

# *Solidaridad, respeto y democracia A propósito de la cuestión religiosa en J. Habermas<sup>1</sup>*

JOSÉ MANUEL PANEA MÁRQUEZ  
*Universidad de Sevilla*

En resumidas cuentas, el pensamiento postmetafísico está dispuesto a aprender de la religión al tiempo que permanece estrictamente agnóstico en sus relaciones con ella<sup>2</sup>

Las tradiciones religiosas proporcionan hasta hoy la articulación de la conciencia de lo que falta<sup>3</sup>

Recientemente, Habermas ha hecho referencia a dos experiencias infantiles para dar cuenta del marco de sus investigaciones en el campo de lenguaje y de la filosofía moral: “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

1 Personalmente siento una gran estima y sincero afecto por el profesor José Rubio Carracedo. Cada vez que he coincidido con él en congresos o reuniones de trabajo, junto a mis compañeros de Málaga, José M<sup>a</sup> Rosales y Manuel Toscano, hemos compartido momentos inolvidables, de mutua colaboración y de grata compañía. En lo profesional, su ingente producción, es todo un ejemplo de fertilidad y excelencia investigadora. Su obra me ha acompañado todos estos años en muy diferentes cuestiones. Recuerdo gratamente, aún en los comienzos de mi carrera, la lectura y reseñas de sus obras para la revista *ER*. Y muy especialmente fueron sus comentarios a la obra de Habermas los que desbrozaron mi acceso al autor alemán. La claridad expositiva y el rigor en los análisis del profesor José Rubio Carracedo permiten al lector adentrarse en los bosques filosóficos más agrestes. Quiero aprovechar esta ocasión para rendirle homenaje, por su excelente trato personal, siempre tan cercano, y por su extraordinaria generosidad y esfuerzo, tanto en el plano institucional como en el estrictamente intelectual, que lo han convertido en uno de los más prestigiosos estudiosos en el campo de la filosofía moral y política española actual, e impulsores de la misma. En señal de gratitud, reconocimiento y afecto le dedico este trabajo.

2 Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006, 151.

3 *Ibid.*, 14.

era un colegial: que los otros no me entendían [a] y que reaccionaban ante ello con rechazo [b]<sup>4</sup>.

Estas experiencias, así como el hecho de tener que ser varias veces intervenido quirúrgicamente, le hicieron tomar conciencia del carácter *dependiente* de toda vida humana. Es la constatación de la vieja idea de Aristóteles del hombre como *zoon politikón*, de lo imposible de una vida humana sin el concurso de los otros<sup>5</sup>. También se le hizo evidente que construimos nuestra *identidad* siempre a partir de la atenta mirada del *otro*. Nuestra identidad está intersubjetivamente mediada. Las ideas de *respeto*, como del *intercambio simbólico* en la formación de la propia identidad, se convierten en pilares esenciales de su teoría<sup>6</sup>. El lenguaje no sólo nos permite representar la realidad y pensarla lógicamente, sino algo más decisivo aún: el lenguaje crea comunidad. Tiene una dimensión más comunicativa, si cabe, que cognitiva: dirige nuestra mirada hacia el mundo, en el que también están los otros como parte esencial. Y esta capacidad comunicativa del lenguaje no nos es dada de una vez por todas, sino que podemos enriquecerla, ensancharla<sup>7</sup>.

El lenguaje nos permite, además, de comunicarnos, revisar, someter a crítica nuestras propias ideas y las ajenas. Es lo que hacemos al poner en marcha “la coacción sin coacciones del mejor argumento”<sup>8</sup>. Por ello, si nos preguntamos qué hay detrás de esta “obsesión teórica” por la comunicación y el discurso, tal vez las experiencias biográficas antes referidas nos den la clave: poner freno a la exclusión, a la marginalización, y también a la arbitrariedad y al triunfo del más fuerte; dejar que sean la comunicación y el mejor argumento quienes medien en las relaciones intersubjetivas.

