

## **Habermas: La religión en la esfera pública**

**Dr. Andrés Jouannet Valderrama<sup>1</sup>**

Profesor de Ciencia Política en la Universidad Católica de Temuco. Doctor en Filosofía con mención en Ciencia Política de la Universidad de Heidelberg. Magíster en Historia y Magíster en Ciencia Política de Heidelberg, Magíster en Ciencia Política de la Universidad de Chile.

El presente artículo trata sobre el análisis filosófico que recrea Jürgen Habermas sobre la religión y la razón. La perspectiva que se ha desarrollado es la aproximación que lleva al filósofo de la Escuela de Frankfurt a estudiar la religión desde la razón, sin sesgos y cómo se relacionan ambas en el contexto de la esfera pública. Habermas se esfuerza por hacer convivir la religión y la razón en la esfera pública, fundamentalmente por medio de una comunicación tolerante. Así mismo, asigna un rol fundamental a la religión en el desarrollo social, político y cultural de la comunidad democrática. En la plaza pública deben encontrarse tolerantemente los creyentes y los no creyentes, entendiendo que de la relación comunicativa sin exclusiones, puede convivir la religión en un contexto racional.

### **1.- Introducción**

No es una novedad que vayamos a descubrir en este artículo, que Alemania se caracteriza por el alto nivel de sus pensadores. Hacer una lista de éstos sería casi una infamia, por los que uno pudiera olvidar e incluso ignorar, no obstante, a ciertas ecuaciones semánticas, la filosofía alemana es fundamental al momento de enfrentar el plano de las ideas. Es difícil encontrar nación en el mundo con tan prolífera producción en el campo de la tradición filosófica occidental. Así mismo, hay dos áreas en que la filosofía alemana ha puesto especial dedicación; me refiero a la filosofía política y a la filosofía de la religión. Dos ríos de sabiduría germana que trataré de abordar desde la perspectiva de un extranjero que viene de la ciencia política y que arriba esporádicamente al magma de las ideas de la polis y al maná de la fe. No obstante, aunque resulte extraño que un politólogo se adentre en tan complejo mundo de razón y fe, para mi eximición, diré que la politología es hermana de la filosofía y que surgen casi en paralelo en la Grecia clásica, desde los orígenes del pensamiento con sentido sistemático, más allá de la hermenéutica con que se interpreta el fenómeno a comprender. Así mismo, para despejar toda duda y sólo como excursión diré que ambas hermanas tienen un lejano parentesco con una disciplina sobrevalorada en tiempos triviales y tribales, la economía, disciplina reciente y exacta, lo que la ubica en lo terrenal y por tanto sin tener alas, deja a la filosofía y la política el monopolio del vuelo y la capacidad de poder ver tanto desde abajo como desde arriba.

Retorno ahora a lo que esta publicación me ha convocado; la religión y la filosofía, y para eso he recurrido por encargo de los editores, a un hijo (ya que hablamos de familia) de la Escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas, prolífico pensador alemán, que originalmente (alrededor de mediados del cincuenta del siglo pasado) agenció como periodista –había que ganarse la vida-, pero que providencialmente (si Habermas me permitiera hablar de la Providencia) Theodor Wiesengrund Adorno, lo invita a participar al reinaugurado Instituto para la Investigación Social en de la Universidad de Frankfurt. De ahí que Habermas se involucre con la investigación social empírica, lo que lo llevará posteriormente a desembocar en la filosofía, teniendo su primera experiencia académica en la Universidad de Heidelberg y posteriormente ya entrada la década del 1960' ocupa un cargo de Professor en la

<sup>1</sup> Agradezco los comentarios y aportes de la psicoanalista Dra. Fabiana Graieb.

Universidad de Frankfurt, donde sentía que estaba el espacio intelectual para el desarrollo de sus ideas, por tanto ahí se encontrara con el propio Theodor Adorno, con Max Horkheimer, Erich From, Walter Benjamin, Georg Lukács; Friedrich Pollock y Herbert Marcuse. Éstos, entre otros aportes, darían sentido al paradigma crítico (Del Palacio 2005).

