imposibilidad de que el Estado ejerza influencia sobre ellos por medio del derecho y la política.³⁷¹ El Estado constitucional invoca una “razón natural”; se apoya en la idea de *argumentos públicos que son accesibles por igual para todas las personas*.³⁷² Tales son los fundamentos de la separación Iglesia-Estado, así como de la aceptación del hecho del pluralismo.³⁷³ Pero para Habermas hace falta más que la mera garantía del Estado, para que se produzca una efectiva libertad religiosa. Es necesaria una práctica ciudadana de la tolerancia, por parte de todos los ciudadanos, capaces de llevar a cabo procesos en los que la voluntad es fruto de la deliberación pública, en una *confrontación abierta de razones*.³⁷⁴ Pero según Rawls,

371 Cfr. *Ibid.*, p. 126.

372 Cfr. *Ibid.*, p. 127.

373 “El supuesto de una razón humana común es la base epistémica para la justificación de un poder secular del Estado que ya no dependa de las legitimaciones religiosas. Y esto hace posible, por su parte, la separación entre el Estado y la Iglesia en el plano institucional.” *Ibid.*, p. 127. Y un poco más adelante añade: “El derecho fundamental a la libertad de conciencia y a la libertad de religión es la respuesta política apropiada a los desafíos del pluralismo religioso.” *Idem.*

374 “Ahora bien, el carácter secular del Estado es una condición necesaria, pero no una condición suficiente, para garantizar por igual la libertad religiosa. No basta con la benevolencia condescendiente de una autoridad secularizada que viene a tolerar a las minorías que hasta ahora han estado discriminadas. Son las propias partes afectadas las que tienen que ponerse de acuerdo entre ellas sobre las precarias delimitaciones entre el derecho positivo a la práctica de la religión y la libertad negativa a ser respetadas y a no ser molestadas por las prácticas religiosas de los otros. Para que el principio de tolerancia pueda liberarse de toda sospecha de una determinación represiva de los límites de la tolerancia, la definición de lo que puede ser tolerado y de lo que no puede ser tolerado requiere razones convincentes que todas las partes puedan aceptar por igual. Sólo pueden llevarse regulaciones justas cuando los participantes aprendan a adoptar también las perspectivas de los otros. Y el procedimiento adecuado para este fin es la formación democrática de la voluntad constituida deliberativamente. En el Estado secular, el ejercicio político de la dominación tiene que ajustarse, en cualquier caso, a fundamentos no religiosos.” *Ibid.*, p. 128

el Estado sólo garantiza la libertad religiosa en la *neutralidad* de las instituciones estatales y en la delimitación *restrictiva* del uso público de la razón de los ciudadanos.³⁷⁵ Rawls ha recibido críticas enérgicas “contra una delimitación secularista y demasiado estrecha del papel político de la religión en los marcos de un ordenamiento liberal.”³⁷⁶ El planteamiento de Habermas es diferente. Habermas considera que el principio de separación Iglesia-Estado exige a las instituciones estatales *imparcialidad* en las relaciones con las comunidades religiosas. Por tanto, si se privilegia a unos frente a otros, se vulnera tal principio de imparcialidad. Pero, por otra parte, no debemos hacer una interpretación laicista y estrecha de tal principio, que afirma que el Estado debe abstenerse de adoptar cualquier política que favorezca o que constriña a la religión como tal.³⁷⁷ Habermas hace referencia a cómo las críticas a Rawls remiten a ejemplos históricos donde ha sido muy favorable la influencia de iglesias: Martin Luther King y el movimiento de los derechos civiles en Estados Unidos en favor de minorías y grupos marginados.³⁷⁸ El propio Habermas admite el importante papel de iglesias y comunidades religiosas para la estabilización y desenvolvimiento de la política liberal. Pero lo esencial para el liberalismo político es, según Habermas, que los individuos logren una “justificación secular”, lo que lleva a los ciudadanos creyentes a tener que establecer un equilibrio entre sus convicciones seculares y sus convicciones religiosas, una suerte de equilibrio teo-ético.³⁷⁹ Habermas admite las dificultades de este desdoblamiento que ha de realizar el creyente. La fe no es una doctrina, sino una fuente de energía de

375 Cfr. *Ibid.*, p.130.

376 *Ibid.*, p.131.

