

J. HABERMAS Y "LA CONCIENCIA DE LO QUE FALTA" (Reflexiones sobre la importancia de las creencias en la sociedad actual).

Por José Manuel Panea

Cuando el 9 de Abril de 1991 enterraron a Max Frisch, un agnóstico que quiso tener una ceremonia fúnebre en la Colegiata de San Pedro de Zúrich, Habermas hizo el siguiente comentario:

"La ceremonia no me pareció rara; pero sí el lugar y la forma en la que se desarrolló. A Max Frisch, un agnóstico que renegaba de cualquier adscripción religiosa, le desagradaban los usos y las formas fúnebres no religiosos; y con su elección de aquel lugar, dejó público testimonio de que la modernidad ilustrada carece de un lugar adecuado equivalente al espacio religioso donde se celebra el último *rite de passage*, que pone el broche final a toda una vida. Podemos entender su gesto como la expresión de la melancolía por la pérdida de algo irreparable. Pero también podemos entenderlo como un acontecimiento que nos dice algo sobre la razón secular; a saber, que a ésta le preocupa la opacidad de su relación con la religión, una relación que sólo está parcialmente aclarada. Pero, al mismo tiempo, también la Iglesia, incluso la Iglesia reformada de Zwinglio, tuvo que hacer un esfuerzo especial para permitir que este acto, secular y "sin amén", se celebrara dentro de un recinto sagrado."⁶⁰

Desde hace ya algunos años, el interés de J. Habermas por la religión, a través de la perspectiva otorgada por la filosofía política, ha ido en aumento. El problema de la autocomprensión de la modernidad, que tanto le preocupa, está también involucrado de manera especial en las complejas relaciones fe-razón, hoy igual de centrales en el debate filosófico como lo fuera hace siglos. Para decirlo sin rodeos, el trasfondo del enfoque habermasiano es bifronte: lo constituye, por una parte, su crítica a un cientifismo naturalista, ciego y sordo al legado de las tradiciones religiosas; pero, por otra, Habermas lanza sus dardos contra aquella conciencia religiosa que no asuma también la pluralidad de las voces, es decir, el derecho a que cada cual perfile y defina su propio concepto de qué sea una vida buena. De aquí que venga insistiendo, desde hace algunos

60HABERMAS, J., "La conciencia de lo que falta", en HABERMAS, J., REDER, M., SCHMIDT, J., *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*. Barcelona, Paidós, pp. 53-77, 2009, pp. 54-55.

años, en la necesaria permeabilidad de la fe a la razón, y viceversa, en la apertura de la razón a los contenidos cognitivos y motivacionales procedentes de la fe. Más en el trasfondo de tales exigencias recíprocas está, entre otras razones, una de orden político: el talante democrático y la democracia misma, que, si ha de impregnar tanto la vida de las instituciones como las relaciones interpersonales en nuestras sociedades complejas, reclamará entender la colectividad como algo más que la mera coexistencia de sujetos egoístas. Porque una comunidad entretrejida de individuos atomizados, que viven egoístamente sus vidas, sólo puede dar como fruto una sociedad frágil, en la que también la pacífica coexistencia será muy precaria, a punto de saltar por los aires en cualquier momento, pues las relaciones interpersonales así entendidas conformarán un mero *modus vivendi*, y, a falta de otros vínculos de profunda raíz democrática, tal comunidad estará abiertamente expuesta a la intemperie de los vientos –de toda índole– que soplen sobre ella. En efecto, la democracia exige mucho más que el tácito y meramente interesado acuerdo de los integrantes de la comunidad; la vida democrática demanda la realización efectiva de valores como libertad, igualdad y solidaridad, y que sean el verdadero nexo de unión entre los ciudadanos, porque sólo sobre firmes pilares puede levantarse la justicia. Y en este respecto, las religiones podrán jugar un papel decisivo, en opinión de Habermas, en tanto constituyen una importante reserva de sentido. Ello explica, además de reconocer los límites y las distintas voces con las que la razón se expresa, que Habermas insista una vez y otra en la tan necesaria actitud de tolerancia recíproca, abierta y receptiva tanto a los contenidos de la fe como de la razón:

“No se trata de un compromiso vertiginoso entre dos cosas incompatibles. No debemos eludir la alternativa entre una mirada antropocéntrica y la mirada desde la lejanía del pensamiento geocéntrico y cosmocéntrico. Pero no es lo mismo hablar los unos con los otros que los unos sobre los otros. Para ello deben darse dos condiciones: el lado religioso debe reconocer la autoridad de la razón “natural” y, por tanto, los resultados falibles de las ciencias institucionalizadas así como los fundamentos de un igualitarismo universalista en el ámbito del derecho y la moral. Y, viceversa, la razón secular no debe erigirse en juez de las verdades de la fe, aun cuando del resultado sólo acepte como razonable lo que pueda traducir a sus propios discursos, accesibles en un principio de manera universal. Tan poco trivial es una condición desde la visión teológica como la otra desde la visión filosófica.”⁶¹

61 *Ibid.*, pp. 56-57.

La ciencia moderna y la razón crítica han puesto fin a los constructos metafísicos totalizadores⁶². La síntesis entre fe y saber, que imperaba desde San Agustín y Santo Tomás se desploma. Se produce así un divorcio entre saber secular y saber revelado. Pero el pensamiento postmetafísico toma en serio el origen común entre filosofía y religión, tal como se da en el "tiempo eje" (*Achsenzeit*), hacia la mitad del primer milenio antes de Cristo⁶³. La historia de la razón secular no puede ignorar su génesis entre las aguas de la fe y del saber, entre las tradiciones de Jerusalén y Atenas, apostillará Habermas. No olvidar estos orígenes de la razón secular será esencial también para la plena autocomprensión moderna:

"Esta razón moderna sólo aprenderá a entenderse a sí misma cuando aclare su postura ante la conciencia religiosa contemporánea, que se ha tornado reflexiva. ¿Cómo? Entendiendo el origen común de las dos formas complementarias del espíritu a partir del mencionado impulso cognitivo del 'tiempo eje'."⁶⁴

La reivindicación del legado religioso, como una aportación inexcusable en la autocomprensión de la modernidad, y en la construcción del futuro, dentro de un horizonte de pensamiento postmetafísico, pasa por ajustar cuentas tanto con una Ilustración estrecha de miras, como con una concepción instrumental de lo religioso, tal como aparece en Hegel⁶⁵. Pero tal concepción miope de lo racional y de lo religioso implica, para Habermas, un derrotismo que él mismo no está dispuesto a aceptar: "El motivo por el que me ocupo del tema de la fe y el saber es porque deseo movilizar la razón moderna contra el derrotismo que alienta en su seno."⁶⁶ Este derrotismo está presente tanto "en la agudización posmoderna de la 'dialéctica de la Ilustración' como en el naturalismo crédulo respecto de la ciencia. Más donde el derrotismo encubierto de la razón moderna tiene su principal déficit es en el ámbito de la racionalidad práctica, donde, desde su falta de esperanza acaba minando toda búsqueda de la justicia"⁶⁷.