También se señala en las aulas de la Universidad de Heidelberg, que Habermas se aleja de la pequeña ciudad de Weber, debido a la diferencia intelectual con el fundador de la Escuela Hermenéutica, me refiero a Hans Georg Gadamer. A pesar del traslado físico de Habermas, se desarrolla el que, sin lugar a dudas, fue uno de los más prolíficos debates filosóficos producido en la última parte del siglo XX, entre Gadamer y Habermas; centrado en la universalidad de la hermenéutica, la objetividad del habla y la subjetividad del entendimiento; en este sentido señala Habermas *“Es solo con la «orientación por la verdad» -que opera en el examen crítico de las pretensiones de validez incondicionales- cuando entra en juego una idealización que parece exagerada, ya que dilata el sentido kantiano y el sentido platónico de la «idealización» hasta convertirlo en una conexión a todas luces híbridas. Dado que nuestro contacto con el mundo está mediado lingüísticamente, el mundo se sustrae tanto a un acceso directo de los sentidos como a una constitución inmediata a través de las formas de la intuición y los conceptos del entendimiento.”* Así mismo, Habermas agrega *“La objetividad del mundo, esta objetividad que suponemos en el habla y en la acción, está tan fuertemente imbricada con la intersubjetividad del entendimiento sobre algo en el mundo que no podemos burlar ni ir más allá de este nexo, es decir, no podemos escapar del horizonte de nuestro mundo de la vida intersubjetivamente compartida, un horizonte que se nos abre a través del lenguaje”.* Finalmente, Habermas señala sobre el punto, en directa alusión a Gadamer: *“Esto no excluye sin embargo una comunicación que pueda superar los límites de los mundos de las vidas particulares. Podemos superar reflexivamente nuestras diferentes situaciones hermenéuticas de partida y llegar a concepciones intersubjetivamente compartidas sobre la materia discutida. Es lo que Gadamer describe como fusión de horizontes”* (2006: 49-50)<sup>2</sup>.

No obstante lo anterior, Habermas coincidirá en muchos puntos con Gadamer – además de su amistad-, sobre todo en el sentido de lo que Hannah Arendt evidenció como el acto de la comprensión, que tendría que tener un sentido sintético en la historia (*history*) y relato (*story*) o en cuanto a su desarrollo, lo cual mostraría una unidad concordante o sentido de racionalidad común (Gadamer 1965: 289 et al)<sup>3</sup>.

## 2.- La razón y la fe

Habermas es un filósofo que se introduce a la fe desde la razón, entendiendo que la filosofía y la religión se pueden conjugar en la plaza pública, o como él denomina, en la esfera pública, guardando cada una la naturaleza que le corresponde conjugar.

Para Habermas, la religión puede coexistir con la filosofía en la esfera pública, debido a que en esta dimensión se debe expresar la razón, la que nace de la relación comunicativa racional entre plurales y no singulares, como él mismo señala *“... la triada conceptual de esfera pública, discurso y razón ha dominado mi trabajo científico de mi vida política”* (2006:

<sup>2</sup> Gadamer sostiene en Verdad y método que; no hay un horizonte más actual, ya que hay horizontes históricos, que se podría haber ganado. Más bien, la comprensión es siempre la operación de fusión de tales supuestamente existente para horizontes mayores; *“Es gibt sowenig einen Gegenwartshorizont für sich, wie es historische Horizonte gibt, die man zu gewinnen hätte. Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte”* (Gadamer 1965: 289).

<sup>3</sup> Hannah Arendt sostiene que: *“La historia (history) aparece cada vez que ocurre un acontecimiento lo suficientemente importante para iluminar su pasado. Entonces la masa caótica de sucesos pasados emerge como un relato (story) que puede ser contado, porque tiene un comienzo y un final.* (2005: 41)

20). Lo anterior, se debe ponderar, debido a que Habermas, desde la política, ha confrontado el paño de ideas inspiradas exclusivamente en la razón. Su vida ha influido en el desarrollo de su pensamiento; sus problemas de infancia para poder comunicarse de forma adecuada, debido a su dificultad lingüística producto de la nasalización de su habla, generan en él la preponderancia que asigna a la comunicación y sobre todo a la palabra escrita, por sobre la oralidad, la cual tiene un mayor grado de intersubjetividad, dada la temporalidad y contexto, ya sea del debate (Diskurz) o a la alocución, que en cualquier caso es una expresión que requiere de un receptor contemporáneo que en el acto procese hermenéuticamente un discurso.