Pero hay otra experiencia biográfica decisiva: la barbarie del nazismo, en la Alemania culta de 1945, aquella ruptura civilizatoria que había perpetrado, con la ayuda de la técnica, el mayor genocidio de la Historia: el exterminio sistemático de seis millones de seres humanos sobrepasando el límite de lo imaginable<sup>9</sup>. En este contexto, de fracaso de la cultura y de violencia, había que repensar la Ilustración, reconstruir los sueños hecho añicos de una humanidad emancipada. Pensar la democracia es la respuesta de Habermas a tal fracaso: “Democracia era para mí la palabra mágica, no el liberalismo anglosajón”<sup>10</sup>. Analizar las condiciones bajo las que la violencia se ha dado, y cómo evitarla, para “que Auschwitz no se repita” según la reformulación del imperativo cate-

4 Habermas, *Entre naturalismo y religión*, 22-23.

5 *Ibid.*, 21.

6 *Ibid.*, 22-23.

7 *Ibid.*, 23.

8 *Ibid.*, 24.

9 *Ibid.*, 25-26.

10 *Ibid.*, 26.

górico que hizo Adorno<sup>11</sup>. La indignación se convierte en motor de la teoría<sup>12</sup>. Se hace patente, desde sus primeras indagaciones en el campo de la filosofía social y política, la necesidad de recomponer los lazos intersubjetivos, esa solidaridad orgánica sin la que no hay democracia posible. Por ello, la actual preocupación habermasiana por la religión se enmarca también en tal proyecto, extrayendo de ella toda su virtualidad democrática, todo su potencial comunicativo y de sentido, del que cabe un aprendizaje (que será recíproco), y el fortalecimiento de la cohesión social, basada en ideas y experiencias de respeto, solidaridad y justicia. Habermas, fiel a su trayectoria vital e intelectual, ha sabido reconocer la trascendencia individual y social de la religión. Sus tradiciones nos ofrecen un legado que no podemos despreciar ni cognitiva, ni comunicativamente. Por otra parte, si detrás de la experiencia religiosa siempre hay una *persona*, las religiones serán una excelente oportunidad para el *respeto mutuo*. Además, con frecuencia fomentan la sensibilidad para con los más débiles, los marginados y excluidos, siendo inestimables resortes de solidaridad y justicia. En tal sentido, fomentan valores y prácticas que dan consistencia a la vida en común y profundizan en la vida democrática, edificada sobre los pilares del pluralismo, el respeto al individuo, la solidaridad y la justicia. Las religiones juegan, así, un papel decisivo en los procesos de *inclusión del otro*, en el fortalecimiento de los vínculos democráticos. Habermas es bien consciente de que las identidades se construyen en la mediación intersubjetiva, y de que la cuestión del pluralismo religioso es vital para la democracia, máxime cuando el Estado democrático se nutre de una solidaridad que no puede imponerse jurídicamente<sup>13</sup>.

No extrañará, pues, que la problemática religiosa haya ganado intensidad en el último Habermas, aunque su preocupación no es nueva, como han mostrado José María Mardones<sup>14</sup> y Juan Antonio Estrada<sup>15</sup>. Tanto es así, que la propuesta

11 José Manuel Panea, *Querer la utopía. Razón y autoconservación en la Escuela de Frankfurt*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1996.

12 Habermas, *Entre naturalismo y religión*, 27.

13 *Ibid.*, 11.

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

15 Juan Antonio Estrada, *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*. Madrid: Trotta, 2004. Habermas suponía que en lo cognitivo, la religión pudiera ser superado por la filosofía (Estrada, *Por una ética sin teología*, 157-159), algo que ya no defiende. Cuando Habermas escribió *Pensamiento postmetafísico* (Madrid: Taurus, 1990) aún tenía esta confianza en la posibilidad de superar *cognitivamente* a la religión, aunque cercado de dudas: “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” (63).

habermasiana, su receptividad para el posible aporte cognitivo y motivacional de la religión, se ha hecho notar en su polémica con Paolo Flores d'Arcais<sup>16</sup>, puntualizando, con ironía, que “me he hecho mayor, pero no piadoso”<sup>17</sup>. En efecto, su preocupación por la religión no es el resultado de un “desvarío senil” (recordemos el precedente Schopenhauer *versus* Kant), sino que mantiene una coherencia con las cuestiones a las que ha sido sensible desde siempre: el respeto al otro, el pluralismo, la democracia, la justicia, la crítica a toda forma de violencia o de exclusión. En definitiva, pensar la religión forma parte de un mismo proyecto intelectual: pensar la modernidad, pensar la democracia. En este sentido, se precisa un comportamiento cívico que allane diferencias profundas en lo tocante a creencias religiosas y cosmovisiones del mundo, asumiendo cognitivamente el hecho del pluralismo, el papel de las ciencias en el saber institucionalizado, el primado del Estado laico, y la aspiración a una moral social universalista<sup>18</sup>.