62Cfr. *ibid.*, p. 57.

63Cfr., *ibid.*, p. 59.

64*Ibid.*, p., 61.

65"Cuando hablo de formas complementarias del espíritu, me estoy enfrentando a dos posturas concretas: a la Ilustración obtusa que no se ilustra sobre sí misma y que niega a la religión cualquier contenido razonable; y también a Hegel, para quien la religión representa una forma del espíritu digna de recuerdo, pero sólo en la forma de un 'pensamiento imaginante' subordinado a la filosofía. La fe tiene respecto del saber cierto elemento opaco que ni puede ser negado ni simplemente aceptado." *Ibid.*, p. 62.

66*Ibid.*, pp. 62-63.

67"Pero se comporta de otra manera como una razón práctica que, sin el apoyo de la historia de la filosofía, desespera de la fuerza motivadora de sus buenos fundamentos, pues las tendencias de una

A nuestro juicio, Habermas recoge aquí la herencia kantiana en cuanto a la importante distinción entre *discernimiento* y *ejecución*⁶⁸. Si en Kant la razón bastaba para discernir el deber, no obstante, una vida entregada rigurosamente al deber por puro respeto al deber, con todo lo que de sacrificio de la inclinación y hasta de la propia búsqueda de la felicidad pueda comportar, sólo se mantendrá en pie con el aliento de una esperanza futura. Dios es, así pues, postulado por la razón pura práctica en cuanto horizonte de sentido para una acción que necesita no desplomarse ante los rigores de la existencia. De este modo, distinguiendo entre los planos del *discernimiento* y de la *ejecución* pretendía Kant preservar la autonomía de su moral racional y universalista, apelando a la autonomía del deber y, por tanto, a la fundamentación de la acción bajo los estrictos términos de la razón pura práctica, formalizada en la universalidad del imperativo categórico. Y, sin embargo, la *ejecución* del deber postulará como necesario a Dios. Con la distinción entre discernimiento y ejecución Kant ha logrado un tenso equilibrio entre la razón, como vía para *saber* cuál es nuestro deber, y la fe, como ámbito u horizonte de esperanza, esencial para la *ejecución* de aquél a lo largo de una vida entregada a tan ingente tarea, por digna, elevada y valiosa en sí misma que sea. Pero al mismo tiempo, en ningún caso, la kantiana validez de la norma se supedita a la existencia de Dios. La moral reclama el cumplimiento del deber por el deber mismo, por puro respeto a la ley, aunque la esperanza de aquella felicidad de la que nos hemos hecho *dignos*, al obrar moralmente, sigue siendo un ingrediente esencial para mantener viva la llama de la moral. Con la distinción entre discernimiento y ejecución Kant se asegura de que dicha esperanza no contamine la pureza del deber, sino que tan sólo aporte fuerza motivacional, aliento al que camina por la tan abrupta senda del deber. Pues bien, a nuestro juicio lo que Habermas parece hacer al subrayar el aspecto motivacional de la religión no es otra cosa que retomar la herencia de la kantiana distinción entre discernimiento y ejecución, pues aunque no lo diga expresamente, parece estar pensando en ella cuando escribe, a propósito de la fundamentación (discernimiento) de la moral universalista, y de cómo Kant resolvió el problema motivacional (ejecución):

modernización que está descarrilando impugnan, en vez de fomentar, los preceptos de su moral de justicia." *Ibid.*, p. 63

68 Nos hemos ocupado de dicho asunto en "Discernimiento y ejecución en la ética de Kant" (A propósito de los límites de la autonomía en el marco de la mera razón)", *Pensamiento*, Madrid, vol. 54, nº 210, 1998, pp. 397-415.

“La razón práctica presta fundamentación a los conceptos igualitaristas y universalistas de la moral y el derecho, que la libertad del individuo y las relaciones interindividuales determinan de una manera normativamente razonable. Pero decidir emprender una acción solidaria frente a peligros que sólo pueden conjurar mediante un esfuerzo colectivo no es sólo una cuestión de razonabilidad. Kant trató de subsanar esta debilidad de la moral racional mediante los estímulos de su filosofía de la religión.”⁶⁹

El problema de un alejamiento de lo religioso, por razonable que sea por parte de la razón ilustrada, es la pérdida de resortes motivacionales, que no ha sabido cultivar y mantener vivos, aun manteniendo fronteras de demarcación entre uno y otro ámbito. Aquí está el principal problema práctico, tal como lo ve Habermas, y en el que el aporte de la religión puede ser de vital importancia: “No obstante, la razón práctica se desdibuja cuando ya no es capaz de despertar, y mantener despierta, en los ánimos profanos la conciencia de una solidaridad herida en todo el mundo, la conciencia de lo que falta, de lo que clama al cielo.”⁷⁰

Sin lugar a dudas estamos ante el corazón del problema, y ante el argumento más importante para Habermas a la hora de mantener una receptividad, una actitud abierta al aprendizaje, de los contenidos motivacionales presentes en el legado religioso. Y por ello, una vez y otra insistirá Habermas en que la religión hoy es una importantísima e inexcusable *reserva de sentido*. Y, al mismo tiempo, Habermas es bien consciente de la inquietud que en el ámbito político generan en la actualidad el cristianismo (sobre todo el núcleo duro de los ‘cristianos renacidos’), el Islam y el nacionalismo hindú, que extienden sus dominios a lo largo y ancho del planeta⁷¹. Por todo ello, es necesario y urgente repensar el tema de las relaciones fe-razón, así como las relaciones entre poder político y autoridad religiosa. El Estado ideológicamente neutral, el Estado liberal, solo garantizaría un mero *modus vivendi*, es decir, respaldaría jurídicamente la libertad religiosa y científica. Pero, y en ello quiere insistir Habermas, la vida de un Estado democrático de derecho demandará mucho más que meras garantías legales, pues dependerá inextricablemente de la legitimación ideológica con que cuente por parte de los ciudadanos, arraigada

69 HABERMAS, J., “La conciencia de lo que falta”, en HABERMAS, J., REDER, SCHMIDT, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, pp. 63-64.