Una segunda cuestión que marcan las ideas de Habermas, dice relación con la dramática historia política reciente que vivió Alemania, me refiero a la sociedad nazista hitleraina y la Segunda Guerra Mundial, que cruzan a nuestro filósofo en la adolescencia. Posteriormente a ello y marcado por esa cruda experiencia, que es una cicatriz permanente en la vida y naturalmente en la filosofía alemana, a Habermas le corresponde vivir un periodo de destape filosófico e intelectual. Dejemos que el propio filósofo nos relate el modus vivendi de aquella agnóstica primavera intelectual: *“A partir de 1945 se abrieron las puertas al arte del expresionismo, a Kafka, Thomas Mann y Hermann Hesse, a la literatura mundial anglosajona, a la filosofía contemporánea de Sartre y de los católicos franceses de izquierda, a Freud y a Marx, también al pragmatismo de John Dewey, cuyos discípulos influyeron masivamente en la denominada reeducation. El cine contemporáneo traía también mensajes estimulantes. El espíritu liberador y revolucionario de la modernidad encontró su encarnación visual más convincente en el constructivismo de un Mondrian, en las frías formas geométricas de la arquitectura de la Bauhaus... «Democracia» era para mí la palabra mágica, no el liberalismo anglosajón.”* (2006: 26).

Una tercera variable que influye en el proceso y evolución de la naturaleza habermasiana, tiene que ver con la relación que construye con el existencialista Heidegger, desde su contemplación en *Ser y tiempo*, mirado por intermedio de los ojos de Kierkegaard, pasando por el artículo de periódico titulado: “Pensar con Heidegger contra Heidegger”, donde aún conservaba cierto respeto por el autor de “Caminos de Bosque”, hasta la desafección total por el hecho de la negación de responsabilidad político-moral, del que Habermas consideraba el filósofo nacional socialista, en lo que fue el genocidio. La filosofía de Habermas se fue construyendo desde las personas en la plaza pública, en contra de estereotipos como el del propio Heidegger, Carl Schmitt, Ernst Jünger o Arnold Gehlen, los cuales él asociaba al “síndrome de Weimar”, dado que expresaban esa filosofía de espaldas a la esfera pública. Este tipo de pensamiento, según el autor de “Strukturwandel der Öffentlichkeit” (transformación estructural de la esfera pública)<sup>4</sup>, ponderaban el silencio frente al diálogo, la regularidad del mando y la obediencia frente a la igualdad y a la autodeterminación (Habermas 2006: 27-28).

La naturaleza filosófica de Habermas se instalaba en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt, como asistente de Adorno, y desde ahí su vocación por el espacio público como militante de la sociología y filosofía política. *“El fenómeno general del «espacio público», que surge ya en las sencillas interacciones, me había interesado siempre por la fuerza secreta que posee la intersubjetividad para congregarse cosas diferentes, sin asimilarlas unas a otras. En los espacios públicos, pueden leerse las estructuras de la integración social. En la constitución del espacio público se revelan con rapidez los trazos anómicos de las ruinas o las grietas de la comunicación represiva.”* En este sentido, Habermas considera que: *“Bajo las condiciones de las sociedades modernas gana, en especial, el espacio público*

---

<sup>4</sup> Traducción del autor, el libro en español lleva como título “Historia y crítica de la opinión pública”.

*político de las comunidades democráticas en una significación sintomática para la integración de la sociedad” (2006: 28-29).*

El intelectual, en general, tiene una marca indeleble de su historia y de su militancia de ideas y Habermas no es la excepción; sin embargo, el listón de filósofo se lo da una característica que en Habermas es muy visible, su condición adogmática y propensión por desechar los anti ideas. Es en este punto, donde Habermas, consciente de que en la esfera pública existe un elemento subjetivo de una importancia mayor, tanto así que es capaz de eclipsar a la propia filosofía -me refiero a la religión-, es que se dedica a intentar descifrarla.

La aproximación de Habermas a la religión viene provista de la armadura de la razón, por lo cual su intención no es la descalificación ni la exaltación, el interés es intentar dilucidar qué rol juega la religión en el contexto de la esfera pública, en el mundo social: *“Como miembros de un grupo social comparten determinadas prácticas y orientaciones de valor, reconocen determinadas normas comunes, están habituados a determinadas convenciones”* (Habermas 2006: 52).

Lo interesante de todo este asunto, es que Habermas reconoce a la religión como tal y se refiere fundamentalmente al cristianismo, producto de su objetiva influencia en el desarrollo de la cultura “cristiano occidental” que, si bien dicha sociedad ha recogido diversos elementos de otras culturas para el desarrollo de su evolución, es indiscutible la influencia que la cultura cristiano occidental ha ejercido en el mundo moderno y contemporáneo.

Una vez señalado y aceptado esto, Habermas también observa que al confrontar a la religión en la época contemporánea, se invoca a ésta desde el contexto de la secularización que ha ido viviendo la sociedad desde el periodo de la ilustración, y en este camino ha sido justamente la razón la que ha ido ubicando a la religión en un plano que es secundario y muy distinto al apogeo escolástico, antecesor de la filosofía moderna.