Nuestra época está marcada por el conflicto entre dos hechos y puntos de vista al parecer irreconciliables: la expansión de las imágenes naturalistas del mundo, y la creciente influencia política de las ortodoxias religiosas<sup>19</sup>. El atentado del 11 de Septiembre intensifica el alcance político del problema religioso en nuestro tiempo. Además, el avance científico y técnico es imparable. Y la pregunta por la secularización exige hoy replantear la vieja cuestión fe-razón. Habermas advierte sobre los efectos desintegradores de la cohesión social si no se administra adecuadamente la relación entre las dos cosmovisiones, la religiosa y la cientifista-naturalista<sup>20</sup>. Se trata de evitar la polarización de un conflicto innecesario, insistiendo en la especificidad de ámbitos y lenguajes- el de la ciencia, orientado a la explicación del mundo; el de la religión, hacia la búsqueda de un sentido. Ciencia y religión tienen competencias bien distintas, sin que puedan sobrepasarse: “El *ethos* de la ciudadanía liberal exige de ambas partes el cercioramiento reflexivo de los límites tanto de la fe como del saber”<sup>21</sup>.

Habermas quiere evitar el enfrentamiento de ambas cosmovisiones, la científica y la religiosa, porque es la cohesión social la que peligra, y, con ella,

16 Paolo Flores d'Arcais, (2008), “Once tesis contra Habermas”, *Claves de Razón Práctica*, nº 179 (2008), 56-60; Jürgen Habermas, “La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d'Arcais”, *Claves de Razón Práctica*, nº 180 (2008), 4-6; Reyes Mate, “El debate Habermas/Flores d'Arcais”, *Claves de Razón Práctica*, nº 181 (2009), 26-33.

17 Habermas, “La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d'Arcais”, 4.

18 Habermas, *Entre naturalismo y religión*, 11.

19 *Ibid.*, 9.

20 Jürgen Habermas / Paolo Flores d'Arcais, “La religión en la esfera pública”, *Claves de Razón Práctica*, nº 190 (2009), 7-21.

21 Habermas, *Entre naturalismo y religión*, 10.

la democracia. Así pues, tratará de corregir un secularismo estrecho de miras, ciego a las aportaciones procedentes de la religión; pero también reclamará a la religión que asuma la autoridad cognitiva de la ciencia en las cuestiones que le competen<sup>22</sup>. Sin abandonar un punto de vista laico, pero sensible a las posibles aportaciones procedentes del ámbito religioso, pretende evitar tanto un naturalismo duro, propio del mundo anglosajón, como un laicismo belicoso, tal como el que protagoniza Flores d'Arcais en su polémica con él<sup>23</sup>. En efecto, subrayará, por ejemplo, la necesidad de que la mentalidad secular reconozca la esencial aportación cognitiva que ha realizado la religión en la cristalización de conceptos clave para la modernidad, como la realizada por la escolástica española en la génesis de la teoría de los derechos humanos<sup>24</sup>.

Pero, en el plano motivacional, insistirá en el hecho de que las religiones son bancos de sentido y solidaridad para el presente de nuestras sociedades, cada vez en mayor riesgo de desintegración, humanamente erosionadas por el atomismo que generan las actuales formas de vida: “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”.

De manera que religión, modernidad y democracia no sólo no se contraponen, sino que se retroalimentan, al orientarse hacia los que sufren, los que carecen de toda esperanza, con los marginados, los pobres, los olvidados del sistema. La sociedad no puede convertirse en el *modus vivendi* propio de una mera asociación de contratantes egoístas, sino que los vínculos intersubjetivos sustentados sobre la justicia material y la solidaridad son esenciales para la ciudadanía democrática. Y la religión tiene mucho que aportar como banco de sentido y solidaridad. Tal es el mensaje de Habermas. Ello supone, por supuesto, reconocer la importancia y verdad del pluralismo, sin el que no hay paz social posible<sup>25</sup>. Pero Habermas no parece conformarse con la mera neutralidad liberal, y quiere subrayar el importante caudal cognitivo y motivacional que cabe encontrar en la religión: no hay que tachar de irracional el contenido de la fe, sino simplemente admitir que se trata de un orden diferente de razones<sup>26</sup>,

22 Jürgen Habermas, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta, 2001, 187.

23 Habermas / Flores d'Arcais, “La religión en la esfera pública”.

24 Jürgen Habermas, “El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?”, *Dianoia*, vol. LIII, n° 60 (2008).

25 *Ibid.*, 10 y 11.

