JOSÉ MARÍA **CARABANTE**

De laicista a laico
JÜRGEN HABERMAS Y EL USO ESTRATÉGICO DE LAS CREENCIAS RELIGIOSAS

INTRODUCCIÓN

Solo recientemente se ha comenzado a dudar de la validez sociológica de la famosa teoría de la secularización, según la cual la evolución moderna de las sociedades conllevaba, primero, la privatización de las creencias religiosas para, a continuación, desaparecer en los imaginarios culturales. Desde este punto de vista se había considerado, por ejemplo, Estados Unidos como un caso excepcional, de modo que la pervivencia e intensidad de la religión en la sociedad americana no suponía más que una excepción que confirmaba la regla. Según Peter Berger, sin embargo, los hechos no confirman esta teoría. Con la inteligencia y el sentido común que le caracteriza, este sociólogo y teólogo americano, constata que en el mundo se está asistiendo a una "verdadera explosión de fe religiosa", propone una forma más sutil de entender la transición a la modernidad de las sociedades occidentales, en la que en lugar de suponer que el progreso científico y social determinan el declive de la creencia y la secularización de los contextos culturales contemporáneos, se entiende más

José María Carabante es doctor en Derecho y profesor de Filosofía del Derecho del Centro Universitario Villanueva (adscrito a la Universidad Complutense de Madrid).

bien que aumenta el pluralismo y fructifica en "una diversidad de creencias, valores y visiones del mundo dentro de una misma sociedad"[1].

Precisamente al trabajo de Peter Berger se refería Jürgen Habermas, que admitía la necesidad de revisar la teoría de la secularización[2]. En este sentido, el pensador alemán se preguntaba si la tendencia laicista de las sociedades europeas, consideradas anteriormente paradigmas de la modernidad, no representaría más bien la excepción; y la tolerancia americana hacia la manifestación pública de las creencias el desarrollo de una "vía normal" de transición al mundo moderno. A su juicio, había llegado ya el momento de decretar el fin de las sociedades seculares y proponía una expresión para esta nueva etapa del desarrollo social: la de sociedad postsecular.

El interés de Habermas por la religión no podía pasar desapercibido y tuvo un resonante eco en la prensa cultural. La cuestión era que Habermas, heredero de la Escuela de Frankfurt, siempre había hecho gala de lo que llamaba "ateísmo metodológico" y se había adherido desde sus inicios intelectuales a una tesis según la cual la filosofía y la política habría de tomar el testigo de la experiencia religiosa, cuya textura irracional resultaba incompatible con los logros filosóficos y culturales de la modernidad.

Desde entonces, Habermas ha protagonizado diversos debates y ha escrito numerosos artículos sobre la oportunidad de que las creencias religiosas actúen en el escenario público y en el contexto de una sociedad cada vez más mercantilizada e individualista. En lo que sigue trataremos de explicar la teoría original habermasiana y su concepto de razón, con el fin de determinar la configuración del espacio público que exige su teoría discursiva de la política. En ella se adscribía a una interpretación inflexible del principio de neutralidad, que podría ser calificada de laicista o secularista. A continuación, pondremos de manifiesto la insuficiencia de la misma para comprender las razones de su cambio respecto al papel de la religión en la esfera pública, ha-

---

[1] **Berger, P.**: "Secularization falsified", *First Things* (febrero de 2008). Citado por "El despertar de la religión y otros fundamentalismos" *(Aceprensa*, 12 de marzo de 2008).

[2] **Habermas J.**: "¿Qué significa una sociedad 'postsecular'?", recogido en *¡Ay, Europa!*, Madrid, Trotta, 2009, p. 65.

ciendo referencia a su concepto de sociedad postsecular. Por último, trataremos de demostrar este concepto, con el que de nuevo el contenido moral de las religiones adquiere protagonismo social, no es más que una manera instrumental de tratar el fenómeno religioso –en cierta forma, de aprovechar el bagaje milenario de ciertas tradiciones para conformar una "religión civil"–, desnudándolas de su propia y esencial "vocación de verdad".

EL ENTRAMADO FILOSÓFICO DEL PROYECTO POLÍTICO HABERMASIANO

Jürgen Habermas es uno de los últimos filósofos vivos, si se considera que es de los pocos pensadores que en un contexto como el actual, dominado por el pensamiento débil y fragmentario de lo posmoderno, propone una teoría sistemática y global. Siguiendo a sus maestros del Instituto de Investigaciones Sociales, en la obra de Habermas la reflexión filosófica no es, no puede ser, imparcial, ya que posee siempre una finalidad política y social. Esto implica no solo que sus formulaciones traten de dar respuesta a problemáticas concretas, sino también una intención, más o menos explícita, por transformar la sociedad. De hecho, su proyecto filosófico debe inscribirse en la estela de los grandes proyectos que irrumpieron en la modernidad y en la Ilustración filosófica, aunque es consciente de los errores de los primeros reformadores sociales. No en vano ha hablado, con una fórmula exitosa, de la modernidad como "proyecto inacabado" y de la necesidad de recuperar sus ideales, asumiendo sus fracasos y enderezando sus descaminos.