377 Cfr. *Idem.*

378 Cfr. *Ibid.*, pp.131-132.

379 Cfr. *Ibid.*, p.134.

la que se alimenta performativamente la vida de aquél. Para el creyente su religión no debe ser algo distinto de su existencia social y política. Por ello, insistirá Habermas, la demanda de neutralidad respecto a las visiones del mundo sólo puede hacerse a todos los que ocupan cargos públicos o que son candidatos a tales cargos.³⁸⁰ Y, por consiguiente, la exigencia de imparcialidad y neutralidad ha de pedirse sólo en el ejercicio de la dominación política. Habermas está reaccionando contra la exigencia liberal de R. Audi y su interpretación del deber de civilidad postulado por Rawls, que formula así: uno no tiene la obligación *prima facie* de defender o apoyar ninguna ley o política pública a menos que uno tenga, y esté dispuesto a ofrecer, razones seculares adecuadas para esa defensa o ese apoyo³⁸¹. Para Habermas, tal exigencia es excesiva, pues no es necesaria para garantizar la neutralidad liberal estatal. De aquí que afirme:

“Del carácter secular del poder estatal no se deriva la obligación inmediata, para todos los ciudadanos, personalmente considerados, de complementar las convicciones religiosas manifestadas públicamente mediante equivalentes en un lenguaje accesible para todos. Y con mayor razón, la expectativa normativa de que todos los ciudadanos religiosos deberían dejarse guiar en sus votaciones en última instancia por consideraciones seculares pasa por alto la realidad de una vida devota, de una existencia conducida desde la fe.”³⁸²

Pero el que no haya esta obligación para el creyente, que sigue organizando su existencia desde la inspiración de su fe, no impide a Habermas reclamar a los creyentes el esfuerzo,³⁸³ basado en buenas razones, que han de reali-

380 *Cf. Ibid.*, pp.134-135.

381 *Cf. Ibid.*, p.133.

382 *Ibid.*, p. 136.

383 Los ejes de este esfuerzo cognitivo cabe resumirlos así:

zar para acatar la constitución del Estado secular, incluso allí donde entre en conflicto con sus creencias. Sencillamente contrasta así el ámbito político y el ámbito de las convicciones existenciales apoyadas en su fe. Pero como tal, el núcleo de verdades reveladas no tiene que someterse a ningún debate discursivo sin reservas, pues precisamente se trata de un ámbito de fe, algo a lo que, en cambio, sí quedan expuestas el resto de concepciones mundanas de lo bueno.³⁸⁴ Así que el ciudadano religioso debe haber aceptado la constitución del Estado secular por buenas razones, sin excluir las religiosas. Pero se ha de aceptar el principio de neutralidad en el ejercicio del poder. Habermas quiere insistir en que a los creyentes no se les exige más que considerar reflexivamente sus convicciones y el esfuerzo –si pudieran lograrlo– de traducir sus creencias a un lenguaje secular. Pero po-

“-Los ciudadanos religiosos tienen que encontrar una actitud epistémica hacia otras religiones y visiones del mundo que les son extrañas y con las que se topan dentro del universo de discurso ocupado hasta entonces por su propia religión...

-Los ciudadanos religiosos tienen que encontrar, además una actitud epistémica hacia la independencia del conocimiento secular y hacia el monopolio del saber socialmente institucionalizado de los expertos científicos...

-Finalmente, los ciudadanos religiosos tienen que encontrar una actitud epistémica hacia la primacía de la que gozan también las razones seculares en la arena política...” *Ibid.*, p. 145.