70 *Ibid.*, pp. 64-65.

71 *Ibid.*, pp. 65-66.

en convicciones⁷². Más tal legitimación reclamará entonces el reconocimiento - tácito al menos- y plural de todos los ciudadanos, con independencia de cuáles sean sus distintas creencias. Por consiguiente, el Estado de derecho necesitará descansar en una moral de carácter universalista, capaz de acoger la pluralidad religiosa. Y ello demandará un esfuerzo a las distintas comunidades religiosas para que puedan llegar a la aceptación de semejantes bases normativas comunes:

“Para procurarse esta legitimación debe apoyarse en unos fundamentos que puedan ser aceptados en igual medida en una sociedad pluralista formada por ciudadanos de diferentes credos y ciudadanos no creyentes. El Estado constitucional debe actuar no sólo de manera ideológicamente neutral, sino que, además, debe descansar sobre unas bases normativas que se puedan justificar ideológicamente neutrales, es decir, postmetafísicas. Y las comunidades religiosas no pueden hacer oídos sordos a estas exigencias normativas. Para ello conviene activar un proceso de aprendizaje complementario en el que se imbriquen mutuamente el lado secular y el religioso.”⁷³

Habermas insistirá en la importancia de esta separación entre las cuestiones religiosas y políticas, distinción que reclamará de las comunidades religiosas una triple exigencia: el reconocimiento de la neutralidad ideológica del Estado, de una igual libertad para todas las comunidades y, finalmente, la independencia del saber institucionalizado⁷⁴. De manera que estamos ante una cuestión nuclear, recayendo en este punto el esfuerzo del lado de la religión:

“Éste es un paso importantísimo. Pues no sólo se trata de renunciar al poder político y a coaccionar la conciencia para imponer las verdades religiosas, sino también de que la conciencia religiosa se vuelva reflexiva ante la necesidad de poner en relación las propias verdades de la fe tanto con otras instancias de fe con las que compite como con el monopolio de las ciencias en la producción de los saberes seculares.”⁷⁵

Pero como decíamos, los esfuerzos en la construcción del Estado democrático de derecho tienen que darse en las *dos* direcciones. Y también le corresponde al

72Cfr., *ibid.*, p. 69.

73 *ibid.*, p. 70.

74Cfr. *ibid.*, pp. 70-71.

75*ibid.*, p. 71.

Estado garantizar las distintas comunidades religiosas el libre ejercicio y práctica de la fe. En este sentido, el Estado tampoco podrá imponer a los ciudadanos obligaciones contrarias a la fe que profesan:

“El Estado liberal garantiza una libertad igual en la práctica religiosa no sólo para mantener la paz y el orden, sino también por el motivo normativo de proteger la libertad de culto y la libertad de conciencia de cada cual. Por eso no debe exigir a sus ciudadanos religiosos algo que sea incompatible con una existencia vivida auténticamente ‘desde la fe’ ”⁷⁶.

Por consiguiente, concluirá Habermas, no se puede obligar a los ciudadanos a prescindir de sus convicciones religiosas en el espacio político. Otra cosa bien distinta es que el lenguaje ideológicamente *neutral* sea obligatorio para los *políticos*, que toman decisiones jurídicamente vinculantes en las instituciones estatales⁷⁷. Pero en el ámbito público-político, las comunidades religiosas pueden hacer una contribución importante al debate y esclarecimiento de cuestiones fundamentales controvertidas⁷⁸. Por supuesto que las conclusiones que se alcancen de tal debate, puntualizará Habermas, tendrán que ser *traducidas a un lenguaje públicamente accesible*. Y ésta es una de las llamadas de atención más interesantes que Habermas hace, distinguiendo el ámbito de las íntimas creencias de aquél en el que tales creencias han de ser susceptibles de traducción a un lenguaje público compartido. Y de aquí su importante advertencia: los ciudadanos seculares no deben considerar las manifestaciones religiosas, por su anclaje en creencias, como un producto meramente irracional. En efecto, dichas creencias, en gran medida, albergan la posibilidad de ser traducidas a un lenguaje público, estando así disponibles para la discusión y debate públicos. Por consiguiente, Habermas le da la vuelta al asunto: en vez de rechazar de plano las aportaciones procedentes del ámbito de las creencias religiosas, habría más bien que ser críticos con tal rechazo, que tiene su raíz en un naturalismo estrecho de miras, en un secularismo intransigente que siega la pluralidad de las voces. Y en consecuencia, lo que hay que hacer es buscar el modo integrar dichas voces en un diálogo con una razón moderna que, bien es verdad, ha dicho adiós a la metafísica⁷⁹.

76Ibid., p. 72 .

77Cfr. *ibid.*, pp. 72-73.

78Cfr., *ibid.*, p. 73.

79Cfr. *ibid.*, pp. 73-74.