En la que puede ser considerada su obra filosófica fundamental, *Teoría de la acción comunicativa*, expone la clave de bóveda de toda su construcción intelectual: la racionalidad discursiva. Es menester referirse, aunque breve y sucintamente, a ella, si se quiere comprender el objetivo de este trabajo, en el que tratamos de explicar cómo la moderación del laicismo o secularismo original en Habermas obedece al fracaso práctico de su propia teoría de la racionalidad.

Con su modelo discursivo de razón, Habermas se enfrenta a la trivialización de la misma promovida por las corrientes posmodernas y recupera

el ideal ilustrado que abogaba por un patrón común y universal de racionalidad. Podría caracterizarse, sin embargo, su intención en términos políticos. Así, su objetivo es completar la caracterización liberal, instrumental y formal de la razón con la posibilidad de justificar, también racionalmente, principios axiológicos, normativos y políticos. Ahora bien, no se pueden orillar ni el pluralismo teórico ni la complejidad multicultural de las sociedades contemporáneas, lo que explica que el canon de racionalidad habermasiano siga siendo exclusivamente formal.

La racionalidad discursiva es, pues, una racionalidad procedimental, en el sentido de que no provee criterios sustanciales ni motivos más allá de la mera razón para concitar acuerdos. Con ella Habermas sintetiza sus propias inquietudes teóricas con su convicción democrática. A este respecto el procedimentalismo habermasiano obedece a una expansión filosófica de su concepción radical de la democracia, ya que permite solventar los problemas científicos, pero también los jurídicos y políticos, iniciando deliberaciones públicas en las que la única fuerza admisible es la del mejor argumento.

La racionalidad discursiva posee tres características importantes desde un punto de vista práctico-político. En primer lugar, como indicábamos, el modelo de razón propuesto por Habermas supone consagrar la naturaleza democrática y, por tanto, deliberativa de todo el espectro cognoscitivo: la verdad, pero también las normas morales, jurídicas y políticas adquieren validez en la medida en que son aceptadas por los participantes racionales de los procesos de discusión. En segundo término, se trata de una racionalidad caracterizada por la universalidad, en la medida en que implica que el resultado de los discursos tiene que ser necesariamente aceptado por cualquier sujeto racional, con independencia de su cultura, de su religión o de sus convicciones. Por último, en tercer lugar, es preciso indicar que Habermas no se refiere a procesos discursivos reales, con sus limitaciones fácticas y sus tentaciones manipuladoras, sino que la validez de los mismos está condicionada al cumplimiento de ciertas reglas que pueden deducirse de una "situación ideal de habla"[3].

[3] **Habermas J.**: *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 153.

¿En qué medida, sin embargo, se debe aceptar este modelo de racionalidad propuesto por Habermas? Su pretensión resulta atrevida si se tiene en cuenta que su teoría de la razón discursiva no constituye una alternativa más o menos bienintencionada, sino que es el estadio final al que conduce de forma inexorable el proceso de modernización. Se conecta, de este modo, su proyecto epistemológico con su teoría socio-política e histórica. A efectos expositivos conviene distinguir su concepto de sociedad para después exponer su teoría de la evolución social. Solo de esa forma se podrá reflexionar sobre la constitución del espacio público en la obra del pensador alemán.

En cuanto a la sociedad, Habermas entiende que posee dos elementos estructurales. De un lado, puede concebirse como sistema, lo que hace referencia a la perspectiva liberal: la sociedad se percibe conformada por el resultado de las múltiples acciones que los individuos llevan a cabo persiguiendo monológicamente sus decisiones e intereses. Siguiendo la idea de la constitución espontánea del orden, estas acciones se disponen inconsciente e involuntariamente de manera ordenada en un sistema, con su propia lógica y dinámica. Por otro lado, sin embargo, se encuentra la estructura denominada "mundo de la vida social", que hace referencia al entramado cultural y axiológico constituido por las interacciones de los individuos, es decir, por aquellas acciones de carácter comunicativo: cuando los sujetos coordinan sus acciones a través de la intermediación lingüística y se orientan por acuerdos. El mundo de la vida conforma un núcleo de convicciones, intereses y valores compartidos que posibilitan el nacimiento de lazos sociales y aseguran la integración de los miembros de una sociedad[4].

