

LA RELIGIÓN, ENTRE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO
Reflexiones en torno a la Filosofía de la Religión de J. Habermas

José María Carabante Muntada

Facultad de Derecho.

U. Complutense de Madrid

La dialéctica público-privado vertebró la historia de las ideas políticas hasta tal punto de poder explicar la Filosofía social en función de ella. En la actualidad, la confrontación – y, en la mayoría de las ocasiones, la dura confrontación- entre las ideologías y las teorías políticas responde a la posición que en ellas ocupa respectivamente lo público y lo privado. La obra de J. Habermas puede entenderse, y así lo hace él mismo, como una permanente reflexión en torno a estos temas¹, siendo sin lugar a dudas uno de los pensadores que con más énfasis y empeño ha estudiado estos principios de organización social, sobre todo en la dinámica histórica en la que se presentan. Su primer trabajo importante, con el que superó las pruebas de habilitación en la universidad alemana, se encuentra dedicado a estudiar y analizar los cambios estructurales que provocaron el nacimiento y la posterior transformación de la opinión pública burguesa².

Nos referíamos en términos dialécticos a la relación entre los ámbitos públicos y los privados y ciertamente esto se observa en una primera y superficial aproximación histórica. Las teorías liberales burguesas acentuaron el movimiento de privatización, provocando la inversión de la valoración colectiva al entrar en la Modernidad. Es, simplemente, el declive del hombre público del que habló con bastante agudeza Sennett³. A partir de ese momento la dialéctica público-privado se ve perturbada por la aparición de un espacio en el que se entrecruzan, en una especie de síntesis confusa: lo social⁴.

¹ J. Habermas, *Entre naturalismo y religión* (Barcelona, Paidós, 2006), p. 20. Así lo confiesa él mismo, en A. p. 20.

² Nos referimos a *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública* (México, Editorial G. Pili, 2002).

³ R. Sennett, *El declive del hombre público* (Barcelona, Crítica, 2002).

⁴ La esfera social, para H. Arendt, no es ni un espacio estrictamente público ni privado, Cfr. H. Arendt, *La condición humana* (Barcelona, Paidós, 2001), p. 41. Lo mismo en J. Habermas, *Historia y crítica...*, ed. Cit., p. 57.

Lo cierto, sin embargo, es que desde comienzos del siglo XX se ha generalizado un interés desmedido por lo público y por la delimitación del espacio privado. Tal vez una explicación adecuada sea concebir este nuevo interés como una consecuencia de la reivindicación de la política en respuesta a la interpretación científicista del mundo. En efecto, la reivindicación de espacios públicos participativos, como una constante de la Filosofía práctica del último tercio del siglo XX, se ha empeñado en profundizar sobre los fundamentos teóricos de la democracia, toda vez que los ciudadanos han cambiado la apatía liberal por la intervención en los núcleos decisorios del poder.

En la actualidad, lo público y lo privado tienen un nuevo campo de batalla: las creencias religiosas. Hasta hace un par de años, Habermas no había respondido explícitamente a la pregunta por el papel de las religiones en la esfera pública, aunque de manera implícita cabía concluir un cierto distanciamiento⁵. En relación con la desobediencia civil Habermas suscribió, aunque de pasada, los planteamientos propuestos por el liberalismo: la neutralidad frente a las convicciones, neutralidad que, en última instancia, no era más que indiferencia⁶. Una postura que, a raíz de una seria profundización en una conferencia con el entonces Card. Joseph Ratzinger, ha cambiado para admitir, finalmente, una influencia positiva de las creencias en el ámbito público.

Para conceptualizar esta nueva visión de Habermas conviene rastrear primeramente cuál es el modelo teórico de espacio público que sustenta (a). Como veremos este se construye en abierta oposición al liberalismo y al republicanismo, como superación de ambos. A continuación veremos las consecuencias de la excesiva formalización del espacio público (b), para después entrar brevemente a examinar el papel de la religión en la obra de Habermas (c). Por último, compararemos la postura de Habermas con el laicismo militante de Rorty (d).

(a) La concepción espacial interna en tres modelos normativos de democracia

Haciendo referencia a los modelos teórico-analíticos propuestos por Habermas distinguiremos las tesis liberales de las republicano-comunitaristas, para abordar la perspectiva ofrecida por la democracia deliberativa que el primero propone.