384 “Ciertamente, el conflicto entre las propias convicciones religiosas de una persona y las políticas o proyectos de ley justificadas secularmente sólo puede surgir toda vez que también el ciudadano religioso debe haber aceptado la constitución del Estado secular por buenas razones. Ese ciudadano ya no vive como un miembro de una población religiosamente homogénea dentro de un ordenamiento estatal legitimado religiosamente. Y, por consiguiente, las certezas religiosas de la fe están enredadas con convicciones falibles de naturaleza secular y han perdido hace mucho tiempo –en la forma de “motores inmóviles”, pero no “inamovibles”– su presunta inmunidad ante las exigencias y acometidas de la reflexión. En realidad, las certezas de fe en la diferenciada arquitectura de las sociedades modernas están expuestas a la presión creciente de la reflexión. Pero, gracias a su referencia, defendida dado el caso de manera racional, a la autoridad dogmática de un núcleo inviolable de verdades reveladas infalibles, las convicciones existenciales enraizadas éticamente se sustraen a esa clase de debate discursivo *sin reservas* al que se exponen otras orientaciones éticas de la vida y otras visiones del mundo, esto es, las ‘concepciones de lo bueno’ mundanas.” *Ibid.*, pp. 136-137.

dría apelarse al lenguaje religioso si tal traducción no le fuera posible.³⁸⁵ Esta última reserva en favor de los ciudadanos creyentes muestra, sin duda, el alto reconocimiento de las razones religiosas, cuando no quedan otras disponibles, que Habermas quiere oponer a toda forma de pensamiento secularista estrecho, y también frente a Rawls y su estipulación de no dejar entrar en lo público razones que no pueden “traducirse”. Pero del mismo modo, Habermas reacciona contra los argumentos de Weithmann y de N. Wolterstorff, quienes ponen en peligro la neutralidad liberal, precisamente por dar cabida a los argumentos religiosos en el ejercicio del poder.³⁸⁶ Sin embargo, esta distancia tanto con respecto a Rawls-Audi, como respecto a Weithmann-Wolterstorff no le impide reconocer que la religión encierra una importante reserva moral y de sentido, que no debe ser descuidada, ni despreciada, dentro del Estado liberal.³⁸⁷

385 “En cualquier caso, el Estado liberal que protege por igual a todas las formas de vida religiosas tiene que eximir a los ciudadanos religiosos de la excesiva exigencia de efectuar en la propia esfera público-política una estricta depuración entre las razones seculares y las religiosas, siempre y cuando esos ciudadanos lo perciban como una agresión a su identidad personal. El Estado liberal no tiene que transformar la obligada separación *institucional* entre la religión y la política en una indebida carga *mental* y *psicológica* que no puede ser exigida de sus ciudadanos religiosos. Por supuesto, el Estado tiene que esperar que ellos reconozcan el principio de que el ejercicio de la dominación se ejerce con neutralidad respecto a las visiones del mundo. Todo ciudadano tiene que saber y aceptar que sólo cuentan las razones seculares más allá del umbral institucional que separa a la esfera pública informal de los parlamentos, los tribunales, los ministerios y las administraciones. Para ello basta con la capacidad epistémica de considerar reflexivamente las propias convicciones religiosas también desde fuera, y de ponerlas en relación con las concepciones seculares. Los ciudadanos religiosos bien pueden reconocer esta ‘estipulación o salvedad de la traducción institucional’ sin tener que desdoblarse su identidad en componentes públicos y privados tan pronto como participen en discusiones públicas. Estaría en su mano, por lo tanto, el poder expresar y justificar sus convicciones en un lenguaje religioso cuando no encuentren ‘traducciones’ seculares para ellas.” *Ibid.*, pp. 137-138.

386 *Cfr. Ibid.*, pp. 140-141.