El planteamiento habermasiano se muestra, en este punto, distante del enfoque de Benedicto XVI en su discurso de Ratisbona, según la interpretación del propio Habermas, que habría dado una respuesta negativa a la cuestión de si la teología cristiana debe enfrentarse a los retos de la razón moderna, postmetafísica⁸⁰. El regreso a posiciones anteriores a la Ilustración, insistimos, en la lectura que Habermas hace de tales reflexiones y su adiós a las instituciones de la modernidad marcan una distancia difícil de salvar con el enfoque del propio Habermas⁸¹, quien es consciente de la necesidad de aunar el pensamiento postmetafísico -que ya no tiene vuelta atrás, dice-, con la importante aportación del legado de las religiones, y ello para crear un marco, un horizonte axiológico capaz de reforzar los vínculos solidarios entre ciudadanos de distintas confesiones, agnósticos e incluso ateos. Porque es fundamentalmente la dimensión motivacional de las creencias lo que a Habermas le parece que no cabe descuidarse, y ello también, entre otras razones, porque tales creencias constituyen una fuente inexcusable de sentido, y un enorme potencial de generación de vínculos interindividuales, constituyendo así un ingrediente esencial para la vida y buena salud del Estado democrático mismo. Porque el mayor peligro que amenaza nuestras sociedades postmetafísicas, apuntará, es la falta de vínculos, la atomización, con la consiguiente pérdida de realidad de valores como justicia y solidaridad. En efecto, Habermas viene quejándose seriamente de este mal, que avanza sin tregua:

“La sensibilidad moral respecto al reparto injusto de las posibilidades de vida en modo alguno ha menguado en las sociedades como la nuestra. El sentido de la justicia social se extiende no sólo a la marginalización de grupos, el desclasamiento de capas sociales y el abandono de ciertas regiones dentro del propio país, sino también a una pobreza sumamente drástica en otros continentes. Sin embargo, estas percepciones y reacciones no cambian en nada las tendencias a la desolidarización en varios sectores de la sociedad. Ésta crece de manera tanto más imparable cuanto mayor es la urgencia de los imperativos del mercado en la forma de costes-beneficios-cálculos o de competencia de prestaciones en ámbitos de la vida cada vez más variados y que constriñen a los individuos, en su trato con los demás, a una postura objetivizadora. (...) Lo más inquietante es que estas tendencias hacia la desolidarización tienen como telón de fondo un escenario que exige no sólo el mantenimiento del statu quo

80Cfr. *ibid.*, pp. 74-75.

81 Cfr., *ibid.*, p. 75.

político, sino, además, la configuración política de una sociedad global multicultural en pleno surgimiento.”⁸²

De este modo, dirá Habermas, se pueden evitar los riesgos que acompañan el paso de la constelación nacional a la postnacional, evitando los juegos de poder social-darwinistas, que son los que actualmente prosiguen los gobiernos influyentes, especialmente desde la catástrofe del 11 de septiembre⁸³. En este sentido, Habermas se muestra a la vez esperanzado y muy pesimista, por paradójico que parezca, pues el cambio no parece que vaya a producirse a partir de las iniciativas de los gobiernos, sino que habrá que gestarse en el seno de la sociedad civil, y desde allí poner en marcha una transformación de la conciencia política. Sólo trabajando a partir del entramado mismo de la sociedad parece posible hacer un frente común contra el proceso de desolidarización creciente, fruto de la colonización del mundo de la vida por los mecanismos de integración sistémica (dinero y poder):

“No sólo falta la voluntad política de aspirar a instituciones y procesos de un orden mundial reformado, sino incluso la perspectiva de una política interna global satisfactoria. Sospecho que nada cambiará en estos parámetros del debate público y en las decisiones de los actores capaces de actuar si no surge un movimiento social que fomente un cambio total en la mentalidad política. Las tendencias hacia la desolidarización que se observan en la vida cotidiana tornan sumamente improbable que en las sociedades civiles occidentales pueda producirse una movilización de esta índole”⁸⁴.

La dificultad estriba en que la moderna moral racional carece de la suficiente fuerza motivadora para acabar impregnando a todos aquellos ámbitos de acción no estrictamente individuales, y que implican una acción colectiva solidaria. A este espacio común solidario llega débilmente la moral racional, por más que el derecho positivo intente corregir semejante déficit. Por ello, parece completamente necesario reforzar la solidaridad, más allá de los márgenes de maniobra, demasiado angostos, de la legalidad:

“Ahora bien, si cambiamos el plano del análisis y consideramos el problema desde la visión filosófica que produce una modernidad cultural que se abreva en sus propias fuentes, nos toparemos, entre otras cosas, con las debilidades

82*ibid.*, pp. 218-219.

83Cfr. *ibid.*, pp. 219-220.

84*ibid.*, p. 220.

motivacionales de una moral racional que, sin duda, se corrigen dentro de los límites del Estado constitucional democrático a través del derecho positivo. La moral racional agudiza nuestra capacidad de juicio sobre la vulneración de las prerrogativas y deberes individuales, y también motiva, con la débil fuerza de los buenos motivos, para la acción moral. Pero este cognitivismo se orienta al conocimiento de los individuos y no impulsa una acción colectiva solidaria, es decir, una acción moralmente instruida.”⁸⁵

En lo que queremos insistir es que, según Habermas, frente a las debilidades motivacionales de la moral racional y de la legalidad contrasta la praxis moral impulsada por la conciencia religiosa, que permanece esencialmente asociada a una comunidad concreta y a la comunidad global de los que comparten una misma fe. En este sentido, parece que cabe encontrar en dicha praxis religiosa un modo de frenar la desocialización en aumento: “A partir de este comunitarismo implantado universalmente, la conciencia religiosa del individuo puede recibir, también en el plano meramente moral, unos impulsos más fuertes para la acción solidaria.”⁸⁶

Dicha confianza en la religión como fuente de solidaridad es lo que hace a Habermas ser sensible al legado de las religiones, reclamando esa permeabilidad, ese tener en cuenta los elementos cognitivos y motivacionales que puedan, por encima de las diferencias de credo, reforzar los vínculos ciudadanos solidarios. Y, de nuevo, Kant será la referencia en la que Habermas se apoye para subrayar la necesaria apertura al legado religioso, una vez que se han detectado las carencias, los límites, de la razón moral moderna:

“Respecto a la pregunta de a quién le falta algo, puede ser de interés recordar que Kant percibió como un déficit crucial la incapacidad de la razón práctica para fundar la realización solidaria de metas colectivas, por no decir la defensa cooperativa frente a peligros colectivos, de manera tan irrefutable y efectiva como la observancia individual de los deberes morales. Y sostuvo que la apropiación filosófica de las tradiciones religiosas era el camino para superar este déficit.”⁸⁷

La conclusión, teniendo en cuenta el hecho de la desocialización creciente, y los límites de la razón moral moderna, ya apuntados por Kant, no parece que

85 *Ibid.*, p. 221.