26 La posibilidad de un acercamiento de ambos ámbitos y de un aprendizaje recíproco, sobre la base de la racionalidad tanto de la fe como del saber, la expresa así: “En resumidas cuentas, el pensamiento postmetafísico está dispuesto a aprender de la religión al tiempo que

complementarias, con un ámbito de aplicación distinto, y que incorpora toda una inestimable reserva de sentido y solidaridad, máxime cuando la imprescindible solidaridad no puede imponerse coactivamente<sup>27</sup>.

Por otra parte, al creyente se le exige comprender que los ciudadanos comparten un espacio público plural, con lo que tendrán que limitar el alcance de sus pretensiones<sup>28</sup>. La idea de Habermas es que todos hemos de estar *abiertos*, dispuestos a un aprendizaje colectivo, en un camino de ida y vuelta. A fin de cuentas, sólo esa disponibilidad puede alimentar el respeto mutuo y poner freno a mentalidades fundamentalistas y desintegradoras de la comunidad democrática. Necesitamos un aprendizaje colectivo del respeto mutuo<sup>29</sup>. Sin dicho respeto no hay posibilidad ni de profundizar, ni de avanzar en la democracia. Y por ello, ni la conciencia secular común, ni la filosofía, pueden entrar a juzgar la razonabilidad de la fe. Así que, en la discusión de cuestiones públicas, los participantes laicos no deben rechazar a quienes hacen valer sus opiniones desde el lado de la fe. No se les puede negar el derecho a ser tomados en serio<sup>30</sup>. Se trata de la exigencia de respeto y de ser consecuentes con el pluralismo, en el contexto de un Estado democrático. Aunque reclamará para aquellos que detentan una fe que, en el discurso público informal, y hasta donde sea posible, hagan la debida traducción de sus creencias a un lenguaje públicamente accesible. Sólo en el plano *formal*, institucional, se rechazará este lenguaje religioso. Pero de antemano no se puede descartar ninguna voz; las comunidades de creyentes deben ser tomadas en serio y consideradas como comunidades de interpretación, que han de actuar en el interior del marco constitucional<sup>31</sup>. En el plano de la comunicación *informal*, los miembros que integran una comunidad religiosa son ciudadanos, y como tales tienen todo el derecho a expresarse y discutir, apoyándose en sus creencias, traducidas a un lenguaje público; y donde la traducción no sea posible, podrán servirse de su propio lenguaje, siempre que las ideas propuestas a la discusión se sustenten en *razones*, y no en la autoridad del dogma<sup>32</sup>. La *discusión pública* está, pues, abierta a todo tipo de razones,

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.” (Habermas, *Entre naturalismo y religión*, 151).

27 Ibid; cf. también Habermas, *Israel o Atenas*.

28 Jürgen Habermas, “La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d’Arcais”, *Claves de Razón Práctica*, nº 180 (2008), 4-6, 4.

29 Habermas, *Entre naturalismo y religión*, 11, 12.

30 Ibid., 12.

31 Ibid.

32 “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

laicas o religiosas, por problemático que pueda resultar<sup>33</sup>, con la condición de que realmente sean *razones*, pero, a pesar de lo informal de los debates, éstos no dejan de tener una crucial trascendencia, sobre todo cuando lo que se somete a discusión son *políticas coercitivas* para la totalidad de la ciudadanía, como muy bien ha advertido Cristina Lafont. En efecto, según Lafont, Habermas, si bien pretende ir más allá de las restricciones de Rawls en lo que respecta a la exclusión del lenguaje religioso en los debates públicos, deja sin resolver ciertas cuestiones, como la de las políticas coercitivas apoyadas en creencias religiosas. La propuesta de Habermas, apunta, resulta imprecisa, ambigua para aplicarla a dicha problemática, de especial relevancia práctica y política, por lo que precisa ajustes. Y ello, a pesar de que en el plano *formal*, Habermas haya insistido, oportunamente, en el carácter estrictamente laico del ejercicio del poder político, en su vertiente ejecutiva, legislativa y judicial. Por ello nos recuerda que las leyes y decisiones judiciales sí han de adoptar estrictamente un lenguaje público accesible a todos los ciudadanos por igual, con exclusión del lenguaje religioso<sup>34</sup>.