Con estos dos conceptos, el problema del orden social debe entenderse como resultado de una evolución disyuntiva de las sociedades, en la medida en que el rápido crecimiento de la perspectiva y mentalidad instrumental, indivualista y egoísta del sistema no ha sido acompañado de un desarrollo análogo del mundo axiológico-cultural. Hasta tal punto la evolución sistémica ha sido desigual que el sistema –o, lo que es lo mismo, la

[4] **Habermas, J.**: *Teoría de la acción comunicativa*, Trotta, Madrid, 2010, p. 596 y ss.

racionalidad instrumental- ha engullido, colonizado, el ámbito propio de los valores, las normas y las convicciones culturales[5].

El desacoplamiento histórico del sistema y del mundo de la vida es evidente si se analiza con detenimiento el conjunto de las acciones de los individuos. Estos ya no solo se orientan por el éxito, el beneficio y la elección racional exclusivamente en sus decisiones económicas, también lo hacen en aquellos ámbitos en los que tradicionalmente la acción se movía por valores morales o políticos. La cuestión se agudiza, según Habermas, en sociedades complejas como las nuestras, en las que la cultura compartida se ha fragmentado en una multitud de cosmovisiones, en el mejor de los casos tolerantes, en el peor antitéticas.

La pretensión política de la teoría habermasiana adquiere, con esta pequeña introducción, perfiles bien definidos. Su propuesta de racionalidad discursiva pretende, en definitiva, contrarrestar el predominio de la racionalidad económico-instrumental nacida del liberalismo, legitimando por vía democrática los acuerdos discursivos sobre valores, normas jurídicas y morales más solidarias y justas con el fin de regenerar el entramado político, cultural y axiológico de nuestras sociedades.

ESPACIO PÚBLICO Y PRIVADO. LAS INSUFICIENCIAS DE UN ESPACIO PÚBLICO "VACÍO"

No es de extrañar que el proyecto de racionalidad discursiva, nacido para afrontar desafíos filosóficos, se haya expandido hasta el punto de poder configurar, siempre bajo sus premisas, no solo una teoría ética, sino también jurídica y política. En el caso de esta última, la llamada teoría deliberativa de la democracia se postula como una alternativa a la teoría liberal, a la propuesta comunitarista y a la nacida en la órbita del republicanismo, y no solo porque plantea una reconsideración del espacio público más idónea y cabal, sino porque resulta ser una síntesis unificadora de todas ellas[6].

---

[5] *Ibídem*, p. 690.

[6] **Habermas, J.**: *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 2008, p. 365 y ss.

La teoría deliberativa de la democracia parte de la existencia de tres ámbitos constitutivos de ese complejo entramado que se denomina sociedad: la política, la economía y la sociedad civil. Lo deseable, desde el punto de vista del orden social, es que su desarrollo sea equilibrado, ya que las patologías, las crisis y los problemas de integración están provocados por sus perturbaciones evolutivas. Teniendo en cuenta el modelo de razón antes apuntado, la política deliberativa busca reconducir discursivamente esos espacios y por ello promociona las comunicaciones y deliberaciones orientadas al acuerdo entre los hablantes. De ahí la importancia que adquiere la sociedad civil y el espacio en el que esta opera, la esfera pública, que es la estructura o base en la que la sociedad civil lleva a cabo sus deliberaciones racionales[7].

La democracia depende, pues, del pertinente desarrollo del espacio público. Los procesos discursivos que se llevan a cabo en él permiten recuperar políticamente el concepto de interés común o general, caído en el olvido como consecuencia del auge del individualismo liberal. Sin embargo, el diseño racional de los discursos, meramente formales, obliga a orillar cualquier tipo de determinación ética o condicionante cultural, frente a las propuestas del republicanismo y del comunitarismo. La aspiración de las deliberaciones no es la imposición de unos valores o principios nacidos históricamente, y de validez relativa, sino testar la validez universal de los enunciados y, por tanto, la posibilidad de que estos sean aceptados por cualquier hablante racional. A diferencia de la teoría política que relaciona la constitución de las comunidades políticas con identidades éticas y culturales previas, el proyecto democrático discursivo sostiene que el elemento vinculante y configurador de las comunidades ha de ser el nexo racional surgido del acuerdo comunicativo.