El proceso de secularización, la preponderancia del Estado moderno y su burocracia, hacen aparecer el primer quiebre entre religión y sociedad, toda vez que el Estado se independiza de la religión y el poder civil influye exclusivamente en la política, dejando la ética en manos del Estado y la moral más cercana a los púlpitos y confesionarios, sin pretender que la moral solo es regida por la religión. Por tanto, la ética se relaciona más con lo público; y la moral, aun cuando tiene una dimensión pública, se inserta y se acomoda más en el mundo de lo privado<sup>5</sup>. En este, sentido para Habermas la moral es una dimensión de estándares valorativos concordantes, consensuados, pero no regulados en uniformidad en el espacio de lo privado. Por su parte, la ética está relacionada con la “imparcialidad”, la que a su vez se vincula al sentido de justicia, que deviene en “pretensiones de validez cognitiva”, los que a su vez provienen de “procesos de aprendizaje moral”<sup>6</sup>. Ahora bien, existen puntos de conexión donde moral y ética, debido a su naturaleza común, van a tocarse, más no a combinarse, y dicen relación con las pretensiones de validez no controvertidas, aquellas aceptadas como “universalismo igualitario”; por ejemplo: “no matar”, “no robar”; en ambos casos la moral y la ética juzgan de acuerdo a su proceso normativo desde el dogma o la ley. Sin embargo, cuando se señala “no desearás la mujer de tu prójimo”, moral y ética tienden a diluirse respecto del juicio en cuestión; nadie va preso por adulterio en las sociedades

<sup>5</sup> Sobre el punto Habermas señala: “La neutralidad al respecto del poder Estatal, que garantiza las mismas libertades éticas para todos los conciudadanos, es incompatible con la generalización política de una visión de mundo laicista (2008: 32).

<sup>6</sup> En este sentido agrega Habermas: “El pensamiento posmetafísico se caracteriza por su moderación en lo concerniente a lo ético y por la ausencia de cualquier concepción generalizante acerca de lo que es una vida buena y ejemplar. Lo contrario sucede en las escrituras sagradas y las tradiciones religiosas, en las que sí han quedado articuladas, sutilmente recaladas y mantenidas vivas hermenéuticamente durante milenios, las instituciones en lo que se refiere a la culpa y a la redención, a la posibilidad de una salvación en una vida que se percibe desesperante (2008: 26).

democráticas occidentales, sin embargo, desde el punto de vista moral, es un hecho altamente reprobable. Esta discusión es muy estimulante y contemporánea, así por ejemplo, por poner algunos temas en debate: el aborto, las uniones o matrimonios de personas del mismo sexo, entre otros. Como señalara el propio Habermas en la conferencia que diera en la Academia Católica de Baviera, junto al entonces cardenal Joseph Ratzinger: “Sin embargo, si entendemos el proceso democrático como método para generar legitimidad partiendo de la legalidad –y no de forma positiva como defiende Kelsen o Luhmann- no surge ningún déficit de validez que precise la ética. Frente a la concepción del Estado constitucional proveniente del hegelianismo de derechas, la concepción de procedimientos inspirada en Kant insiste en una justificación autónoma de los principios constitucionales, con la pretensión de ser aceptables racionalmente para todos los ciudadanos” (Habermas 2008:15).

### 3.- La religión y la secularización

Habermas reconoce que el cristianismo está cruzado por la helenización, si bien no fue un proceso natural, la teología de la Edad Media aprovechó la filosofía griega para darle un significado a la existencia, por lo que la razón natural se justificaba en la revelación. El cambio sólo se produce en los albores de la época moderna, coincidiendo con el cuestionamiento al soberano absoluto, por tanto este cambio, este *novum modus vivendi* se produce con el nacimiento del Estado como institución garante de las seguridades. Es el momento de la razón (de la *rationis*), donde nace la ideología, heredera de la diada del tríptico francés, libertad e igualdad -convengamos que es un tríptico-, por tanto la tercera pata de esta mesa revolucionaria queda eclipsada; la fraternidad. Si bien la filosofía racional posmetafísica ya venía estacionándose en el debate de la existencia, van a ser los acontecimientos posteriores a la Revolución Francesa los que van a guiar la discusión de la filosofía como herramienta de la razón. Es sintomático que en este debate surjan la izquierda y la derecha, representadas por igualdad y libertad respectivamente. Pero por su parte, la fraternidad que está relacionada directamente con Cristo y los acontecimientos de los apóstoles, no sólo queda relegada a un segundo plano, sino que desaparece casi por completo del debate filosófico contemporáneo (Marcel 1992).