⁵ Para tener una amplia visión de la Filosofía de la Religión de Habermas, cfr. J. M. Mardones, El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión (Barcelona, Anthropos, 1998).

⁶ Cfr. J. Habermas, Ensayos políticos (Barcelona, Península, 1997), especialmente, p. 71-90. Y nuestro ensayo en J. M. Carabante, "La desobediencia civil en la tradición frankfurtiana", recogido en AA.VV, Libertad y seguridad. La fragilidad de los derechos (Málaga, Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Política, 2006), p. 207-226.

a) Modelo liberal.

De entrada, el Estado liberal representa un estrechamiento espacial de los ámbitos de participación política, cuando no los excluye. La sociedad civil pierde su propia virtualidad en favor del mercado, provocando con ello una reducción economicista de lo político-social⁷.

Desde el punto de vista del espacio público, el poder se impone verticalmente. Además se ejerce de manera administrativa, con una expresa y decidida decantación tecnocrática, y se cierran los cauces a través de los que es posible la influencia de las cosmovisiones de los ciudadanos. Precisamente por ello la característica principal es la neutralidad de la esfera pública, mientras que surge, con el repliegue deliberado de la familia y los individuos a la vida de hogar, el espacio íntimo⁸.

La indiferencia ética o neutralidad configura un espacio público homogéneo –aun a costa de una excesiva juridificación-, pero no ocurre lo mismo en los reservados espacios íntimos en los que esencialmente se expresa el libre arbitrio y, por tanto, se perfilan como singularmente distintos y heterogéneos.

Perdidos entre Estado, Mercado y Hogar los individuos quedan totalmente separados de los centros de poder, pero no como consecuencia de una dominación consciente. Lo más trágico del modelo liberal es, precisamente, que consagra una forma de entender la política superficial: como un juego de recompensas económicas y de intereses privados en consonancia con los cuales se legitima el poder. Obviamente, esta concepción no puede tener en cuenta la dimensión pública de la fe, por lo que los creyentes no pueden aparecer como tales sino en calidad de ciudadanos⁹.

En relación con la neutralidad del estado se ha planteado uno de los debates más interesantes de la Filosofía Política contemporánea: liberales versus comunitaristas¹⁰. Estos últimos denuncian que el modelo liberal parte de una no confesada concepción antropológica individualista¹¹. Agudamente, S. Benhabib cree que su neutralidad queda

⁷ Cfr. J. Habermas, *La inclusión del otro* (Barcelona, Paidós, 1999), p. 240.

⁸ Cfr., J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (Buenos Aires, Amorrortu editores, 1973).

⁹ ¿Hasta qué punto es coherente esta distinción entre creyente y ciudadano? En realidad, las creencias tienen relevancia pública, desde el momento en que se reconocen espacios para su práctica. Únicamente desde este punto de vista es posible comprender la verdadera función de la objeción de conciencia.

¹⁰ Habermas lo hace en la o. c., *La inclusión del otro*, pág. 238 y ss. Un libro interesante es S. Mulhall y A. Swswift, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas* (Madrid, Temas de Hoy, 1996).

¹¹ Cfr. S. Mulhall y A. Smith, o. c., p. 43.

desvirtuada inicialmente puesto que aceptan como dato de partida que los participantes conocen lo que es público o privado, cuando en realidad la dinámica histórica demuestra que estas categorías aparecen en continua redefinición¹². Desde un punto de vista más filosófico, es imposible negar la importancia que en el desarrollo individual tiene la experiencia del prójimo¹³.

b) Modelo republicano.

Es cierto que el republicanismo representa la otra cara de la moneda, ofreciendo una explicación más amplia, “una forma de reflexión en un entramado de vida ético”¹⁴. Desde este punto de vista, la esfera pública no constituye un campo de enfrentamiento entre intereses diversos, sino más bien el ámbito de exposición de la *areté*, de la misma forma que la política debería preocuparse de la mejora moral de sus miembros. Además se reivindica la participación política; la intención del republicanismo consiste en revitalizar y democratizar la sociedad civil.

¿No es ciertamente peligrosa esta concepción ética de la política? ¿No afecta al pluralismo axiológico de las sociedades actuales? No lo es si se entiende que más que buscar la encarnación de una cosmovisión determinada, el republicanismo establece un límite poderoso al ejercicio del poder: la deliberación democrática¹⁵. Es decir, en este modelo predomina la horizontalidad. La sociedad politizada se enfrenta, pues, al poder estatal, burocrático y centralizado.