86 *Ibid.*, pp. 222-223.

87 *Ibid.*, p. 223.

pueda ser otra: "Por este motivo considero que es fundamental examinar de nuevo la relación entre filosofía y religión echando una mirada al 'tiempo eje'."88

Michael Reder se ha quejado del planteamiento de Habermas: lo considera un enfoque funcionalista y estrecho, porque en su análisis de la relación entre fe y razón se queda demasiado corto⁸⁹. Pero Habermas recuerda que lo que a él le preocupa es la legitimación del Estado democrático de derecho, y si tal legitimación puede recibir un respaldo de las comunidades religiosas y de las Iglesias, en tanto comunidades de interpretación, que, renunciando a su autoridad espiritual en este punto, sólo aporten argumentos al creyente en su papel de *ciudadanos* del Estado. Y es así cómo las comunidades pueden desarrollar un papel activo en la vida política⁹⁰. En efecto, Habermas insistirá en el legado cognitivo y motivacional procedente de las creencias religiosas, en el presente contexto de desolidarización creciente: "Esto obra en interés de una comunidad democrática que no quiera desprenderse precipitadamente de unos recursos de sentido, una solidaridad y una justicia que cada vez escasean más"⁹¹.

No le parece a Habermas que su concepción agnóstica de la religión, abierta al diálogo y al aprendizaje, implique una actitud instrumental respecto de las tradiciones religiosas, pues nuestro autor no se limita a hablar *sobre* ellas, sino que propone dialogar *con* ellas, considerándolas, por tanto, como interlocutores válidos de los que obtener un aprendizaje que cada vez resulta ser más inexcusable⁹². Pero del mismo modo hay que decir que este fructífero diálogo ha de producirse siempre en el marco de los logros cognitivos de la modernidad, que podrán *ampliarse*, pero no *contradecirse*, o no ser tenidos en cuenta⁹³.

Por otra parte, en defensa de su propio planteamiento, Habermas insiste en que las pretensiones de verdad de las religiones son muy estrictas, tanto en lo referente a sus fundamentos morales, como en lo que concierne a los caminos de salvación teológica. Mas según nuestro autor no cabe otra opción que

88Ibid., pp. 224-225.

89 Cfr., *ibid.*, pp. 225-226.

90Cfr., *ibid.*, p. 226.

91 *Ibid.*, pp. 226-227.

92Cfr. *ibid.*, pp. 227-228.

93Cfr., *ibid.*, p. 231.

reconocer la exigencia política del *pluralismo* y la *tolerancia* recíproca entre las distintas comunidades religiosas, pese a sus propias pretensiones de verdad⁹⁴. Por ello, le parece que no cabe arribar a otra conclusión razonable, desde el análisis político del problema, que a la que él mismo llega: "Me resulta difícil ver cómo se puede convencer a los ciudadanos de un Estado secular de esta concepción sin separar claramente la moral racional de las convicciones éticas y religiosas."⁹⁵

Este diálogo con el legado de las religiones es algo que Habermas reclama, como decíamos, sobre todo por razones políticas, para reforzar los vínculos comunitarios entre los ciudadanos, con independencia de si tienen o no un credo religioso, o de cuál sea éste. La filosofía, sobre todo desde Hegel, ha descubierto la importancia de esta herencia cultural, que se trata de mantener viva, como de hecho ha venido haciéndose por parte de una importante lista de filósofos cercanos y actuales:

"Desde Hegel, y desde la irrupción del pensamiento histórico, la filosofía ha descubierto esta herencia de la religión en sí misma. Conceptos filosóficos como persona, libertad, individualización, historia, emancipación, comunidad y solidaridad están cargados de experiencias y connotaciones que proceden de la doctrina bíblica y de su tradición. Desde entonces, no se ha interrumpido este proceso de apropiación de contenidos no amortizados en la obra de escritores religiosos, desde Kierkegaard hasta Lévinas y Derrida, pasando por Bloch y Benjamín. Lo que cuenta aquí es la capacidad de convicción que tienen las traducciones filosóficas para el entorno secular."⁹⁶

En efecto, porque de lo que se trata es de que esta herencia religiosa, de la que se hace cargo la filosofía, sea traducida a conceptos y argumentos, y que el entorno secular pueda así integrarla. Porque sólo después de un proceso de pública traducción pueden ofrecer respaldo y legitimidad al Estado democrático de derecho, reforzando los vínculos comunitarios y solidarios. Y, sin embargo, en ningún momento pierde de vista nuestro filósofo que nos movemos en un horizonte teórico postmetafísico, por más permeables que seamos a la carga cognitiva y motivacional de la religión. Y del mismo modo, Habermas seguirá reconociendo, junto a la parte traducible, una dimensión no traducible, un ámbito íntimo de la experiencia religiosa y de su legado, que se resiste a su

94Cfr. *ibid.*, p. 234.

95 *Idem.*

96*ibid.*, p. 237.

conversión al lenguaje filosófico, con lo que quedaría fuera de lugar, a nuestro juicio, la acusación de que Habermas tiene una concepción funcionalista de la religión, pues, como ya hemos recordado más arriba, para nuestro autor se trata de hablar *con* ella, y no meramente *de* ella. Así que aunque el aprendizaje acontezca en los límites del pensamiento postmetafísico, ello no implica olvidar ese otro ámbito íntimo y propio de la experiencia religiosa, imposible de traducir por completo al lenguaje filosófico:

“En resumidas cuentas, el pensamiento postmetafísico 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.”⁹⁷

La búsqueda de legitimación del Estado democrático de derecho desde conceptos como justicia y solidaridad reviste en Habermas un marcado carácter político, aunque las raíces biográficas de esta sensibilidad, e interés teórico posterior por la justicia y la no exclusión, en todos los ámbitos, tengamos que ubicarla ya en sus primeros años como colegial⁹⁸, al igual que en la cesura que supuso 1945, con la experiencia del nazismo en Alemania, por aquel entonces probablemente el país más culto de Europa. Había que llegar a comprender

97HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, Paidós, 2006, p. 151.