387 “La admisión en la esfera público-política de las manifestaciones religiosas que no han sido traducidas no sólo se justifica normativamente porque la estipulación rawlsiana *no puede ser exigida razonablemente* a aquellos creyen-

Del mismo modo, no cesará de recordarnos que en el proceso de traducción también tendrán que tomar parte los ciudadanos no religiosos, pues se trata de una tarea compartida en la que tendrán que implicarse unos y otros.³⁸⁸ Se recalca así la importancia de superar un planteamiento secularista.³⁸⁹ Pero, al mismo tiempo,

tes que no pueden renunciar al uso político de razones presuntamente privadas o apolíticas sin poner en peligro su forma religiosa de vida. También hay razones funcionales que desautorizan una reducción precipitada de la complejidad polifónica. Pues el Estado liberal tiene interés en que se permita el libre acceso de las voces religiosas tanto en la esfera público-política como en la participación política de las organizaciones religiosas. El Estado no puede desalentar a los creyentes y a las comunidades religiosas para que se abstengan de manifestarse *como tales* también de una manera política, pues no puede saber si, en caso contrario, la sociedad secular no se estaría desconectando y privando de importantes reservas para la creación de sentido. Bajo ciertas circunstancias, también los ciudadanos seculares o los ciudadanos de otras confesiones pueden aprender algo de las contribuciones religiosas, como ocurre, por ejemplo, cuando discernen en el contenido normativo de la verdad de una manifestación religiosa ajena a intuiciones que les son propias y que han quedado a veces sepultadas u oscurecidas. Las tradiciones religiosas están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales, sobre todo en atención a las formas sensibles de la convivencia humana. Este potencial convierte al habla religiosa, cuando se trata de cuestiones políticas pertinentes, en un serio candidato para posibles contenidos de verdad, que pueden ser traducidos entonces desde el vocabulario de una comunidad religiosa determinada a un lenguaje universalmente accesible." *Ibid.*, pp. 138-139. Para el estudio comparado de Rawls y Habermas, *Cfr. YATES, M., "Rawls and Habermas on religion in the public sphere", en Philosophy & Social Criticism, Vol. 33, no. 7, 2007, pp. 880-891.*

388 *Cfr. Entre naturalismo y religión*, p. 140. Una síntesis de la cuestión puede verse en HABERMAS, J., "Creer y saber", en *El futuro de la naturaleza humana*, pp. 129-146, en concreto el punto "Traducción cooperativa de contenidos religiosos", pp. 138-141.

389 "En lo que sigue, lo que está en cuestión no es el sentimiento respetuoso hacia el posible significado existencial de la religión, algo que también se espera de los ciudadanos seculares, sino la superación autorreflexiva de un autoentendimiento de la modernidad exclusivo y endurecido en términos secularistas.

En la medida en que los ciudadanos seculares estén convencidos de que las tradiciones religiosas y las comunidades de religión son, en cierto modo, una reliquia arcaica de las sociedades premodernas que continúa perviviendo en el momento presente, sólo podrán entender la libertad de religión como si fuera una variante cultural de la preservación natural de especies en vías de extinción. Desde su punto de vista, la religión ya no tiene ninguna justificación interna. Y el principio de la separación entre la Iglesia y el Estado

Habermas también nos advierte contra la imposición de una creencia a minorías no creyentes o de otras creencias.³⁹⁰ A fin de cuentas, la democracia exige la pluralidad de las voces. Y también la justicia. Habermas subraya la necesidad de no equiparar cognitivamente los contenidos de la religión al de otros saberes. Además reconoce su actualidad y su condición de reserva moral y de potencial de sentido, inspirador para toda la sociedad, una vez que sus contenidos han sido traducidos a un lenguaje accesible para todos.³⁹¹ Habermas defiende, pues, un pensamiento pos metafísico respetuoso con la religión. Y ya no puede seguir viéndose, como se hace desde la estrecha óptica secularista, como una reliquia arcaica. El pensamiento pos metafísico habermasiano se

ya sólo puede tener para ellos el significado laicista de un indiferentismo indulgente. Según la versión secularista, podemos prever que a la larga las concepciones religiosas se disolverán a la luz de la crítica científica y que las comunidades religiosas no serán capaces de resistir a la presión de una progresiva modernización social y cultural. A los ciudadanos que adopten tal actitud epistémica hacia la religión no se les puede pedir, como es obvio, que se tomen en serio las contribuciones religiosas a las cuestiones políticas controvertidas ni que examinen en una búsqueda cooperativa de la verdad un contenido que posiblemente sea susceptible de ser expresado en un lenguaje secular y de ser justificado en un habla justificativa." HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, pp. 147-148.