Republicanismo y comunitarismo coinciden. Frente al individualismo liberal, los pensadores comunitaristas consideran fundamental el contacto con los semejantes para la conformación de la personalidad de los sujetos. Mantiene una visión narrativa de la naturaleza humana, de tal forma que lo que el hombre piensa, quiere y siente se encuentra conformado por una multiplicidad de factores culturales, religiosos, familiares, etc. Esta claro que en una sociedad republicana o comunitarista los lazos que puede proporcionar la religión poseen una gran importancia, aunque sea simplemente a nivel identitario.

En resumen, e incidiendo en la concepción interna de los espacios en estos dos modelos, podemos concluir que mientras que en el republicanismo se consuma cierta fusión entre

¹² Cfr. S. Benhabib, en C. Calhoun (ed.), *Habermas in the Public Sphere* (Cambridge, MIT Press, 1992), p. 83.

¹³ Así lo entiende J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, o. c., p. 22.

¹⁴ Cfr. J. Habermas, *La inclusión del otro*, cit., p. 231.

¹⁵ *Ibidem.*, p. 237.

sociedad y Estado –una politización o socialización del poder abstracto-, en el liberalismo, por el contrario, se polarizan demasiado estos dos espacios, hasta el punto de que la política aparece como una instancia de mediación entre los intereses privados de los individuos y la satisfacción administrativa de sus necesidades.

Uno y otro modelo presentan deficiencias serias para Habermas. La principal oposición de Habermas al liberalismo pasa por demostrar la insuficiencia antropológica en la que se sustenta y el carácter ciertamente parcial de la razón instrumental que se encuentra en su raíz. En su temprana obra *Ciencia y técnica como ideología* Habermas enlazó el enjuiciamiento de las sociedades liberales con la crítica al planteamiento kantiano de la autonomía¹⁶. De hecho, toda su labor intelectual se ha dedicado a superar el solipsismo en el que termina la ética kantiana a través del giro intersubjetivo representado por la acción comunicativa¹⁷.

De la misma manera, el republicanismo incurre en algunos errores conceptuales que Habermas ha destacado en su lectura de la obra de H. Arendt. Eludiendo entrar en los paralelismos que la acción comunicativa tiene con la concepción política de la pensadora judeo-alemana, en esta última Habermas ha detectado un cercenamiento antropológico¹⁸: en efecto, Arendt se mantiene extraña a la sociología y atada a la categoría aristotélica de la acción, lo que le impide tener en cuenta algunos de los logros de la Modernidad.

Demasiado idealista le resulta a Habermas el planteamiento político del republicanismo, sobre todo por su insistencia en la homogeneidad moral o ética, en función de la cual se prescinde la resolución de uno de los problemas más apremiantes por afectar a la convivencia democrática de las sociedades actuales: el hecho del pluralismo. A ello se refiere con su acusación de estrechamiento ético al que son sometidos los discursos políticos¹⁹.

c) La solución de Habermas: El modelo discursivo.

¿Cómo puede conciliarse la convivencia pacífica con el hecho del pluralismo sin caer en una visión individualista del ser humano? En un primer momento, basándose en sus

¹⁶ Cfr. J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología* (Madrid, Tecnos, 1984), p. 23 y ss. Además, puede verse

¹⁷ Una crítica similar, pero con consecuencias distintas, es la que realiza A. MacIntyre en *Tras la virtud* (Barcelona, Crítica, 2001), p. 86, cuando se refiere al cambio entre hombre e individuo.

¹⁸ Un análisis de esta problemática lo he desarrollado en J. M. Carabante “Reivindicación de la Política”, *Sociología y Utopía. Revista de Ciencias Sociales*, nº 28. Noviembre 2006, p. 37-52.,

¹⁹ Cfr. J. Habermas, *La inclusión del otro*, cit., p. 238.

estudios sobre la teoría de la acción, Habermas admite la expresión estratégico-instrumental del poder que iría de esta forma unida a la posibilidad también de un acuerdo deliberativo-comunicativo sobre cuestiones más relevantes.