Excurso: “La fraternidad es un concepto que va más allá del campo de la política, históricamente se le ha vinculado a la causa cristiana. La fraternidad en Jesucristo, promueve una comunidad copartícipe de principios valóricos que los distinguen de otras comunidades” (Jouannet 2011: 147). Como señala Piero Coda, la fraternidad es original y fundamentalmente cristiana, dado que nace a partir del acontecimiento de Jesucristo, por eso se destacan los primeros conceptos de los apóstoles, quienes utilizaban el siguiente lenguaje: “*adelphós* (hermano), *adelphótes* (fraternidad), *philadelphia* (amor fraterno) en el Nuevo Testamento. Cabe notar, en particular, que *adelphói* (hermanos) es el término con el cual precisamente se designan a sí mismos los discípulos de Cristo y que el sustantivo *adelphótes* (fraternidad) (cf. 1 Ped 2, 17; 5,9), no designa un ideal a alcanzar sino una realidad adquirida, un don recibido al cual se adecuan la existencia y las relaciones entre los cristianos. En otras palabras, la fraternidad es la característica peculiar de la comunidad cristiana, la actuación de la novedad realizada por Jesús.” (2006: 119).

Desde el siglo XVIII en adelante, será el periodo más claro del proceso de secularización de la sociedad, donde Kant establece los fundamentos del pensamiento

posmetafísico. Habermas se fundamenta en Emmanuel Kant, para desarrollar su teoría de naturalismo y religión.

Como se ha señalado, al igual que Kant, Habermas reconoce que la filosofía se sustenta arquitectónicamente en el edificio conceptual de la metafísica: *“Contra el escepticismo Kant querría salvar los contenidos de fe y las obligaciones de la religión que puedan justificarse dentro de los límites de la mera razón<sup>7</sup>. La crítica de la religión se asocia con el motivo de la apropiación salvadora”* (Habermas 2006: 218-219). En ese sentido, sin descalificar la naturaleza original de la religión, Kant intenta poner las cosas en orden de acuerdo a la razón y a la conciencia moral individual, contra la ortodoxia eclesial. La moral, en cuanto ésta pertenece al hombre libre y al estar éste en esta condición, lo relaciona por su razón a las leyes: *“Ni la fe en Dios, como creador del mundo, ni la fe en Dios, como redentor con la perspectiva de una vida eterna, son necesarias para conocer la ley moral y para reconocerla como vinculante por sí misma”* (Habermas 2006: 220). Por tanto, si bien puede existir una moral religiosa, los hombres son autónomos para prescindir de ella, la única moral que debe imponerse es la moral que deviene de las leyes. Asimismo, la filosofía de la religión tampoco puede normar la ética, la que nace y se desarrolla exclusivamente desde la razón y por tanto tiene una dimensión empírica en cuanto puede medirse para todos los hombres por igual.

Habermas señala que para Kant la religión positiva sería como la «fe eclesial», de característica meramente externa. Asimismo, habría solo una religión verdadera pero distintas creencias, en este sentido, la religión que proviene de la razón pura no necesita orgánica, dado que se debe basar en los sentimientos interiores nacidos del corazón al observar todos los deberes humanos; las doctrinas bíblicas forman la envoltura que no debe confundirse con el contenido racional de la religión<sup>8</sup>. Kant ubica la razón en el nivel de criterio para la hermenéutica de las creencias eclesiales, con lo cual, ésta, la razón, logra mejorar la moral del hombre, que es el objetivo de la religión racional (Habermas 2006:221).

La razón no excluye la religión, lo que ocurre es que puede convivir con o sin ella: Si en este sentido la fe de la razón es la ley, consenso que deviene del Estado, organismo que debe, por imperativo moral, asegurar la dignidad de las personas en sus derechos fundamentalmente que son los derechos humanos: *“La «dignidad infinita» de cada persona consiste en la existencia de que los otros respeten la inviolabilidad de esa esfera de voluntad libre... En Kant, asimismo, los derechos humanos derivan su contenido moral que se especifica en el lenguaje del derecho positivo, de una concepción universalista e individualista de la dignidad humana. No obstante, esta última se asimila a la idea de una libertad inteligible más allá del tiempo y del espacio; de ese modo se pierde precisamente aquellas connotaciones de estatus que le permiten fungir como enlace conceptual entre la moral y los derechos humanos. De manera que también se pierde la razón de ser del carácter legal de los derechos humanos; a saber, que éstos deben proteger la dignidad humana, que deriva sus connotaciones de autorrespeto y reconocimiento social de un estatus situado en un espacio y tiempo determinados: el de la ciudadanía democrática”* (Habermas 2010: 17).