¿Cuál es la correlación del espacio público y privado que hace posible la política deliberativa? El ámbito privado estaría constituido por aquel conjunto de elementos que no pueden por su naturaleza concitar el acuerdo de toda la ciudadanía, como por ejemplo las convicciones religiosas. Según Habermas, la esfera pública recibiría las necesidades, las inquietudes, los valores y los intereses, conformándose como instancia de mediación. En ella

[7] *Ibídem*, p. 439.

alcanzan relevancia política, es decir, aclaran su estatuto de intereses o valores generalizables, ciertas cuestiones, de forma que lo público operaría como "caja de resonancia" de aquellos problemas que han de ser resueltos políticamente. Si la instancia política es capaz de recibir ese material bruto nacido en la esfera pública, pero, digasmolo así, "publificado", y tratarlo como corresponde, recibirá el calificativo de deliberativa. Así las cosas, la teoría política habermasiana supone una apuesta por la implicación comunicativa de los ciudadanos en la esfera pública, teniendo en cuenta su creencia en la resolución racional, y por tanto universal, de los conflictos y los acuerdos. No es desacertado calificar su proyecto político con el adjetivo de "participativo", ya que vincula la acción política con las prácticas argumentativas y racionales de los diferentes espacios públicos.

¿Por qué Habermas incurre en la abstracción y un excesivo formalismo a la hora de diseñar el espacio público de las sociedades contemporáneas? En la respuesta a esta pregunta se debate uno de los desafíos a los que ha de hacer frente la teoría política moderna, desafío que se encuentra relacionado con la neutralidad y autonomía de las decisiones y de la opinión de carácter público-político. Desde el punto de vista habermasiano, el concepto de identidad nacional, construido en el Estado moderno en connivencia con el de cultura autóctona, tiene que ser repensado. Y aunque la irrupción de la relevancia cultural de la identidad explica no solo parte de la teoría política contemporánea, sino también en gran medida las decisiones políticas, Habermas insiste en que solo se puede hacer frente a los problemas relacionados con el multiculturalismo y la globalización reivindicando de nuevo nociones universalistas, algo típicamente moderno.

En este contexto hay que entender algunas de las soluciones provisionales que ofrece, como la tan manida expresión del patriotismo constitucional. Desde el punto de vista que aquí utilizamos, este concepto, en su formulación habermasiana, es el elemento integrador, y al mismo tiempo superador, de las diferencias culturales, con el que se puede hacer frente a los desafíos éticos o cosmovisivos que amenazan con quebrantar la convivencia pacífica en sociedades multiétnicas. El patriotismo constitucional define, en esencia, el conjunto de valores políticos modernos, nacidos de la discusión racional, que están plasmados en la norma suprema de un de-

terminado sistema político[8]. Por sus propias pretensiones universalistas, el ciudadano racional no puede dejar de comprometerse con ellos.

La fórmula del patriotismo constitucional o, lo que es lo mismo, la necesidad de encontrar una fundamentación sólida a la convivencia política es, a mi juicio, un ejemplo de la insuficiencia de las construcciones políticas, racionalistas o modernas que, con la intención de simplificar la compleja vida social, apuntan a una autonomía universalista, a una abstracción vacía, de la política respecto de los contextos prácticos en los que, por naturaleza, se encuentra inserta la vida del hombre. Se parte, en todos estos intentos, de una estricta separación entre la esfera privada de los ciudadanos, entendida como ámbito en el que juegan exclusivamente convicciones particulares y sin mayores pretensiones, y la esfera o ámbito público, en la que se excluye cualquier fuente de particularidad y en el que solo deben tenerse en cuenta convicciones universales o, al menos, que aspiran a cierta universalización o generalización.

Es este el esquema tradicional que ha servido para interpretar la teoría de la secularización antes mencionada, lo que implica no solo la privatización de la creencia religiosa, sino también la del gusto estético, los ideales de vida y la misma concepción de verdad. Con este diseño tan minimalista, la esfera pública solo permitiría el protagonismo de intereses, necesidades o valores generalizables. Siendo coherente, el contenido de lo que es asunto del ámbito público sería enormemente reducido, hasta el punto de que, con acierto, algún autor ha señalado que este espacio estaría totalmente vacío[9]. Esto explica, asimismo, que la única forma de abastecerlo sea mediante procedimientos meramente formales que, al final, terminan obedeciendo al juego, más o menos limpio, de las mayorías.

La diferenciación entre lo público y lo privado, por ello mismo, se antoja casi siempre artificial, sobre todo en aquellos casos en que, por su propio carácter conflictivo, es preciso poseer nociones claras de lo que significan. Pre-

[8] **Habermas, J.**: *La inclusión del otro. Estudios de Teoría Política*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 95.

[9] **Neuhaus, R. J.**: *The naked public square: Religion and Democracy in America*, Eerdmans, 1984.

cisamente la derivación multicultural de las sociedades actuales hace que cada vez sean más difíciles de afrontar los crecientes conflictos axiológicos y que se multipliquen los problemas de integración, en muchas ocasiones violentos. Las polémicas respuestas que se han dado demuestran que las fronteras entre lo público y lo privado son más bien porosas e indefinidas, y nos obligan a despertar del sueño moderno de la autonomía de la esfera pública.