En un momento posterior de su producción, y es la parte que más nos interesa para nuestra comunicación, el planteamiento habermasiano incide en la diferenciación ético-política de los espacios humanos²⁰, tal y como, por ejemplo, hacen Rawls y otros pensadores afines al liberalismo político. Para Habermas lo ético define bienes a perseguir individualmente y, en consonancia con su experiencia biográfica, los sujetos los determinan. Por otro lado, en la esfera pública lo que se plantean son cuestiones morales o de justicia que hagan posible la convivencia sin tener en cuenta las concepciones de bien. Para Habermas, el acuerdo o entendimiento comunicativo es posible en referencia a las normas básicas de justicia “en las condiciones de pluralismo social y cultural, tras los objetivos políticamente relevantes se encuentran a menudo intereses y orientaciones valorativas que en ningún modo son elementos constitutivos de la identidad de la comunidad en su conjunto, esto es, del conjunto de una forma de vida compartida intersubjetivamente”²¹.

En los casos que exceden el marco de la justicia a lo único que se puede llegar es al compromiso, pero por sí mismo las cosmovisiones no universalizables no pueden generar normas. En el caso del compromiso no tiene por qué excluirse a priori el recurso a la acción estratégica²², sin que ello suponga la elusión de las prácticas deliberativas.

En este sentido, la reafirmación de la política deliberativa más que a la reestructuración de espacios preexistentes apunta a una institucionalización de los discursos. Institucionalización que resulta en los escritos habermasianos equivalente de “formalización procedimental de los mismos”²³, como veremos. El Estado de derecho tiene que contar con mecanismos que al tiempo que hacen posible la fundamentación moral de las normas, puedan facilitar el acuerdo y los compromisos en función de las estrategias, respetando unas normas de juego mínimas²⁴.

(b) Los problemas derivados de una excesiva formalización del espacio público

Pero el modelo de Habermas también presenta algunas debilidades. En primer lugar, se produce una indistinción de lo público y lo privado. Pero ¿quién tiene que definirlos?

²⁰ Se encuentran explicados estos términos en J. Habermas, *El fin de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* (Barcelona, Paidós, 2002), p. 13 y p. 59.

²¹ J. Habermas, *La inclusión del otro*, cit. p. 238.

²² *Ibidem.*, p. 239.

²³ *Ibidem.*, p. 239.

²⁴ *Ibidem.*, p. 238-239.

No resultaría adecuado, ni coherente, eludir esta cuestión. Como ha señalado acertadamente Benhabib, no puede imponerse una solución externa a los propios discursos porque ello constituiría una restricción temática de los mismos y, sobre todo, una oportunidad para el ejercicio de una dominación silenciosa. Entre otras cosas se hubiera impedido, por ejemplo, la emancipación de la mujer y la crítica feminista ya que el sometimiento de la mujer al varón era un asunto fundamentalmente íntimo. Como precaución, Benhabib propone una renegociación permanente de los espacios²⁵.

La democracia deliberativa pretende abstraer la consideración de intereses concretos, pero también las formas concretas de eticidad. Frente al republicanismo, se configura un espacio público no dependiente de una formación de la voluntad social, sino que se asegura la deliberación a través de la institucionalización de los discursos. Por decirlo así, duplica los espacios deliberativos porque junto a los formales estatalizados admite la influencia de las esferas sociales organizada de manera informal. Estos últimos son particularmente importantes porque aseguran la integración social a través del medio “solidaridad” y porque, como afirma Habermas, “el estado de una democracia se deja auscultar a través del recurso en el latido de su esfera pública”²⁶. Por eso, en sus análisis sobre el proyecto europeo, Habermas considera que uno de sus puntos deficientes, hasta el punto que puede determinar su disolución, es la inexistencia de una esfera pública europea, de una sociedad europea, distinta la ciudadanía institucional, en la que se lleve a cabo la formación de una voluntad común²⁷. Sin embargo, al tiempo que hay que destacar su importancia, son demasiado permeables a la manipulación.

Como es evidente, la teoría deliberativa impide abandonar la democracia al juego de intereses privados, tal y como propone el liberalismo, construido sobre las individualidades despolitizadas, de forma que “más allá de la acción de votar no puede darse ninguna decisión colectiva plenamente consciente”²⁸. Habermas considera necesario ampliar esta visión individualista teniendo en cuenta la relevancia social de las acciones, sopesando los diferentes argumentos gracias a los discursos. En su conocida terminología, podríamos decir que el liberalismo centra su atención en los recursos poder y dinero, olvidando el término solidaridad²⁹.