98“ Toda obsesión tiene raíces biográficas. (...) 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”, *Ibid.*, pp. 19-30.

cómo se podía haber producido tal ruptura civilizatoria⁹⁹, semejante barbarie. Aquella Alemania, en la que se desarrollaba una vida normal y culta, había sido capaz de gestar y consumir una catástrofe humana de magnitudes antes inimaginables. ¿Qué había sido de nuestra cultura occidental humanista y científica? ¿A dónde habían ido a parar los sueños emancipatorios de la Ilustración? Profundizar en las condiciones de posibilidad de la democracia era la única alternativa posible al escenario de la violencia exterminadora: “ ‘Democracia’ era para mí la palabra mágica, no el liberalismo anglosajón”¹⁰⁰. Pero desde sus primeras reflexiones sobre la democracia comprenderá la importancia de recomponer y velar por los *lazos intersubjetivos* entre los ciudadanos, esa *solidaridad orgánica* sin la que no hay, en sentido estricto, democracia posible, porque los principios que rigen un orden democrático no pueden *imponerse* desde fuera, sino que han de nacer de la *convicción*, basada en *razones*. De aquí la importancia de la formación de una opinión vital y pública discursiva. Se comprende, entonces, el papel central que juega la comunicación libre de dominio en su proyecto teórico, así como su rechazo a la violencia, en la multiplicidad de sus rostros. Pero es también en este contexto en el que cabría encuadrar su receptividad a las aportaciones procedentes del lenguaje religioso, a su razón anamnética, así como su sensibilidad para con lo fallido, y su deseo de llamar la atención sobre *la conciencia de lo que falta* dentro de una autocomprensión corta de miras y, por tanto exangüe de la modernidad. Sus reflexiones sobre el problema fe-razón, las relaciones entre autoridad religiosa y poder político, la cuestión de la tolerancia, la neutralidad del Estado liberal, así como la solidaridad y justicia en la legitimación del Estado democrático de derecho, y en el ámbito de las relaciones internacionales, se enmarcan en este horizonte de biografía intelectual al que nos venimos refiriendo, sellado por la exclusión y la violencia extrema. No nos extrañará, pues, que en la última década Habermas haya mostrado un interés creciente por la problemática religiosa¹⁰¹, ni que sus declaraciones hayan

99“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 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.

100 *Ibid.*, p. 26.

101 Buena prueba de la presencia y evolución de este tratamiento en su obra anterior son los dos excelentes trabajos de J.Mª Mardones y J.A. Estrada al respecto. MARDONES, J.Mª, *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Barcelona, Anthropos, 1998. ESTRADA, J.A., *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Madrid, Trotta, 2004. En síntesis, puede

suscitado perplejidad entre quienes, a nuestro juicio, se han precipitado en la crítica de sus posiciones, sin haber hecho el esfuerzo de entenderlas en su unitaria coherencia con el resto de su producción filosófica, lo cual ha llevado al propio Habermas a salir al paso en su propia defensa¹⁰². Y como era de esperar, también entre los teólogos sus tesis han sido ampliamente debatidas¹⁰³.

Retomando nuestro tema, Habermas ha insistido en que nuestra época está presidida, entre muchas otras cosas, por un conflicto importante entre dos

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 (Cfr., ESTRADA, J.A., *op.cit.*, pp. 157-159), algo que actualmente ya no defiende. Cuando Habermas escribió *Pensamiento postmetafísico* aún tenía la confianza en la posibilidad de superar cognitivamente a la religión, aunque se tratara de una confianza poblada de sombras, pues 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*, Madrid, Taurus, 1990, p. 63.

102Cfr. FLORES D' ARCAIS, P., "Once tesis contra Habermas", *Claves de Razón Práctica*, nº 179, pp. 56-60. HABERMAS, J., "La voz pública de la religión. Respuesta a Paolo Flores d'Arcais". Madrid, *Claves de Razón Práctica*, nº 180, 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 diera a conocer en la revista *MicroMega* y en *Die Zeit* nº. 48/ 2007, publicada recientemente 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", Madrid, *Claves de Razón Práctica*, nº 181, pp. 26-33. Y Habermas ha encontrado un claro defensor en AGUIRRE, L.S., "Réplica a Paolo Flores d' Arcais", que ha puntualizado críticamente y brevemente, las "Once tesis" de aquél. Cfr. *Claves de Razón Práctica*, nº 182, pp. 81-82.

103No 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 el 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*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2006. En febrero de 2007, en Munich, con Norbert Brieskorn, Michael Reder, Friedo Ricken y Josef Schmidt, todos ellos miembros de la Escuela Superior de los Jesuitas, y que ha dado lugar a la publicación HABERMAS, J., *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*. Barcelona, Paidós, 2009. 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 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.

puntos de vista al parecer irreconciliables, naturalismo y religión: "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".¹⁰⁴

A partir del 11 de Septiembre, con el atentado de las torres gemelas, la dimensión política de las religiones, también en el plano internacional, pasó a un primer plano. Por otra parte, los progresos en biogenética, neurociencia, robótica suscitan problemas en cuanto a los límites del naturalismo cientifista. La irrupción de lo religioso en la esfera pública, así como el problema de la secularización, son dos ejes de un debate pleno de actualidad. Pues bien, Habermas ha subrayado los déficits de ambos enfoques, el del naturalismo cientifista y el de las ortodoxias religiosas, porque en ambos es frecuente detectar importantes carencias relativas a la disposición a la autorreflexión, y entonces, desconociendo *los límites propios de ambos enfoques*, se acaba generando una tensión de puntos de vista irreconciliables, que pone 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."¹⁰⁵

Laicismo y religión van a ser, pues, los polos de un conflicto que es necesario salvar. Frente a un tosco y terco secularismo, Habermas se esforzará en mostrar que no hay que ver enfrentados *modernidad y religión*, sino que, antes al contrario, ésta juega un papel esencial en la cristalización de conceptos que serán decisivos en la conformación de nuestra autocomprensión moderna¹⁰⁶. Pero, por otra parte, será vital reconocer los *límites* tanto del

104HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, p. 9.

105*Ibid.*, p. 10.