En esta cuestión, sin embargo, no solo hay implicada una problemática política, sino que posee una dimensión epistemológica importante. La distinción entre lo público y lo privado normalmente se sustenta sobre la posibilidad de argumentar de forma racional y, por tanto, universalmente comprensible y aceptable, determinadas posiciones. Entonces, si un contenido concreto puede justificarse ante un auditorio racional, este podrá ser candidato a valor o saber público. Sin embargo, como veremos, ello implica reputar, ya sea de forma implícita o explícita, que lo que no puede concitar una aquiesciencia mayoritaria obedece a una decisión arbitraria o injustificada, irracional en definitiva, del individuo. ¿Estamos dispuestos a aceptar esta consencuencia?

LA VUELTA ESTRATÉGICA DE LO PRIVADO

La separación de lo público y lo privado es relativamente fácil realizarla desde la teoría, pero más arduo es admitirla con todas sus consecuencias en la práctica, porque en la propia vida diaria de los ciudadanos esas cuestiones se entremezclan. Es esta constatación la que ha sacado a la luz que la creencia religiosa, pese a los esfuerzos privatistas de teóricos y políticos, cada vez tiene más importancia en la ciudadanía, adquiriendo una dimensión política, ya sea para bien o para mal. A este respecto, no solo hay que referirse al despertar religioso provocado por la difusión misionera de las grandes religiones, sino también a la agudización fundamentalista de las creencias y al uso político de su potencial de violencia[10]. Querámoslo o no, viene a decirnos la experiencia, nos las tenemos que ver con la religión.

[10] **Habermas, J.**: *¡Ay Europa!,* cit., p. 66.

Por ello resulta idealista y, por lo mismo, irreal, la posición de lo que se ha llamado fundamentalismo laicista o fundamentalismo de la Ilustración que, como explica Habermas, sostiene que "la religión (…) tiene que retirarse del ámbito público de la política al espacio privado porque, desde un punto de vista cognitivo, es una 'figura del espíritu' históricamente superada (…) la religión tendrá que ser, ciertamente, tolerada, pero no puede esgrimir la exigencia de ser tomada en serio como recurso cultural que coadyuve a la autocomprensión de la modernidad contemporánea"[11].

Era este, sin embargo, el discurso que el mismo Habermas no habría dudado firmar en los años setenta, cuando, en un texto programático en el que esclarecía la finalidad de su reflexión filosófica, afirmaba que el pensamiento postmetafísico, del que él era el heraldo, "no discute ninguna afirmación teológica, sino que afirma más bien que no tienen sentido". Y añadía que la crítica filosófica a la religión tenía que disolver los contenidos dogmáticos mismos, hasta el punto de asumir, con su giro político y su interés práctico por la emancipación, la herencia redentora de las religiones salvíficas[12].

¿Cuáles son las razones que explican la moderación de su discurso inicial, es decir, su transición desde posturas extremadamente laicistas o secularistas hasta una tolerancia activa que reconoce el papel positivo que las creencias religiosas desempeñan en la vida pública? Ese cambio apunta, más que a una reconsideración del valor propio de la religión, a la toma de conciencia del agotamiento del paradigma moderno y la insuficiencia de una construcción política abstracta, que obvia cualquier tipo de referencia cultural o axiológica. En los textos en los que el propio Habermas expresa su cambio, pone de manifiesto que las sociedades contemporáneas padecen una amenaza constante de desintegración, como consecuencia del calado de una mentalidad individualista, centrada egoístamente en el beneficio y el consumo, que termina encapsulando al sujeto y debilitando los lazos sociales.

Se trata de una situación a la que conduce inexorablemente el reduccionismo economicista de los valores propios del liberalismo. Frente a ello,

---

[11] *Ibídem*, p. 77.

[12] **Habermas, J.**: *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1984, p. 28.

la propuesta teórica de Habermas había sido la política discursiva. Esta se basaba en el carácter comunicativo y democrático de los procesos políticos y jurídicos, de forma que la fuente discursiva del Estado y del ordenamiento jurídico habría de garantizar, por sí misma, la legitimidad del sistema y apuntalar el consenso axiológico y la solidaridad entre los miembros de una misma sociedad.

Pero esto era solo la teoría; la transición hacia una actitud laica, en lugar de laicista, responde a las dificultades prácticas que encuentra esta visión idealista de la política. En efecto, la atención a las creencias religiosas se produce en el momento en que Habermas constata que "las fuentes de la solidaridad" se han secado y que hay un vacío moral y cultural que no solo amenaza la integración social, sino que no puede ser salvado por los valores abstractos que propone en su teoría discursiva[13].