²⁵ Cfr. C. Calhoun (ed.), o. c., págs. 89- 92.

²⁶ Cfr. J. Habermas, Entre naturalismo y religión, cit., p. 29

²⁷ Cfr. J. Habermas, El occidente escindido (Madrid, Trotta, 2006), p. 46-48.

²⁸ J. Habermas, La inclusión del otro, cit., p. 242.

²⁹ Ibidem., p. 243.

Habermas, en cualquier caso, se mantiene atado a una concepción evolutiva de la razón práctica. La etapa posmoderna se caracteriza por el establecimiento de reglas del discurso y de formas de argumentación que toman su contenido normativo de la base de validez de la acción orientada al entendimiento, y, en definitiva, de la estructura de la comunicación lingüística³⁰. De este modo se consuma su crítica a la filosofía de la conciencia, es decir, una filosofía centrada en el sujeto que conoce. Así nos conduce de la autonomía individualista kantiana a un modelo intersubjetivo, que es posible una vez que la Filosofía ha dado el giro lingüístico. De igual forma, la razón práctica puede explicarse como un avance superador de la racionalización funcional a través de otra de carácter discursivo que habría de institucionalizarse.

¿Cuáles son las consecuencias de una excesiva formalización del espacio público? Entre otras, podría decirse que se sustenta sobre un modelo de ciudadanía idealista. De hecho, esta es la principal crítica que se ha hecho al planteamiento habermasiano de la política³¹. Además Habermas se sitúa en la tradición del pensamiento constructivista, pero sin abandonar las pretensiones universalista, lo que podría conducir a un menosprecio de las diferencias, pero sobre todo a la autosuficiencia de la teoría. Como veremos, la teoría despegada de la realidad es ilusoria.

(d) Consideraciones teóricas en torno a la religión y la teología en Habermas

Existe una cierta tensión entre el Habermas heredero de la Ilustración, pero al mismo tiempo su más devoto crítico, y el último Habermas, que en ocasiones contempla con una mirada libre de prejuicios las construcciones teológicas. Sin embargo, en la cuenta de resultados siempre pesa más su racionalismo que, aunque no le impide negar cierto contenido de verdad en las intuiciones religiosas, al menos revela cierta sorna al examinar las pseudorazones religiosas³², como si las creencias no estuvieran al alcance del descreimiento posmoderno y fueran un resto ciertamente periclitado del pensamiento mítico, al tiempo que un desafío³³ para un pensamiento sin transcendencia.

³⁰ Ibidem., p. 240.

³¹ Cfr. C. Calhoun, o. c., p. 113.

³² Sobre todo en sus inicios, para Habermas el pensamiento posmetafísico determinaría el fin de la religión y la teología, que “no tendrían sentido”. Cfr. J. Habermas, Perfiles filosófico-políticos (Madrid, Taurus, 1975), p. 28.

³³ Cfr. J. Habermas, Entre naturalismo y religión, cit., p. 14.

En cualquier caso, el hecho de que afirme que creyentes y no creyentes tienen que atribuirse mutuamente las correspondientes actitudes epistémicas avala, aunque sutilmente, una toma de consideración respecto de las verdades reveladas³⁴.

A fuer de sinceros, deberíamos señalar que, para un creyente, se agradece en cualquier caso el respeto, sobre todo si uno se ha acostumbrado ya a las invectivas, por cierto algo intolerantes, de un contextualista como Rorty³⁵. De hecho, nunca se ha ocultado en la tradición a la que pertenece Habermas el papel predominante de un judaísmo desacralizado, así como de los conceptos centrales de la religión para la búsqueda de la emancipación filosófica³⁶. La misma Filosofía no es sino, como expresara Habermas en sus primeros escritos, una alternativa racionalista a la religión, en último término una secularización de sus contenidos salvíficos³⁷, tal y como estaba entendida por la Escuela de Frankfurt³⁸ y Hegel³⁹.

No resultan legítimas, piensa Habermas, las cosmovisiones religiosas que eluden plantearse su propia racionalización. La Ilustración ha tenido efectos irreversibles y como tal ha de permear todos los ámbitos de conocimiento, incluido los teológicos. Pero al mismo tiempo, la labor de la Filosofía y del teórico no debe ser exclusivamente de respeto. Habermas exige la positiva colaboración entre ambas disciplinas, de manera que a través de un intercambio recíproco la Filosofía aprenda de los contenidos de la Teología y ésta se vea enriquecida por los planteamientos filosóficos modernos⁴⁰.