390 "La dominación de las mayorías se transforma en represión cuando una mayoría que argumenta religiosamente, en el curso del procedimiento de la formación política de la opinión y de la voluntad, deniega a la minoría derrotada, sea ésta secular o de una confesión diferente, la completa comprensión y el cumplimiento discursivos de las *justificaciones* que le son debidas. El procedimiento democrático debe su fuerza de generar legitimidad a que incluye a todos los participantes y a su carácter deliberativo; y en eso se basa la presunción justificada de resultados razonables a la larga." *Ibid.*, 142.

391 "Aun cuando se presenten por de pronto como el otro opaco de la razón, las tradiciones religiosas parecen seguir siendo actuales incluso de una manera más intensa que la metafísica. Sería irrazonable descartar *a priori* la idea de que las religiones mundiales —en tanto que el único elemento sobreviviente de las culturas de los imperios antiguos que ahora nos son extrañas— mantienen con firmeza un espacio dentro del edificio diferenciado de la modernidad porque su sustancia cognitiva todavía no ha sido *liquidada*. En todo caso, no se puede excluir que lleven consigo potenciales semánticos valiosos que desarrollen una energía capaz de inspirar a *toda* la sociedad una vez que liberen sus contenidos de verdad profanos." *Ibid.*, 150-151.

declara agnóstico, pero considera que las religiones tienen un interesante potencial semántico que ofrecer. El pensamiento pos metafísico reconoce como diferentes la fe y sus certezas, de aquellas pretensiones de validez que son susceptibles de pública discusión. Pero a la vez establece los límites para la filosofía: no ha de entrar a juzgar sobre la razonabilidad de la fe, ni tampoco hacer apología de ella. En cualquier caso, la filosofía es incapaz de penetrar en la singularidad de la experiencia religiosa misma, igual que tampoco puede adentrarse en la experiencia estética como tal: tan sólo ha de conformarse con merodear en torno a ellas, pues el medio argumentativo no le capacita para ahondar en lo abismático de tales experiencias, cuyo pleno sentido rebasa el horizonte de la mera argumentación.³⁹²

Habermas ha insistido en la importancia de que se haga un esfuerzo cognitivo común, tanto por parte de creyentes, para afrontar la modernización social, como por parte de ciudadanos seculares. Las cargas cognitivas, el esfuerzo que *ambos* han de realizar es distinto, motivado por el diferente tipo de adaptaciones que han de realizar, pero no asimétrico, pues ambos tienen que afrontarlo con un grado muy parejo de dificultad e intensidad. Lo que está en juego es, en suma, el *respeto al otro*, que encarna un conjunto de creencias religiosas o seculares diferentes. Y, a su vez, es la democracia como tal lo que peligra, si el respeto no se toma plenamente en serio. Parece clara cuál es entonces la intención de Habermas en toda esta revisión de la modernidad y en toda esta recuperación del legado de la tradición religiosa para la construcción del actual pensamiento pos metafísico: Habermas no sólo ha mostrado la *fertilidad* de la simbiosis entre religión y filosofía, sino que sigue pensando que se trata de una relación que ha de *permanecer en el futuro*, pues la religión incorpora un potencial

392 Cfr. *Ibid.*, p. 151.

semántico, una carga de sentido nada desdeñable para nuestras actuales sociedades pos metafísicas. Por otra parte, en ningún momento se abandona lo que Habermas llama *ateísmo metodológico*, es decir, no se pierden nunca de vista los *distintos órdenes de justificación* de los discursos, el de la fe y el de la razón. Pero a un tiempo, amparándose en los resultados nada desdeñables de una tal simbiosis, que nos ha acompañado durante siglos, sigue confiando en ella, porque con esta *apertura* hacia las aportaciones de las religiones avanzamos también en la construcción de un mundo plural articulado en torno a un concepto compartido de justicia política, que vertebré la construcción de una sociedad mundial multicultural.³⁹³