Dadas estas circunstancias, no resulta descabellado recurrir, como solución de emergencia, a ciertas tradiciones culturales, como la religión, con la idea de regenerar el entramado público de las sociedades contemporáneas, atajar la conciencia individualista y cimentar, finalmente, con suficiente garantía la solidaridad entre los ciudadanos. De ahí que haya llegado la hora de admitir en la esfera pública el contenido moral y cultural de las religiones universalistas o, dicho con otras palabras, de acoger en su seno la posibilidad de discutir sobre asuntos tradicionalmente considerados exclusivamente privados.

Este cambio de actitud evidencia algo mucho más profundo, que de nuevo manifiesta el fracaso práctico de los proyectos políticos modernos y la imposibilidad de diseñar esferas públicas meramente formales. A la postre, las tajantes diferencias entre lo público y lo privado, que caracterizan gran parte de las propuestas políticas contemporáneas, no tienen en cuenta que privatizando, y por tanto eliminando la relevancia política, de la cultura, de la moral o la religión, liquidan también el conjunto de valores y referencias éticas con suficiente fuerza para motivar y comprometer a la ciudadanía. Lo paradójico, en este sentido, es que muy pocos estarían dispuestos a defender valores democráticos por razones exclusivamente políticas, pero sí

[13] **Habermas, J.**: *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid, 2011, p. 24 y ss.

porque definen un modo de vida y unas convicciones personales que, para los constructos racionalistas, no tienen ningún tipo de relevancia pública.

CREYENTES Y NO CREYENTES EN LA SOCIEDAD POSTSECULAR

Con esta nueva distribución entre lo público y lo privado termina el predominio de la sociedad liberal o secular y nace entonces una época postsecular, caracterizada por admitir el juego de las convicciones religiosas en las discusiones públicas y por erradicar las actitudes intolerantes del laicismo. En una discusión con uno de los representantes más afamados del laicismo militante, Paolo Flores D'Arcais, Habermas afirmaba que los ciudadanos, así como las asociaciones, grupos y colectivos deben realizar aportaciones en la esfera pública con la intención de que sus intereses e intuciones puedan traducirse o fundamentar algunas decisiones políticas. Con ello llamaba la atención sobre la necesidad de construir una cultura política capaz de comprometer y motivar a los ciudadanos.

También las iglesias y las confesiones religiosas tienen ese derecho a hacerse oír en la esfera pública, que de esa forma se adecua a la composición plural de la sociedad: "El Estado democrático no debería precipitarse en reducir la polifónica complejidad de la multilplicidad de voces públicas, porque no puede saber si, de lo contrario, no cortará a la sociedad el flujo de los escasos recursos de creación de sentido e identidad"[14].

Es más, la inclusión de la cultura y del mensaje religioso es necesaria, en la medida en que las tradiciones religiosas pueden iluminar y descubrir ciertos aspectos que, en un contexto cientificista y excesivamente orientado por valores económicos, podrían pasar desapercibidos. Así ha ocurrido, reconoce el pensador, a lo largo de la historia, con conceptos tales como la igualdad o la dignidad, nacidos al amparo de experiencias sobrenaturales o de la interpretación de los textos revelados. En especial, en lo que respecta a la percepción de la justicia social y a la ayuda a los desfavorecidos, las tradiciones religiosas disponen de fuerza suficiente para articular convicciones morales.

[14] **Habermas, J.**: *¡Ay Europa!*, cit., p. 80.

Al admitir que las instituciones religiosas pueden realizar aportaciones significativas y enriquecer moralmente la sociedad, Habermas entiende que no se les debe negar "el derecho, o la capacidad, de intervenir con aportaciones sustanciales a la discusión sobre la legalización del aborto y la eutanasia, sobre cuestiones bioéticas de la medicina reproductiva, sobre la tutela de la bioesfera y sobre el control del clima"[15], lo que supone una transformación radical de sus opiniones anteriores.

Sin embargo, ello no significa admitir la tutela autoritaria de la religión ni apostar por el clericalismo o por una rehabilitación de formas confesionales. Si los ciudadanos no creyentes tienen la obligación de admitir la razonabilidad de ciertos mensajes religiosos, también por parte de los ciudadanos creyentes y de las instituciones religiosas existe la obligación de adaptarse a la conciencia reflexiva que representa la modernidad. Así pues, el contenido del mensaje religioso que se proponga públicamente no puede ofertarse de la misma manera que a los creyentes; tiene que esforzarse "por ofrecer argumentos que respondan igualmente a las intuiciones morales tanto de sus propios miembros como de los no creyentes y de los que tienen creencias distintas"[16]. Es decir, por emplear la expresión habermasiana, quienes desean promover la validez de sus convicciones religiosas están necesariamente obligados a "traducir" sus intuiciones a un lenguaje secular, esto es, comprensible para todos los ciudadanos[17].