Ahora bien, desde la perspectiva del pensamiento postmetafísico resulta evidente la ilegitimidad de apoyarse en un elemento transcendente para la consolidación y fundamentación de las normas morales que han de guiar la convivencia democrática. Por eso, la ética discursiva aparece como la legítima heredera de los mensajes de salvación religiosos⁴¹. Aquí Habermas aparece no ya bajo la denominación deliberativa sino como exponente de un liberalismo republicano al estilo kantiano universalista, de acuerdo con el cual el Estado constitucional debe apoyarse en argumentos “accesibles a todas las personas”⁴². Y, como tal, el Estado de Derecho debe ser autónomo,

³⁴ Ibidem., p. 126.

³⁵ R. Rorty y G. Vattimo, *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía* (Barcelona, Paidós, 2006).

³⁶ Estas consideraciones, en cualquier caso, no son nada extraordinarias y repiten, con otro estilo, las reflexiones del ateísmo de Feuerbach, cfr. J. Habermas, *Israel o Atenas* (Madrid, Trotta, 2001) p. 38.

³⁷ J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, cit., p. 116.

³⁸ Estas indicaciones puede verse desde el artículo “Para qué sirve la filosofía”, recogido en *Perfiles filosófico-políticos*, hasta en todo el libro *Israel O Atenas o el más reciente Entre Naturalismo y religión*.

³⁹ Cfr. J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, cit., p. 14.

⁴⁰ Ibidem., p. 117.

⁴¹ Así lo entiende, entre otros, J. M. Mardones, o. c., p. 24.

⁴² Cfr. J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, cit., p. 127.

autosuficiente, al menos en teoría, sin resquicio ninguno, fortalecido abstractamente. Es decir, desde un punto de vista cognitivo, las sociedades liberales pueden cubrir su necesidad de legitimación con recursos independientes de las tradiciones religiosas o culturales.

En principio, estos recursos deberían resultar suficientes para producir en los ciudadanos una solidaridad, una integración social, motivada. Lo que Habermas está intentando explicar, en última instancia, es que el proceso político de formación de la voluntad común posee una dinámica propia. ¿Dónde se encuentran estos motivos? En la lectura de la Constitución, en el patriotismo constitucional. Éste viene a ser la amalgama unificadora, un equivalente secularizado de los lazos religiosos que unían a las sociedades homogéneas. La diferencia en uno y otro caso es que la debilidad funcional de la cultura cívica procede de su artificiosidad. Las culturas y las religiones, algunas impuestas, se han consolidado a lo largo de los siglos, sedimentando un conjunto de tradiciones que perviven de manera inconsciente y espontánea. La cultura cívica, creada de manera consciente por los aparatos estatales, se convierte en un motivo que teóricamente debería bastar, pero que en la práctica demuestra su ineffectividad por tratarse de un constructo, de una labor de intelectuales comprometidos más que de un sentimiento espontáneo de la comunidad política. Al menos por el momento; podemos prever que, con el transcurso del tiempo, la sociedad absorba la cultura cívica de la misma forma que lo hizo con los argumentos religiosos.

Con todo, la abstracción y la artificialidad de la cultura cívica no es la razón por la que Habermas la considera hasta el momento disfuncional. A su juicio en las actuales circunstancias es imposible llevar a cabo socialmente la formación de una voluntad política colectiva a causa de la deriva economicista de las sociedades liberales contemporáneas. El mercado ha colonizado la vida social y las estructuras del mercado y las categorías políticas no son compatibles. El desmoronamiento de la solidaridad social, es decir, la incompetencia para la integración de los individuos en proyectos comunes de largo alcance se ha evidenciado en primer lugar a nivel nacional, pero con más virulencia en la esfera internacional, donde poco a poco se va consolidando una globalización parcial, exclusivamente económica. A ello se refiere Habermas cuando afirma que las fuentes de la solidaridad se han secado y hay que revitalizarlas. Una manera distinta pero que no se aleja de la conocida afirmación del descarrilamiento de la modernidad: hay que superar la racionalización funcional, parcial, superficial, entendida en términos económicos y no político-discursivos.