En este punto, la literatura de Habermas reconoce el aporte del cristianismo al respeto de los derechos humanos, en el sentido que éste le asigna igual valor a todas las personas; y que la buena nueva de Cristo, es que todos somos iguales en dignidad; a partir de ahí el respeto a nuestra individualidad, no proviene del paradigma cartesiano, sino que acontece a partir del desarrollo de nuestra libertad en la comunidad, en la esfera pública, donde somos iguales en cuanto a dignidad, pero distintos respecto del desarrollo de nuestra libertad, la que cada uno

<sup>7</sup> Habermas cita el Prólogo a la segunda edición de la Crítica de la razón pura, 1986, Madrid.

<sup>8</sup> Habermas cita en esta parte a Conflicto de las Facultades A 65.

goza en un contexto social comunicativo (diálogo por medio del lenguaje comunicativo)<sup>9</sup>, por tanto la libertad plena sólo se da en la esfera pública, fuera de los muros de ella, existe la libertad en estado de naturaleza, la que es una libertad amoral, por lo que la libertad para poder desarrollarse debe ser moral y por su parte la libertad dentro del Estado debe medirse por medio de la ética, como señala Rousseau: “*La transición del estado natural al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta la justicia al instinto y dando á sus acciones la moralidad de que antes carecían.*” Continúa Rousseau sosteniendo que: “... *el hombre pierde su libertad natural y el derecho ilimitado a cuanto desea y puede alcanzar, ganando en cambio la libertad civil y la propiedad de lo que posee*” (1968: 202-203)<sup>10</sup>. Por tanto, en la esfera pública vivimos un reflejo de la libertad, pero que al fin y al cabo es la libertad que conocemos, dado que por nuestra seguridad estamos impedidos de hurgar los extramuros del Estado, salvo que nos confiemos a vivir recluidos en la cabaña de Henry David Thoreau (2006). En conceptos rousseauianos, la incorporación del nuevo estado de la libertad moral, por esa sola condición hace al hombre dueño de sí mismo, debido a que el impulso natural del apetito ilimitado es el principio de la esclavitud: Por su parte el mantener el respeto a la ley, en el contexto social, nos otorga la libertad (Rousseau 1968: 203).

#### 4.- El aporte de la religión a la esfera pública

El estímulo de la filosofía es superar la religión, por lo que, como se ha señalado, así como la fe en Dios es la expresión concreta de la existencia de la religión, la ley es la fe de la moral del Estado, y por tanto la fe de la filosofía es la razón: “*Lo que convierte en fe, a la fe religiosa pura, es la necesidad racional, que trasciende la conciencia moral*”. Por tanto, la misión de la razón práctica es mostrar que la fe es una acción racional. De constatar esto, no significaría un acercamiento entre la filosofía con las doctrinas históricas de la religión; solo implicaría un entendimiento para un diálogo en la plaza pública, donde el concepto social del “bien supremo” se equipara al concepto bíblico del “reino de Dios”. En el marco del pensamiento de Kant, esto sería una transferencia en la filosofía de la religión, bajo el concepto de una «continuidad ética» y el paso intermedio es este bien supremo ya mencionado, cuyo destino es la felicidad de los hombres, por tanto debe existir total consonancia entre la felicidad y la moral en los hombres (Habermas 2006: 224-225).

Quisiera asimismo destacar en este punto, el hecho de lo que Habermas señala como procedimientos y medios intelectuales de la posmetafísica; él distingue los enfoques racionalistas -donde sigue a Hegel-, los que superan e integran el sentido de la fe con el concepto filosófico y, por otra parte, los enfoques dialógicos, para lo cual cita a Jaspers, los que mantienen hacia la religión una crítica, pero que al mismo tiempo están dispuestos a aprender de ella: “*Esta clasificación distingue los enfoques en los que la filosofía se cree capaz o se arroga el privilegio de decidir por sí misma lo que es verdadero o no verdadero en la religión; y aquellos otros en los que la filosofía, por el contrario, deja en manos de las discusiones de una apologética racional las cuestiones que atañen a la validez interna de la*

<sup>9</sup> Agrega Habermas; “ Es interesante observar que la normatividad de la conducta humana –a la que apunta la suposición de racionalidad- le sirve también a Davison como criterio de delimitación para el lenguaje de lo físico frente al lenguaje de lo mental”. (2002: 72)