Habermas caracteriza así el espacio público de la sociedad postsecular como un punto de encuentro y aprendizaje entre diferentes cosmovisiones, también como un diálogo en el que tanto creyentes como no creyentes se encuentran dispuestos a aprender unos de otros. Porque si bien es cierto que los primeros tienen que hacer esfuerzos por proponer sus convicciones de una manera racional, también los no creyentes deberán estar dispuestos a ayudar y aprender de los creyentes. Se pone en marcha así un proceso de aprendizaje complementario y recíproco que enriquece

---

[15] **Habermas, J.; Flores D'Arcais, P.**: "La religión en la esfera pública", *Claves de la razón práctica*, 190 (2009).

[16] *Ibídem*.

[17] **Habermas, J.**: *El poder de la religión…,* cit., p. 35.

la textura moral y el mundo de la vida de los Estados democráticos de derecho.

La sociedad postsecular, a fin de cuentas, matiza atinadamente la exigencia de neutralidad del Estado, consagrada por los textos constitucionales modernos, pero no la entiende de forma simplista como un argumento contra la manifestación de las convicciones y las creencias religiosas en el ámbito público. Admite, por el contrario, un espacio público plural, comprendiendo que lo que la neutralidad realmente exige es que entre la multivocidad cultural de la esfera pública y el ámbito institucionalizado de las decisiones políticas "haya un filtro encargado de dejar pasar únicamente las aportaciones 'traducidas', esto es, seculares procedentes de toda esa babel de voces del ámbito público trasladándolas hasta las agendas de las instituciones estatales"[18].

LA RELIGIÓN, ALGO MÁS ALLÁ DE LA MORAL

Esta segunda posición de Habermas sobre las opiniones religiosas no es nueva, sino que constituye, por decirlo así, una constante a lo largo de la historia, en la que no han faltado pensadores que, con independencia de su creencia personal, han subrayado el valor social de la fe religiosa. Se trata, sin embargo, de una visión meramente externa o instrumental de la religión que, si se contrasta con la perspectiva interna que poseen los propios creyentes, puede resultar inoportuna o, cuando menos, puede desnaturalizar el propio mensaje religioso.

La religión adquiere protagonismo social en la medida en que sirve, según Habermas, como una fuente de la que manan convicciones para regenerar moralmente la sociedad y, por ello mismo, porque crea sentido y consolida la identidad, el compromiso y la solidaridad entre los miembros de un mismo grupo. Sin embargo, el pensador alemán exige que, con el fin de sacar provecho social a su contenido, se proceda a purgar su mensaje de todo lo "sobrenatural"; de otra forma no lograría concitar el necesario consenso cívico. En este sentido, Habermas sigue la idea de una "religión dentro de los límí-

[18] **Habermas, J.**: *¡Ay Europa!*, cit., p. 79.

tes de la mera razón", de la que ya habló Kant, y cree que el núcleo del mensaje salvífico está constituido por sus enseñanzas morales. En la medida en que estas ayudan a fundamentar la convivencia y refuerzan, mediante la motivación de los ciudadanos, las premisas del Estado constitucional, resultan bienvenidas; si fueran contradictorias con los principios de este, por una mala comprensión o por su vocación fundamentalista, deberían estar prohibidas.

La cuestión de fondo que plantea esta transformación del punto de vista habermasiano ya la hemos apuntado: la imposibilidad que las construcciones teórico-políticas modernas tienen para comprometer a los ciudadanos con sus valores presuntamente imparciales y extremadamente racionales. Reside, pues, en el fracaso de una política autónoma e independiente de los contextos vitales, en los que transcurre la vida cotidiana, ya sea privada o pública, de los ciudadanos.

¿Implica esto, de hecho, una valoración intrínseca del hecho religioso? No, de ninguna manera; sugiere más bien la necesidad de abastecer al Estado constitucional de contenidos extra-políticos (culturales, morales, emocionales). La misma constatación demostraba Richard Rorty, aunque desde un prisma distinto, cuando reflexionaba sobre el concepto de política cultural. Con él, dejaba claro la raíz pragmática de la cuestión. El problema de fondo, explicaba el pensador americano, no es determinar la verdad o validez de un argumento, sino si este demuestra utilidad, de forma que quede integrado en prácticas sociales acertadas.