Precisamente por ello las razones internas que el Estado de Derecho trata de proveer a sus ciudadanos no son suficientes para consolidar la solidaridad entre ellos. En este sentido, Habermas es partidario de apelar a las tradiciones “prepolíticas”. Entre ellas, la conciencia y las grandes culturas religiosas son de enorme importancia. En cualquier caso, el planteamiento habermasiano, que reivindica un nuevo espacio para las categorías religiosas, está muy lejos de abonar el confesionalismo, ya que su propuesta no es un reclamo para extender los principios religiosos más allá de lo que resultaría tolerable en las sociedades actuales⁴³.

(d) Visión comparativa entre Habermas y Rorty

Las afirmaciones de Habermas en torno a una nueva configuración del espacio público revelan, en última instancia, las insuficiencias de un planteamiento alejado de la realidad social e individual. Llegado el momento de una ética discursiva, ésta se define como un constructo teórico importante, pero incapaz de dar cuenta de los detalles concretos de la vida ciudadana. Lo deseable, parece querernos decir Habermas, es que las sociedades establezcan mecanismo de retroalimentación, con el fin de producir de manera autónoma motivos políticos, y no exclusivamente económicos, suficientes para consolidar la integración social de los individuos. Pero el hecho es que no lo hacen. La religión actúa como un sucedáneo.

En principio, pues, se entendería que Habermas mantuviera el papel de la religión desde un punto de vista exclusivamente funcional. Sin embargo, más allá de esto el pensador alemán cree que la religión constituye un aliado eficaz para estimular y revitalizar las comunidades políticas; por eso, en un equilibrio extraño en un intelectual que se confiesa hijo de la Ilustración, considera que Filosofía y Teología han de compenetrarse y encaminarse en un proceso de aprendizaje recíproco enriquecedor para ambas disciplinas⁴⁴.

Por las razones anteriores, a mi juicio, las últimas reflexiones de Habermas son algo más importante que una nueva fundamentación de la tolerancia, cuyo potencial puede disolverse en mero indiferentismo. El mismo hecho de reconocer en las tradiciones y creencias religiosas un “contenido epistémico” implica valorarlas positivamente, algo que va más allá del respeto. Como él mismo explica, “las tradiciones religiosas están

⁴³ Ibidem., p. 131.

⁴⁴ Ibidem., p. 117.

provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales⁴⁵, que sería absurdo, cuando no deshonesto, despreciar precisamente por su origen religioso. Habermas ha demostrado esta afirmación cuando en enero de 2004 debatió con el entonces prefecto para la doctrina de la Fe, Joseph Card. Ratzinger. Aquel encuentro fue algo más que un diálogo amistoso entre un teólogo y un filósofo: fue la viva muestra de que, en la búsqueda de la verdad, no puede existir partidismo.

En el caso de Rorty el debate hubiera sido imposible o hubiese estado condenado a ser un diálogo de sordos. Ni Habermas ni Ratzinger comparten esa cosmovisión posmoderna, fundada en un contextualismo débil y evanescente. Rorty cree que es posible comenzar desde cero; Habermas entiende que no. Expondré a continuación las ideas de Rorty sobre la religión, para poder valorar las diferencias entre ambos pensadores.

1. Como antiesencialista, las reflexiones de Rorty tienen un mayor marcado acento postmetafísico, aunque desvele cierta indistinción entre metafísica y religión, términos que tiende a confundir desgraciadamente. De hecho, para Rorty la polémica entre la cosmovisión religiosa y la científica está desfasada una vez encauzada la senda hacia la posmodernidad⁴⁶. Por el camino, la filosofía ha perdido la referencia a la verdad; la teología ha perdido su valor epistémico. Habermas no estaría de acuerdo ni en lo primero ni podría estarlo en lo segundo.

2. Rorty estructura el espacio público de acuerdo con los presupuestos enunciados por el liberalismo anglosajón. Expresamente señala que “religión tiene que retirarse de la esfera pública”⁴⁷. En ésta, donde se llega a un acuerdo que remitiría, implícitamente, a “la periclitada idea de verdad”, sólo pueden concitarse conocimientos, saberes, contenidos con “valor epistémico”, como los científicos. Ahora bien, Rorty se contradice. Pudiera aceptarse, desde una visión restringida, que sólo valiera como “saber” los contenidos científicos. Pero Rorty es consciente que la decisión en torno a lo que hay que considerar “con valor cognoscitivo” constituye un fenómeno histórico, relativo, en definitiva, a una razón arbitraria y banal. ¿Estaríamos dispuestos a sacrificar

⁴⁵ Ibidem., p. 139. Ahora bien, esto no significa, ni mucho menos, que estas intuiciones deban trasladarse sin más a la comunidad política; primero debería procederse a una traducción de las mismas a un lenguaje secularizado universalmente accesible. La tarea de traducción debe ser fruto de la colaboración entre creyentes y no creyentes, con el fin de no se lleve a cabo la distribución asimétrica de tareas.