106Habermas 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 2008), pp. 3-20, p. 16. También nos parecen muy elocuentes, en este sentido, sus consideraciones al hilo de la conversación que mantiene con E. Mendieta: "E.M.: Permítame preguntarle algo de manera más directa. En sus reflexiones acerca de la frase de Horkheimer ["Es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios"], usted dice al final: en un aspecto "podría quizás decirse que es vano querer salvar un sentido incondicionado 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"[HABERMAS, J., "Max Horkheimer: sobre la historia del desenvolvimiento de su obra", en *Textos y contextos*, Barcelona, Ariel, 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

discurso científico, como del religioso: ambos tratan de *cuestiones* distintas, con *procedimientos de justificación* propios, y *ámbitos de aplicación* diferentes.

Por su parte, Habermas no dejará de insistir en que por lo que se refiere a las consecuencias prácticas del problema religioso, tanto individuales como políticas, la cuestión religiosa deviene esencial para la cohesión social y la paz en los Estados nacionales y en el escenario internacional.

En el plano estrictamente *teórico*, insistirá Habermas, la fe reclama un respeto *cognitivamente* hablando: aporta conceptos, argumentos, puntos de vista dignos de ser tenidos en cuenta, y susceptibles de ser discutidos. Pero aún más, habrá que hacerlo extensible a *quienes* profesan dicha fe u otra diferente. Pues solo desde el respeto al otro no se pondrá en peligro la *solidaridad* y la *cohesión* social. De no darse aquél, la comunidad política degenerará en un mero *modus vivendi*, donde los individuos se relacionan entre sí por motivos estrictamente egoístas. Y de aquí, apuntará Habermas, la importancia práctica

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." [HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 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 incondicionada 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". HABERMAS, J., *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 200-201.

de dar cabida a la fe en el escenario público, compatible con el discurso racional, pues se trata también en ella de adivinar a la razón en la multiplicidad de sus voces.

Por otra parte, la aceptación del carácter laico del poder político, así como de lo esencial del pluralismo, constituirán pilares maestros en la construcción de la paz¹⁰⁷. La secularización del poder estatal tiene detrás suya, a partir del siglo XVI, toda una sangrienta historia de guerras de religión. Así se gestó el Estado liberal: "Únicamente un Estado *liberal* protege la libertad religiosa como un *derecho humano*"¹⁰⁸. Pero la tolerancia, insistirá Habermas, nos exige mucho más que las meras garantías liberales: reclamará un proceso democrático, en el que los ciudadanos hayan incorporado la praxis democrática a su praxis vital¹⁰⁹, al repertorio de sus convicciones esenciales. Y aquí radica la importancia de albergar un *ethos cívico-democrático* que sienta las bases de una solidaridad orgánica, cimiento de una sociedad bien cohesionada. Y para ello serán determinantes los procesos de aprendizaje en tal dirección¹¹⁰, pues la solidaridad tampoco cabe *imponerla*, sino que tiene que nacer de la convicción.¹¹¹ Ciudadanos religiosos y laicos, insistirá Habermas, habrán de estar dispuestos a escucharse mutuamente, y a aprender unos de otros en los debates públicos. Se pone freno así a actitudes fundamentalistas y desintegradoras de la comunidad democrática. El *respeto mutuo*¹¹² deviene esencial para el diálogo, la democracia, y la convivencia pacífica. Mas la exigencia de respeto irá en doble sentido: creyentes y laicos tendrán que asumir

107" 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." HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, pp. 10-11.

108HABERMAS, J., "La voz pública de la razón. Respuesta a Paolo Flores d' Arcais", p. 4.

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

110" 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." HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, p. 11.

111 Cfr. *ibid.* p. 5.

112 Cfr. *ibid.*, pp. 11-12.

el pluralismo, es decir, que no hay una fe única, o incluso el hecho de que no se tenga ninguna fe, o de que los planteamientos filosóficos, ideológicos, políticos sean muy dispares de los propios. Por otra parte, habrá también que reconocer la fundamental aportación de la ciencia, así como la distinción entre la propia moral y la moral pública. Pero sólo si se dan estos esfuerzos, insistirá Habermas, este aprendizaje en *todas* las partes implicadas, quedará a salvo el proceso democrático mismo¹¹³. Y a su vez, pues, como no podía ser de otro modo, el no creyente tampoco estará exento de esfuerzos. Habermas insistirá en que el respeto habrá de ser *mutuo*, y que, por tanto, la conciencia secular, y la filosofía en particular, *no tienen que entrar a juzgar la razonabilidad de la fe*. Habermas es bien consciente de que, a fin de cuentas, lo que está en juego es el tan necesario *respeto al otro*¹¹⁴. Y por ello, admitir entre la *multiplicidad de las voces* al discurso religioso deviene 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. En efecto, las *comunidades de creyentes* podrán actuar como *comunidades de interpretación*, pero, a su vez, las comunidades religiosas no deberían perder de vista que sus miembros son también *ciudadanos*, y que no parece legítimo actuar sobre las conciencias para movilizarlas políticamente, ejerciendo así su *autoridad* también en este ámbito. Las comunidades religiosas, apuntará Habermas, todo lo más que pueden es ofrecer *razones públicas*, en sus

113 "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.

114 "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 conciudadanos 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." *Idem*.

creencias, debidamente traducidas a un lenguaje comprensible para todos, quedando así disponibles para un debate público común.¹¹⁵

Pero, por otra parte, si en el plano de la *discusión pública* Habermas insiste en que los creyentes pueden hacer valer sus pretensiones, nunca olvidará el carácter estrictamente *laico* del *ejercicio del poder político*. Por ello, también las *leyes y decisiones judiciales* adoptarán un *lenguaje público*, accesible a todos los ciudadanos por igual¹¹⁶. Por lo demás, y es otro de los pilares esenciales de la concepción habermasiana, las religiones constituyen un inexcusable *banco de sentido*, dotadas como están de un muy alto potencial semántico a explotar, tanto por la filosofía¹¹⁷, como por la sociedad misma. En efecto, la religión, en el plano meramente *cognitivo*, aporta un material esencial al *pensamiento* filosófico, un vasto campo de ideas aún por explotar. Pero en su dimensión *motivacional*, dado su fuerte potencial simbólico-afectivo, se levanta como un sólido dique contra los procesos de desocialización abiertos en sociedades como las nuestras, en las que asistimos a una progresiva colonización del mundo de la vida por el sistema, porque los mecanismos de integración sistémica -dinero y poder- ganan cada vez más terreno y están usurpando, progresivamente, los ámbitos del mundo de la vida

115 "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 *ciudadanos* 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 cuanto 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." HABERMAS, J., "La voz pública de la religión. Respuesta a Paolo Flores d' Arcais", pp. 4-6, p.6.