En Habermas la religión termina reduciéndose a un mero elemento cultural, útil socialmente con independencia de su verdad. Según Rorty, "nuestra decisión de si hemos de juzgar o no que la tradición religiosa nos brinda verdades literarias o un conjunto de relatos que no nos resultan ya de ninguna utilidad dependerá de muchas cosas, por ejemplo si seguimos pensando o no que la oración y el culto son capaces de introducir alguna diferencia en lo que nos sucede. Sin embargo, no hay criterio alguno para decidir cuándo es racional y cuándo es irracional"[19].

[19] **Rorty, R.**: *Filosofía como política cultural*, Paidós, Barcelona, 2010, p. 60. La diferencia entre el planteamiento de Rorty y de Habermas consiste en que el primero cree que la religión ya no es útil.

La consideración exclusivamente extrínseca del mensaje religioso que realizan estos autores revela la importante función social de la religión, pero lo hace a costa de su propio valor de verdad. El mismo Peter Berger se ha referido a esta postura estratégica de Habermas con respecto a la religión, en la que no percibe un cambio en las convicciones personales del pensador alemán, y ha resaltado la argumentación utilitarista que subyace a su planteamiento. Simplemente, para el autor de *Teoría de la acción comunicativa*, "la religión, sea verdad o no, es útil desde un punto de vista social".

Por estas razones, puede indicarse que pese a su valoración positiva del hecho religioso y a su interpretación moderada de la claúsula de la neutralidad estatal, la visión habermasiana, al percibir las creencias de una forma meramente externa, sigue siendo parcialmente racionalista. Y lo es, básicamente, al no admitir la "pretensión de verdad" de los contenidos religiosos. Para hacerlo, tendría que haber modificado sustancialmente su perspectiva y comprender la vivencia de la fe desde el prisma del participante.

Una comprensión interna de la religión no debería obviar la vocación de verdad de su mensaje, como tampoco su configuración moral[20]. Que el conjunto de lo definido por una determinada fe aparezca para el creyente como "verdad" es trascendental para diferenciar la fe religiosa de una mera forma de vida cultural o estética, elegida arbitrariamente. Es esta, de hecho, la razón que explica las relaciones complejas entre la esfera pública y la esfera privada, ya que el compromiso de los creyentes con la verdad de su creencia no constituye algo accidental, sino sustancial a su vida.

Cierto es que también una visión secularista se ha introducido en las propias formas de entender el hecho religioso que tienen los creyentes, pero esta no resulta coherente con la pretensión de verdad de las creencias. Tampoco, para ser francos, debería caerse en el prejuicio, también secularista, que cree que el compromiso personal del creyente con la verdad de

[20] Así lo manifestaba en un artículo de su *blog* "Religion and other curiosities" (http://blogs.the-american-interest.com/berger/2011/09/21/what-happens-when-a-leftist-philosopher-discovers-god/), traducido y comentado en *Aceprensa*, "Habermas y el valor social de la religión" (3 de noviembre de 2011), diponible en www.aceprensa.com.

su religión conlleva el riesgo de fundamentalismo. El convencimiento de la verdad de la fe no es incompatible con la tolerancia y el respeto hacia el otro que exige la convivencia democrática y que el propio espíritu religioso debería sustentar[21].

Por otro lado, desgajar la pretensión de verdad que transmiten las creencias religiosas de su función social puede resultar arriesgado, ya que una y otra se encuentran íntimamente relacionadas. ¿En qué medida puede una sociedad recibir el influjo moral de una religión que no responde a las exigencias de verdad de los creyentes? Desde este punto de vista, la religión terminaría siendo un pasatiempo beneficioso para la convivencia social, pero prescindible a corto o largo plazo. ¿Estarían los ciudadanos creyentes dispuestos a admitir esta visión superficial de un mensaje tan importante para sus vidas?

PALABRAS CLAVE

Pensamiento político • Laicidad • Religión • Habermas

RESUMEN

Jürgen Habermas ha moderado en los últimos años su actitud hacia las creencias religiosas y no ha dudado en afirmar el valor social que la fe puede tener en las sociedades contemporáneas. En el presente artículo se explican las razones teóricas de esta transformación de la perspectiva habermasiana, que responde sobre todo a la incapacidad que su teoría política posee para fundamentar la convivencia social. De ese modo, Habermas utiliza estratégicamente la religión, pero devalúa las pretensiones de verdad del mensaje religioso.

ABSTRACT

Jürgen Habermas has, in recent years, softened his attitude toward religious beliefs and has not hesitated to state the social value faith could have in modern societies. This article explains the theoretical reasons that explain this transformation of Habermas' stance, which, above all, is the result of the incapability of his political theory to explain social coexistence. Habermas thus, strategically uses religion but devaluates the true claims of the religious message.

[21] Nos referimos a mensajes religiosos que predican la tolerancia hacia quienes no piensan igual y defienden la dignidad de la persona, sin fomentar ningún tipo de violencia.