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, estos no tienen derecho a rehusar de antemano todo contenido racional a las contribuciones formuladas en un lenguaje religioso.” (*Ibid.*, 12).

33 Para E. Beltrán el esfuerzo que Habermas reclamaría a los ciudadanos laicos para abrirse a las razones de los ciudadanos religiosos los arrastraría a una suerte de “deshonestidad cognitiva” (E. Beltrán, “Sobre dioses, derechos y leyes: la igualdad en el uso público de la razón”, *Revista internacional de filosofía política*, nº 32 (2008), 47-62, 57), por lo que se inclina por la propuesta más modesta, pero no exenta de problemas, de J. Rawls. Por nuestra parte, sin desmerecer el interés de su trabajo, no compartimos esta objeción, pues en modo alguno se trataría de aceptar en los debates públicos argumentos -traducidos con más o menos éxito a razones públicas- que pudieran entrar en conflicto con la ciencia.

34 Habermas, *Entre naturalismo y religión*, 13; Cristina Lafont, “Religion and the Public Sphere: What are the Deliberative Obligations of Democratic Citizenship?”, [versión revisada del texto publicado en *Philosophy & Social Criticism* 35/1-3 (2009), 127-150, que aparecerá en el volumen colectivo: *Habermas and Religion*, Polity Press, 2011]. Frente a Rawls, que excluye el lenguaje religioso de todo debate público, y frente a Habermas, que lo admite en los debates *informales*, reclamando su traducción a un lenguaje público hasta donde sea posible, Cristina Lafont nos advierte que el asunto no es tan sencillo. Efectivamente, todo se complica cuando los ciudadanos religiosos pretenden imponer sus ideas concernientes a *políticas coactivas* que han de tener validez para *todos*. Entonces, según Lafont, no vale con poder expresarse en un debate público *informal* (no institucional) con arreglo a las propias creencias. En primera instancia,

Habermas subraya la importante influencia de la religión en la filosofía actual desde Hegel<sup>35</sup>, y destaca su utilidad dentro de la sociedad actual. Dinero y poder son los dos mecanismos de integración sistémica que están colonizando el mundo de la vida, lingüísticamente mediado; son mecanismos con los que el sistema pretende mantener unidos a los individuos en la sociedad como sistema de cooperación mutua. Pero tal sistema presenta déficits de justicia y solidaridad. En este contexto deficitario, la religión, como dice el teólogo y amigo personal de Habermas, J. B. Metz, brinda un enorme potencial de razón anamnética para dar voz a los olvidados, a los marginados, a los excluidos del sistema<sup>36</sup>. Por ello, las religiones constituyen para Habermas una fundamental reserva de sentido y solidaridad. Podemos aprender mucho

los ciudadanos pueden apelar a sus creencias religiosas; pero, en el caso de que sus posturas tengan que enfrentarse a *objeciones*, Lafont propone el criterio ético restrictivo de *mutual accountability*: *los ciudadanos religiosos tendrían que poder demostrar la consistencia de su fe con los principios constitucionales de libertad e igualdad para todos*. Además, las *objeciones* que recibieran a su propuesta no podrían ser contestadas en un lenguaje religioso, pues esto implicaría caer en un círculo vicioso, en el que la respuesta presupone de nuevo *creencias religiosas* que no tienen por qué ser compartidas al hacer *política*; máxime, al pretender debatir y exigir *políticas coactivas*, y no ya para los miembros de *un determinado credo*, sino para *todos* los ciudadanos. Por consiguiente, parece razonable exigir a los ciudadanos religiosos que contesten a las *objeciones* en términos de *razón pública*. Por nuestra parte, la propuesta de Lafont nos parece justa y equilibrada, al salvaguardar los derechos *religiosos* siempre y cuando no se ponga en peligro los *derechos constitucionales*. En nuestra opinión es una propuesta que debería ser bien recibida por todos, creyentes de cualquier confesión, y no creyentes, pues los ciudadanos religiosos que profesen una *fe razonable* no deberían tener dificultades en admitir la *consistencia constitucional* de su fe y de su propuesta, defendible *también* desde un *uso público de la razón*. Y, a la inversa, los ciudadanos laicos no tendrían nada que temer de razones religiosas que han pasado la prueba de su *constitucionalidad y pública razonabilidad*.