<sup>10</sup> En este sentido Rousseau agrega “Aunque se prive en este estado de muchas ventajas naturales, gana en cambio en otras tan grandes, sus facultades se ejercitan y se desarrollan, sus ideas se extienden, sus conocimientos se ennoblecen, su alma entera se eleva á tal punto que, si los abusos de esta nueva condición no le degradasen á menudo hasta colocarle en situación inferior á la en que estaba, debería bendecir sin cesar el dichoso instante en que la quitó para siempre y en que, de animal estúpido y limitado, se convirtió en un ser inteligente, en hombre. (1968:203).

*religión, interesándose únicamente por rescatar de las tradiciones religiosas determinados contenidos cognitivos. Como «cognitivos» en este sentido cuentan todos los contenidos semánticos que pueden traducirse a un discurso que ha abierto los cerrojos que imponen las verdades reveladas. En este discurso sólo cuentan razones «públicas», es decir, las razones que también pueden convencer más allá de una comunidad particular de creyentes» (Habermas 2006: 251).*

La razón, en todo caso, por su naturaleza tiene, según Kant y Habermas, un uso limitado por su propia razón y dependerá de la ampliación de ésta para que su comprensión en el sentido arendtiano, pueda crecer respecto de su entendimiento y convivencia con la religión. En esta línea, como señala Habermas, podemos aprender de Kant, que su filosofía de la religión puede entenderse totalmente como una advertencia contra la «filosofía religiosa» (Habermas 2006: 253).

La filosofía de Habermas se ubica en un punto cercano a la objetividad de análisis del rol de la religión en la plaza pública, no pretende ni la apología –no podría como filósofo agnóstico-, no hay que olvidar que ha declarado frente a Ratzinger que al igual como lo hiciera una vez Max Weber, se considera a sí mismo *“poco musical en materia de religión”* (Habermas 2008: 6), tampoco pretende denostar intelectualmente a la religión, su posición dice relación con el reconocimiento de la existencia de la religión en la esfera pública.

Jürgen Habermas expone claramente su posición frente a la religión en un debate ocurrido el 19 de enero de 2004, en la Academia Católica de Baviera, donde comparte tribuna con el entonces Cardenal Joseph Ratzinger. En aquella oportunidad señalaba que en la época posmoderna existe un sentimiento de privatización ciudadana que se incrementa cada vez más, debido a la decepcionante pérdida de las funciones de una educación democrática que apenas si alcanza a funcionar en los ámbitos nacionales y de muy poca consonancia en los ámbitos supranacionales, todo lo anterior en un contexto de desánimo frente a la incapacidad de la política en general, lo que contribuye a una desafección hacia la cosa pública: *“Las teorías posmodernas entienden las crisis desde el punto de vista de la razón crítica, no como consecuencia de un agotamiento selectivo del potencial de razón que es en cierta medida inherente a la modernidad occidental, sino como el resultado lógico de un programa de racionalización espiritual y social en sí mismo destructivo”* (Habermas 2008: 22). Toda esta cuestión cobra mayor vigencia en la actualidad, debido a una modernidad objetivamente desgastada y que lo único que podrá ayudarla a salir del atolladero es una orientación religiosa adecuada, en un contexto de democracia liberal que supone una solidaridad ciudadana de respeto entre aquellos que profesan la fe en la religión o los que creen exclusivamente en la razón.

Así como durante en una época reciente la religión estuvo bajo sospecha, desde la trinchera racional, hoy es inexcusable no exigir la tolerancia al mundo secular, lo que alguna vez, con alto parlantes se le exigió al mundo eclesial. La cuestión en discusión es encontrar el punto exacto de convivencia entre la razón y la fe y cómo debiera ser la conveniencia de esta cohabitación: *“Con esto –señala Habermas- no es mi objetivo traer a colación como mero hecho social el fenómeno de persistencia de la religión en un ambiente cada vez más secularizado. La filosofía debe tratar este fenómeno también en cierto modo desde dentro como una provocación cognitiva”* (2008: 23).