⁴⁶ Cfr. R. Rorty y G. Vattimo, o. c., pág. 48.

⁴⁷ Ibidem., p. 57

las “intuiciones morales” de las creencias religiosas en función de esta decisión tan particular? ¿Está fundada científicamente esta decisión?⁴⁸.

3. Perdido el valor epistémico de la religión, queda por estudiar si cumple alguna función social a destacar. Si tenemos en cuenta que Rorty considera que la Modernidad se caracterizó por el conflicto entre ciencia y religión, concluyéndose con la victoria de la primera, entonces no es posible reivindicar las creencias religiosas. Además, desde un punto de vista social, la verdad y el saber son instrumentos que permiten la colaboración social; “la ciencia nos da medios que permiten la llevar a cabo mejores proyectos de cooperación social”⁴⁹. La religión, por el contrario, al no ser universalizable impediría la colaboración entre individuos, con lo que al final terminaría perjudicada la integración social.

4. ¿Qué espacio queda, por tanto, a la religión? Simplemente en un nivel privado, esto es, en la intimidad, cada cual podría conducir su vida de acuerdo con la fe que más le satisfaga, pero limitando su participación social en el cumplimiento de su deber cívico. La fe se mantiene en el espacio de la pasión y del sentimiento, como “vehículo de satisfacción emocional”⁵⁰. Rorty llega hasta el punto de decir que las religiones son en sí mismas nocivas para la convivencia, para la salud de las sociedades democráticas, sobre todo en el caso de las creencias institucionalizadas; entre otras cosas, las creencias religiosas impiden que los ciudadanos salgan de la minoría de edad, que reflexionen por sí mismos⁵¹.

Conclusiones finales

En estas páginas se ha intentado presentar el planteamiento que dos autores, Habermas y Rorty, mantienen sobre las creencias religiosas. Con independencia de las conclusiones a las que se haya llegado, lo cierto es que el fenómeno religioso, lejos de haberse agotado, siempre parece que retorna a la vida. Ni la Ilustración, ni el positivismo lograron acabar con la importancia que tiene fe en la vida individual y colectiva. Como dice Rorty, Dios sigue estando en circulación⁵².

Este hecho puede llevarnos a una primera conclusión: el ser humano es esencialmente un ser religioso. Y ante ello el pensador sólo tiene dos salidas: o acepta el hecho y

⁴⁸ Ibidem., p. 57, nota.

⁴⁹ Ibidem., p. 58.

⁵⁰ Ibidem., p. 61.

⁵¹ Ibidem., p. 53.

⁵² Ibidem., p. 124.

reflexiona sobre él, como hace Habermas, o bien se desinteresa, considera que es un resto mítico e irracional, y decide combatirlo. En el primer caso, el sociólogo recoge, en un intercambio intelectual enriquecedor, lo aprovechable de la religión, del mismo modo que el teólogo decide asumir algunos planteamientos modernos; uno y otro, con independencia intelectual, pero sin cerrazón disciplinaria. En el caso del intelectual que combate los saberes no epistémicos, no tiene más remedio que mantenerse alejado de ellos.

Tal vez las anteriores explicaciones sirvan para ilustrar el cambio que ha dado Habermas en los últimos años. Es cierto que desde su punto de vista, la evolución socio-religiosa evoluciona hacia categorías morales y universalistas como las que cree encontrar en la ética comunicativa, pero lo hace percatándose de que las religiones monoteístas constituyeron los primeros intentos universalistas⁵³. Por eso, además de valiosas aportaciones de contenido, la filosofía habermasiana ha heredado, junto con el planteamiento universalista, la idea de redención y salvación, como una finalidad común entre religión y filosofía, aunque en esta última la salvación aparezca con el nombre de emancipación.

⁵³ Cfr. J. M. Mardones, o. c., p. 24.