35 “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, “El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad”, 18).

36 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 opresión. Habermas discute a Metz que esa razón anamnética alcance su cumplimiento en el espíritu de Israel, materializándose más bien en la moral universalista, en el espíritu filosófico de la Ilustración política. Reyes Mate ha cuestionado el intento habermasiano de vincular la razón anamnética a la razón comunicativa (Reyes Mate, “El debate Habermas/Flores d’Arcais”, 26-33).

del anhelo de justicia presente en la religión, y esto no puede pasarse por alto. Recordemos sus palabras ya citadas:

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<sup>37</sup>.

De manera que no es la mera cohesión social lo que preocupa a Habermas, sino la *justicia*. Y en el lenguaje religioso sigue presente la memoria, la articulación de lo que falta, en el intento de rescatar del olvido y del abandono aquello que clama al cielo<sup>38</sup>. Es esta sensibilidad para lo fallido, presente en la religión, lo que refuerza su papel *democrático* en el espacio público, y en el proceso de *aprendizaje mutuo*, permitiendo reforzar los vínculos personales, basados en el respeto y la solidaridad, y haciendo frente a los mecanismos desintegradores que dinero y poder generan en las actuales formas de vida, marcadas por una desolidarización creciente:

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* político, sino, además, la configuración política de una sociedad global multicultural en pleno surgimiento.<sup>39</sup>

La modernización de la fe se impone como exigencia 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<sup>40</sup>. Pero Habermas, sin ambages, nos recuerda el papel del cristianismo en la construcción del moderno universalismo igualitario<sup>41</sup>, a la vez que subraya que las religiones

37 Habermas, *Entre naturalismo y religión*, 14.

38 “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.” (Habermas, *Israel o Atenas*, 64-65).

39 J. Habermas, M. Reider, J. Schmidt, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*. Barcelona: Paidós, 2009, 218, 219.

40 *Ibid.*, 186.

41 “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?”

tienen como reto asumir con normalidad el pluralismo y el cientifismo<sup>42</sup>, y renunciar a la *violencia* para imponer sus verdades, “aprender a contemplar con los ojos de los otros”, asumir “la racionalidad de *las reasonable comprehensive doctrines*” (Rawls), o, en palabras de Habermas, realizar la “modernización de la fe” como presupuesto cognitivo imprescindible para la implantación de la tolerancia religiosa y el establecimiento de un poder estatal neutral<sup>43</sup>. Habermas es muy consciente de que en nuestro mundo secularizado, pero azotado también por los fanatismos religiosos, además de los vaivenes de los mercados, la única esperanza racional puede provenir de un espacio moral común<sup>44</sup>. Y en nuestra sociedad mundial desgarrada por la violencia y por las desigualdades, el *universalismo igualitario* es el único punto de apoyo posible para la crítica. Lo político tiene que poner freno a lo económico, cuyo predominio se ha hecho global, a la vez que ciego y salvaje<sup>45</sup>. Desde luego necesitaremos una

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, *Israel o Atenas*, 183-184).

42 “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 semicientificado” (*Ibid.*, 187).

43 *Ibid.*, 187-188.

44 J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, 2000, 184.

45 Habermas, *Israel o Atenas*, 190.

interpretación descentrada de los derechos humanos, interpretación que, por tanto, no venga interesadamente impuesta por Occidente<sup>46</sup>. Nuestra herencia judeo-helena-cristiana puede ayudar en tales propósitos, pues ha creado la cultura necesaria para generar la autorreflexión y toma de distancia respecto de las propias tradiciones que hoy son tan necesarias<sup>47</sup>. Hoy más que nunca precisamos un diálogo intercultural fructífero<sup>48</sup>.