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

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

comunicativamente mediados, en los que se resuelven las cuestiones evaluativas de qué sea una vida buena¹¹⁸.

Pero además del horizonte de sentido que constituye para el Habermas actual la religión, nuestro autor no quiere dejar de subrayar, en perfecta armonía con lo recién apuntado, el potencial de *racionalidad anamnética* de la religión, es decir, su capacidad para rescatar del olvido las injusticias que de otro modo quedarían sepultadas para siempre, al convertirse en *voz de los sin voz*, y, en suma, también en reconstrucción de un sentido, dentro del horizonte finito y doloroso de la humana existencia. En este punto, la influencia de la teología de la memoria, y muy particularmente ^{de su amigo J.B. Metz} ¹¹⁹, es un claro ejemplo de cómo las religiones, tal y como decíamos, pueden constituirse en una interesante y fundamental *reserva de sentido*. Por otra parte, en cuanto a sus relaciones con la filosofía, y sobre todo a partir de Kant y Hegel, la aportación de la religión a la filosofía, su huella, cabe reconocerla incluso en el actual pensamiento postmetafísico¹²⁰. Más aún, en el ámbito de la filosofía política resurge el tema religioso, vinculado a la cuestión del pluralismo. Y aquí, frente

118 Cfr. HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa I (Racionalidad de la acción y racionalización social)*, Madrid, Taurus, 1987, p. 437. Cfr. HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa II (Crítica de la razón funcionalista)*, Madrid, Taurus, 1987, pp. 213-219. Las acciones comunicativas son procesos de interpretación cultural, pero también procesos de interacción social y de socialización. Y la solidaridad es un pilar esencial de la integración social. Cfr. *ibid.*, vol. II, pp. 198-200.

119 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*, pp. 171-182. Para J.B. 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 depresión. 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 el espíritu de Israel, siendo más bien en la moral universalista, en el espíritu filosófico de la Ilustración política. Cfr., *ibid.*, pp. 181-182. 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", Madrid, *Claves de Razón Práctica*, nº 181, pp. 26-33.

120 "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 religiosos" que independientemente de sus visiones personales han enriquecido el pensamiento secular con la traducción de contenidos teológicos." HABERMAS, J., "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?", en *Diánoia*, vol. LIII, nº 60 (mayo 2008), pp. 3-20., p. 18.

a liberales como J. Rawls o R. Audi, que proclaman el deber cívico de no defender, o apoyar leyes políticas que no puedan fundamentarse en argumentos estrictamente seculares, Habermas cree necesario mostrar una mayor flexibilidad y permeabilidad en las cuestiones relativas a aspectos esenciales de una vida rota, truncada, fallida; es decir, en ámbitos donde el discurso religioso podría ser esencial para reconstruir una *justicia olvidada o dañada*. ¿Por qué entonces, preguntará Habermas, 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, en la voz de los sin voz, en la palabra que nombra lo fallido, lo roto, tan difícil de articular de otro modo? ¿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? Tal es la pregunta que Habermas formula.¹²¹

El único requisito del lenguaje de las instituciones es que ha de ser accesible para todos. Pero en los ámbitos informales, en los que la sociedad proporciona el horizonte y el marco para el debate, cabe dar paso a la *polifonía de las voces*. Mas no ocurre lo mismo en los procesos de elaboración, promulgación o justificación de las leyes, donde, insiste Habermas, ha de manejarse un *lenguaje público*, accesible para todos.¹²² Por ello, nuestro autor

121 "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 expresiones religiosas no traducidas no puede fundamentarse sólo con respecto a personas que ni están dispuestas ni son capaces de desdoblarse 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?" HABERMAS, J., "La voz pública de la religión. Respuesta a Paolo Flores d'Arcais", pp. 4-6, p. 6.

122 "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

quiere subrayar que un Estado democrático tendría que ser exigente, *cognitivamente*, y comprometerse abiertamente en la *búsqueda compartida de la verdad*. Y por ello mismo, siguiendo a Hegel, Habermas estrechará los vínculos entre los ámbitos religioso y racional, pues la historia de las religiones se comprende, hegelianamente hablando, dentro del despliegue de la historia de la razón. No obstante, a nuestro juicio, de mayor impacto es, si cabe, su tesis a propósito del potencial reparador de *sentido* que brinda la religión, y más en una sociedad en la que los mecanismos de integración sistémica —dinero y poder— colonizan a sus anchas un mundo de la vida cada vez más dañado:

“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 defiendo la tesis de Hegel, según la cual las grandes religiones pertenecen a la historia de la razón misma. El pensamiento postmetafísico 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

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 empeñan 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. *Idem*.

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?" 123

Porque de lo que Habermas parece querer dejar constancia es de que lo que está en juego en la cuestión religiosa no es sólo la *cohesión social*, sino la *justicia* misma, y que en el lenguaje religioso se hace presente la memoria, *la conciencia de lo que falta*, rescatando del olvido todo aquello que clama al cielo, que demanda ser reparado. En efecto, es su receptividad, en definitiva, para lo dañado, lo roto, y su virtualidad para *fomentar nuestra sensibilidad* ante aquello que, como la vida misma, escapa al racionalismo más estrecho (a saber, todo ese ámbito del dolor, de la contingencia, de la finitud, del sentido, de la justicia; todo aquello que Habermas llama lo fallido), lo que convierte a la religión en una de las voces ineludibles.

Motivado por ello, pero sin descuidar tampoco el aspecto *cognitivo*, Habermas quiere subrayar que de ningún modo resulta desdeñable, sino todo lo contrario, la aportación que el legado religioso pueda brindarnos para *ensanchar nuestro moderno y cartesiano concepto de razón*, ampliándolo, comunicativa e intersubjetivamente en la construcción de ese horizonte existencial y humano de búsqueda compartida del sentido y de la justicia.

123 HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, p. 14.