Como hemos visto, la mira de Habermas está puesta en la reconsideración del concepto de razón, de tal manera que tenga cabida en ella la apertura hacia el ámbito de lo religioso y sus contribuciones. Y todo para que sea posible la búsqueda y articulación de un concepto de justicia compartido, asumiendo el *factum* de la sociedad multicultural, pero aspirando a un diálogo intercultural que sirva de fundamento a dicha búsqueda:

“Pienso que la autocomprensión pos metafísica de la razón puede no solamente servir de base a procesos de aprendizaje mutuos, sino que también puede ayudar

393 “¿Puede el pensamiento pos metafísico que ha renunciado al concepto fuerte de Teoría de Hegel (teoría con T mayúscula) excluir la posibilidad de que las tradiciones involucren potenciales semánticos que al liberar sus contenidos de verdad profanos sean todavía capaces de inspirar a la sociedad civil cuando ésta tiene que enfrentar retos de conflictos de valores? El pensamiento postmetafísico debe adoptar una actitud al mismo tiempo agnóstica y receptiva hacia la religión sin comprometer su autocomprensión secular. Para una mentalidad secular, la fe retiene una cualidad opaca, que no puede ni negar ni simplemente aceptar. La razón secular debe insistir en la diferencia entre las certezas de la fe y las pretensiones de validez públicamente criticables, pero abstenerse de evaluar la racionalidad o irracionalidad de la religión como tal.” HABERMAS, J., “El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?”, p.18.

a salvar la distancia entre el pathos religioso y el secular comprometiéndose con un discurso intercultural acerca de principios comunes de justicia política para la sociedad mundial multicultural.”³⁹⁴

6. BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, L.S., “Réplica a Paolo Flores d’ Arcais”, en *Claves de Razón Práctica*, no. 182, Madrid, pp. 81-82.
- ESTRADA, J.A., *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Trotta, Madrid, 2004.
- FLORES D’ ARCAIS, P., “Once tesis contra Habermas”, en *Claves de Razón Práctica*, no. 179, Madrid, pp. 56-60.
- HABERMAS, J., “La voz pública de la religión. Respuesta a Paolo Flores d’Arcais”, en *Claves de Razón Práctica*, no. 180, Madrid, pp. 4-6.
- “El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?”, en *Diánoia*, vol. LIII, no. 60, mayo 2008, pp. 3-20.
- *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006.
- *Tiempo de transiciones*, Trotta, Madrid, 2004.
- *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Paidós, Barcelona, 2002.
- *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*, Trotta, Madrid, 2002.
- “Crear y saber”, en *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 129-146.
- *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Trotta, Madrid, 2001.
- *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000.
- *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós,

394 *Ibid.*, p. 18.

- Barcelona, 1999.
- *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, Trotta, Madrid, 1999.
- *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, 1998.
- *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona, 1996.
- *Pensamiento pos metafísico*, Taurus, Madrid, 1990.
- *El discurso filosófico de la Modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.
- *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989.
- *Teoría de la acción comunicativa. 1. Crítica de la razón funcionalista. 2. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Madrid, 1987.
- *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985.
- HABERMAS, J. y RATZINGER, J., *Dialéctica de la secularización*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2006.
- HABERMAS, J. y RAWLS, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 2000.
- MARDONES, J.M., *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Anthropos, Barcelona, 1998.
- MATE, R., “El debate Habermas/Flores d’Arcais”, en *Claves de Razón Práctica*, no. 181, Madrid, pp. 26-33.
- WOLTERSTORFF, N. & AUDI, R., *Religion in the public square: The place of religious convictions in political debate*, MD, Rowman & Littlefield, Lanham, 1997.
- YATES, M., “Rawls and Habermas on religion in the public sphere”, en *Philosophy & Social Criticism*, vol. 33, no. 7, 2007, pp. 880-891.