Habermas rema en la dirección de un civilización universal, cuyo centro de gravedad sea un *universalismo moral*, capaz de sobrevolar los particulares horizontes de vida. Pero el peligro puede venir por la regresión hacia un nuevo paganismo<sup>49</sup>, cuyo núcleo no es sino un cientifismo duro, que para Habermas no pasa de ser mera *Weltanschauung* ideológica<sup>50</sup>. Este paganismo adolece de una estrechez de visión tal que Habermas quiere prevenirlo al anclar el universalismo moral en todo el legado de la tradición judeo-helena-cristiana. Y aunque en el plano de la *fundamentación* de este universalismo moral Habermas haga profesión de un ateísmo metodológico<sup>51</sup>, en el plano *conceptual* reconoce que ideas como libertad, igualdad, solidaridad, universalismo igualitario, justicia, tienen un claro origen judeo-cristiano, pues se levantan sobre la “hermandad universal”. Negar, pues, tal herencia es, según sus propias palabras, mera “palabrería postmoderna”<sup>52</sup>. La aportación cognitiva de la religión queda así puesta de manifiesto. Pero a su vez las religiones son bancos de sentido, y una fuente irrenunciable de solidaridad<sup>53</sup>. Éste es el aspecto motivacional que la religión aporta y que Habermas también subraya. Y cita el “grito por la justicia” que cabe encontrar en la filosofía y teología de la liberación, con nombres tan relevantes como G. Gutiérrez, L. Boff y E. Dussel<sup>54</sup>, o la búsqueda de una Iglesia policéntrica (J. B. Metz), o el proyecto de una ética mundial (H. Küng), como nuevos desafíos.

Por todo ello, una de las cuestiones que más preocupa a Habermas es si el Estado liberal puede garantizar, por sí mismo, las fuentes de las que se nutre, y si puede dar cuenta de sí mismo sin contar con las tradiciones religiosas que lo justifican<sup>55</sup>. Como hemos apuntado, Habermas propone un desdoble del

46 Ibid., 190-191.

47 Ibid., 191.

48 Ibid., 192.

49 Ibid., 197.

50 Habermas/Flores d'Arcais, La religión en la esfera pública, 10.

51 Habermas, *Israel o Atenas*, 198.

52 Ibid., 183, 184.

53 Ibid., 200, 201.

54 Ibid., 204-206.

55 Esta es la temática que J. Habermas y J. Ratzinger debatieron en su encuentro celebrado en el 2004 (J. Habermas/ J. Ratzinger, *Dialéctica de la secularización*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2006). La intervención de Habermas puede leerse también en *Entre naturalismo y religión*, 107-119.

problema en su dimensión cognitiva –la cuestión del fundamento del Estado-, y *motivacional*, que remite a la *solidaridad* como integrante esencial del vínculo democrático. Vivimos en un tiempo postmetafísico, de secularización, pero el Estado democrático no puede ser un mero *modus vivendi*, pues los ordenamientos liberales dependen de la solidaridad de sus ciudadanos, cuyas fuentes podrían agotarse completamente como consecuencia de una secularización “descarrilada”. La importancia de la religión para el fortalecimiento de los vínculos solidarios, de los que se nutre el Estado democrático parece, pues, evidente. Lo religioso y lo laico no pueden, pues, limitarse a una mera coexistencia pacífica, sino que han de avanzar en el respeto y aprendizaje mutuos, donde cientifismo y religión han de reflexionar, en primer lugar, sobre sus propios límites<sup>56</sup>. Porque si para legitimar el Estado liberal y democrático no se precisa apelar a tradiciones metafísicas y religiosas, “subsiste una duda en lo que atañe al aspecto motivacional”<sup>57</sup>. En efecto, los ciudadanos no son meros sujetos de derechos que han de mantener su conducta dentro de ciertos límites legales, sino que han de ser *ciudadanos activos*, comprometidos con la democracia, lo cual reclama *virtudes políticas*<sup>58</sup>, que resistan al poder desintegrador del privatismo y despolitización de los ciudadanos ante la incesante presión de los mercados<sup>59</sup>. Contra un enfoque laicista, Habermas propone un *respeto activo* a las religiones, convencido de que ofrecen un valioso material (reflexiones sobre la vida buena), tanto cognitivo como motivacional (de sentido), que no debemos menospreciar *a priori*, máxime en tiempos de sequía axiológica como los nuestros, en los que los mercados y los valores económicos parecen estar arrasándolo todo. La filosofía ha de estar *abierta* a tales contenidos, aunque siempre desde la conciencia de la falibilidad y del no dogmatismo<sup>60</sup>.

56 Habermas, *Entre naturalismo y religión*, 108; Habermas/Flores d’Arcais, “La religión en la esfera pública”.

57 *Ibid.*, 110.