## **5.- Conclusión**

La pertenencia de la religión a la esfera pública la hace ser una parte fundamental del desarrollo sociopolítico y cultural que ha tenido la sociedad. En ese proceso –no fácil para la Iglesia y sobre todo para el cristianismo- ha debido sortear sus propias dificultades y contradicciones -confrontadas con la moral y la razón-, pero además ha debido renunciar -y

hoy sostener- a la pretensión del monopolio interpretativo de la existencia humana. Esta secularización fue permeando las áreas más sensibles de la religión, sin embargo, este proceso generó, por una parte, la secularización del conocimiento, la objetividad y neutralidad del poder estatal y, por otra parte, dio origen a la libertad de la religión. Con esto: *“El papel de miembro de una comunidad religiosa queda así separado del papel del ciudadano”* (Habermas 2008: 30). Lo que no significa que la persona posea una doble militancia político-cultural, sino que es posible la convivencia dentro del ciudadano de un aspecto civil y otro espiritual, que en la medida en que esta convivencia no altere la esfera pública, su desarrollo potenciará la convivencia de la solidaridad ciudadana. El modus vivendi de los ciudadanos se da por la tolerancia, que no significa la aceptación de uno por parte del otro; la tolerancia es un principio fundamental en la esfera pública, pero compleja siempre en su desarrollo, debido a que la hermenéutica, a partir de su comportamiento, no siempre trae el compromiso de todos los participantes de la plaza pública; es una dimensión polémica, debido a que los límites de uno u otro lado, vale decir del actor y receptor circunstancial, tienen fronteras difusas, aun cuando la normativa del Leviatan pueda ir regulando esta relación de disenso, cuyo principio fundamental es el respeto de lo distinto en el marco de la ley: *“El concepto de tolerancia en sociedades pluralistas concebidas liberalmente no solo considera que los creyentes, en su trato con no creyentes y con creyentes de distinta confesión, son capaces de reconocer que lógicamente siempre va existir cierto tipo de disenso, sino que por otro lado también se espera la misma capacidad de reconocimiento – en el marco de una cultura política liberal- de los no creyentes en su trato con los creyentes”* (Habermas 2008: 31-32).

El sentido de lo anterior a lo que se refiere Habermas, dice relación con el respeto que el conocimiento debe guardar hacia la fe, no tachándola de irracional, dado que la religión mirada así no tendría carácter epistémico, pero eso no le quita su pertenencia, con todos los derechos que se le asignan en la esfera pública. Agrega sobre el punto Habermas: *“Los ciudadanos secularizados, en tanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas. Es más, una cultura política liberal puede incluso esperar de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos para traducir aportaciones importantes del lenguaje religioso a un lenguaje más asequible para el público general”* (2008: 32-33).

Habermas hace un llamado a los ciudadanos de fe, tanto en Dios como en la razón, a traducir el mensaje valórico de la religión en la esfera pública; insta a los ciudadanos creyentes y no creyentes a dialogar desde su doble naturaleza ciudadana y religiosa dentro de los límites de la plaza pública, para construir una ciudadanía solidaria de diálogo permanente, donde finalmente sea el convencimiento racional de las pretensiones de los participantes de la democracia liberal, lo que vaya modelando la moral y la ética de la esfera pública.

## Bibliografía

- Coda, P. 2006: Para una fundamentación teológica de la categoría política de la fraternidad, en: Baggio, A. M. (Comp.), el Principio olvidado: la fraternidad, Buenos Aires.
- David, M. 1992: Fraternité et la Revolution française, Paris.
- Del Palacio, A. 2005: La Escuela de Frankfurt: El destino trágico de la razón, en Revista Casa de Tiempo, Número 42, 26-33, México.
- Gadamer, H.-G. 1965: Wahrheit und Methode, Tübingen.
- Habermas, J. 1982: Historia y crítica de la opinión pública, Barcelona.
- Habermas, J. 2002: Acción comunicativa y razón sin trascendencia, Buenos Aires.
- Habermas, J. 2006: Entre Naturalismo y religión, Barcelona.
- Habermas, J. 2010: El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos, en Revista Diánoia, Vol. 64, pp. 3-25, México.
- Habermas, J. y Ratzinger, J. 2008: Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización, México.
- Harendt, H. 2005: De la historia a la acción, Buenos Aires.
- Jouannet, A. 2011: La fraternidad como concepto de la acción política. El caso chileno, en: Inés Riego (Coord.), Una puerta a la esperanza. El Personalismo Comunitario en América Latina del siglo XXI, Córdoba.
- Kant, E. 1986: Crítica de la razón pura, Madrid.
- Kant, E. 2003: Conflicto de las facultades, Madrid.
- Rousseau, J.J. 1968: El contrato social ó principios de derecho político. Precedido del discurso sobre las ciencias y las artes y del discurso sobre el origen de la desigualdad, México.
- Thoreau, H.-D. 2006: Desobediencia civil, Buenos Aires.