58 *Ibid.*, 110-111.

59 *Ibid.*, 113.

60 “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

Pero queremos insistir en la preocupación habermasiana de que una administración cada vez más despersonalizada, y unos mercados cada vez más presentes en todos los ámbitos de la vida, están erosionando seriamente la solidaridad entre los ciudadanos. Por ello, toda fuente cultural debe ser tratada con sumo cuidado<sup>61</sup>. Así pues, insistirá en la importancia del respeto mutuo, de la mutua aceptación y reconocimiento; pero también en la disponibilidad hacia el aprendizaje recíproco<sup>62</sup>. No hay más que recordar, como ejemplos de esta relación fructífera, a Martin Luther King y al movimiento de los derechos civiles en los Estados Unidos en favor de las minorías y de los marginados<sup>63</sup>. Por todo ello es necesario que dentro del esquema liberal, los ciudadanos alcancen un equilibrio entre las convicciones seculares y religiosas, una suerte de *equilibrio teo-ético*<sup>64</sup>, pues la fe no es para el creyente meramente una doctrina, sino un modo de estar en la vida. Las razones inspiradas en su fe sirven plenamente en los debates públicos informales, a condición de que, como dijimos, hagan el esfuerzo de considerar *reflexivamente* sus convicciones y de traducirlas a un lenguaje accesible a todos, hasta donde les sea posible<sup>65</sup>, ampliando así el enfoque más restrictivo de Rawls. Habermas quiere evitar a toda costa la aplicación de un esquema de pensamiento unilateral, simplificador, propio, de un laicismo estrecho de miras, incapaz de apreciar el potencial cognitivo y motivacional interno a la religión:

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<sup>66</sup>.

Potencial que hay que aprovechar, insistamos en ello, para ver en la Justicia el *telos* de la filosofía política habermasiana de la religión, habida cuenta de lo expansivo de los mercados y su dinámica demoledora de los lazos solidarios:

asimetría de pretensiones epistémicas cabe fundamentar una disposición al aprendizaje de la filosofía ante la religión, y no por razones funcionales, sino –recordando sus exitosos procesos ‘hegelianos’ de aprendizaje-por razones de contenido.” (*Ibid.*, 116).

61 *Ibid.* 116-117.

62 *Ibid.*, 116-118 y 121-155.

63 *Ibid.*, 131-132.

64 *Ibid.*, 134.

65 *Ibid.*, 136-137, 140-141, 145.

66 *Ibid.* 138-139.

El lenguaje del mercado penetra hoy en todos los poros y comprime todas las relaciones interpersonales en el esquema de orientación autorreferente a las preferencias propias de cada uno. Sin embargo, el vínculo social, fruto del reconocimiento mutuo, no aparece en los conceptos de contrato, elección racional y máximo beneficio.

Tales son, pues, la realidad y las razones que nos obligan a superar un enfoque secularista estrecho<sup>67</sup>. Y así, al igual que condena la *imposición* de una determinada creencia a minorías no creyentes, o de otras creencias<sup>68</sup>, insistirá en que la democracia exige una esfera pública polifónica, como ingrediente de la *justicia*, a la vez que insistirá en el potencial de inspiración y de generación de vínculos solidarios que hay en el discurso religioso. Habermas sabe que en todo este proceso de apertura y respeto a lo religioso está en juego el respeto al otro. Pero también, que este respeto es fundamental para la articulación de un mundo plural, cuyo centro de gravedad sea *un* concepto compartido de justicia, y en el que sean efectivos los lazos de solidaridad social, alentados por una actitud autorreflexiva y abierta al aprendizaje mutuo entre los ciudadanos. Sólo así será posible el diálogo intercultural entre los integrantes de la comunidad, y el fortalecimiento de los vínculos solidarios como vías inexcusables para la profundización democrática y la justicia. Y sólo así se creará el marco legal y moral necesario para que cada cual, libremente, pueda ejercer su personal derecho a buscar y desarrollar, por sí mismo, *su* propio concepto de qué sea una vida buena, y pueda, de este modo, vivir con arreglo a él, pues se trata, a fin de cuentas, de que todos podamos vivir sin obstáculos impuestos, y sin imponerlos tampoco a nadie, nuestra propia vida.

67 Ibid., 147-148.

68 Ibid., 142.