

La función público-política de la religión. Reflexiones sobre la controvertida interpretación de Habermas*

Sergio Muñoz Fonnegra¹

Resumen: En el presente artículo se analiza la función política de la religión y su papel en la esfera pública a partir de la controvertida tesis de Habermas según la cual, la admisión del lenguaje de la religión es un aspecto positivo del desarrollo de las democracias actuales. Los problemas que de esta tesis se derivan para la democracia liberal laica se expondrán de modo tal que reflejen cómo atentan contra la autonomía de las instituciones y contra el principio de la igual inclusión de argumentos.

Palabras clave: Religión, Estado de derecho, esfera pública, Habermas, Rawls.

La pregunta por la función política de la religión y por su papel en la esfera pública ha ocupado un lugar, cada vez más importante, en los últimos años en los debates contemporáneos en torno a los fundamentos de la democracia. Es indudable que fenómenos como el del fundamentalismo, el fanatismo y el de la revitalización y politización de las ortodoxias religiosas que han elevado su voz en los debates públicos como representantes de una forma de vida, han marcado positiva o negativamente el ingreso del discurso religioso a la esfera público-política, esto es, a una esfera que, en principio, se considera secular y descargada de todo contenido cosmovisional. De ahí que la pregunta por la pertinencia de admitir un lenguaje religioso o argumentos basados en creencias en la esfera público-política represente un reto que pone a prueba los principios de las sociedades democráticas (laicas) de Occidente. La radicalización y postura dogmática de esta tendencia con pretensiones fuertes de verdad es una amenaza para el Estado de derecho plasmada en una fuerte polarización que pone en “peligro la cohesión de la comunidad política” y, con ello, la neutralidad de las instituciones y de la esfera pública política, así como los principios de solidaridad, reconocimiento y respeto que de dicha neutralidad se derivan. No obstante, hay quienes afirman que la revitalización y politización de esta tendencia es un aspecto positivo del sano desarrollo de una democracia y que, por lo tanto, el lenguaje de la religión tiene algo que decir y contribuye a la positiva transformación de la sociedad. Quien así argumenta considera a la religión parte integral de toda sociedad civil sana, ve en el desarrollo de la misma la posibilidad de restablecer el equilibrio de una modernidad cada vez más salida de su centro. En lo que sigue, me interesa poner a prueba los

* Este artículo está vinculado a la línea de investigación en Filosofía Política del Grupo de Investigación “Ética” adscrito al Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

¹ Profesor e investigador del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

argumentos a favor de la inclusión del lenguaje y de la argumentación religiosa en la esfera público-política, así como resaltar los problemas que de ello se derivan. En concreto deseo seguir de cerca la argumentación de Habermas, quien extrañamente le concede una función importante a la religión que atenta contra la autonomía de las instituciones y contra el principio de la igual inclusión de argumentos, comprensibles por todos,² de todos los ciudadanos en los debates públicos.

I

El punto de partida en la argumentación de Habermas presupone una redefinición de la esfera pública que aspira a repartir de una manera más equitativa las cargas entre ciudadanos creyentes y no creyentes. Tanto en los unos como en los otros, la sociedad civil deposita expectativas que no han de entenderse como imposiciones, sino como resultado de un proceso de aprendizaje colectivo de formación de la opinión y la voluntad que necesariamente ha de expresar un comportamiento cívico. Así, de los ciudadanos creyentes se espera que hayan «aprendido a poner las convicciones de su propia fe en una relación reflexiva y lúcida con el hecho del pluralismo de religiones y cosmovisiones» y que hayan «armonizado su fe con el privilegio epistemológico de las ciencias socialmente institucionalizadas, con el primado del Estado laico, y con la moral universalista de la sociedad».³ De los ciudadanos no creyentes se espera, por su parte, una actitud cognitiva de apertura que los lleve a estar dispuestos a una reflexión crítica y al proceso de articulación de otras visiones particulares en un lenguaje público, accesible a todos por igual. La apertura que se espera del laico ha de entenderse como el reconocimiento por parte de éste, de que las diferentes cosmovisiones son portadoras de intuiciones racionales que a su modo definen la comunidad. Más allá de que las expectativas depositadas en ambos lados desbordan la realidad misma de la relación entre creyentes y no creyentes, pues presuponen procesos de aprendizaje que el Estado difícilmente puede garantizar de manera efectiva, es claro que la redefinición de las condiciones necesarias para el diálogo entre iguales en la esfera pública, que ahora admite el lenguaje religioso, al afirmar el hecho de la pluralidad debilita el principio de la neutralidad del estado liberal. Cuando Habermas se pregunta, si en las condiciones actuales del mundo, el Estado liberal y secularizado se basta a sí mismo o si, por el contrario, depende de tradiciones éticas y cosmovisiones religiosas, responde, consecuentemente con su teoría de la democracia, que «el liberalismo político se comprende como una justificación no religiosa y postmetafísica de los fundamentos del Estado democrático constitucional».⁴ Pues lo fundamental aquí es que la fundamentación de la moral y del derecho sea autónoma, lo cual quiere decir, que el proceso democrático ha de garantizar a través de la formación de la opinión y la voluntad derechos fundamentales y con

² Por argumento comprensible por todos entiéndase un argumento libre de cualquier convicción ética o religiosa particular.

³ Cfr. J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006, pág. 12.

⁴ Cfr. J. Habermas, *¿Fundamentos prepolíticos del Estado de derecho?*, op. cit., pág. 108.

ello la inclusión sin necesidad de apelar a una sustancia ético-religiosa de estos principios. Esta argumentación, que se asemeja a la de Rawls, lo que muestra es que el Estado bien fundado ha de ser autosuficiente en lo que a la necesidad de legitimación concierne. Por eso no deja de sorprender que ahora Habermas abogue por la inclusión de un lenguaje no secular en el proceso democrático secular.

Para entender mejor este cambio de perspectiva y su posible compatibilidad con los principios del Estado secular autosuficiente, es pertinente exponer con un poco más de detalle esta redefinición de la función de la esfera pública. Independientemente de si se trata de ciudadanos creyentes o no creyentes, el Estado basa su autosuficiencia en el hecho de que los ciudadanos son tanto destinatarios de los derechos como creadores de los mismos. De los ciudadanos se espera en este caso que ejerzan sus derechos de comunicación y participación sin sobrepasar el marco legal y siempre teniendo presente el bien común y no el particular. El ciudadano, formado en una cultura liberal, debe verse motivado a ejercer estos derechos. La pregunta es dónde se halla la fuente de esta motivación, en fuentes prepolíticas o en recursos propios seculares, o dicho de otra manera, en proyectos éticos o religiosos de vida y de formas culturales de vida o en el proceso democrático y en el consenso. Al parecer y de modo inconsecuente, Habermas da a entender que en la actualidad la fuente de la motivación se halla en un híbrido que considera tanto aspectos prepolíticos como recursos propios seculares, pues la secularización, al fin y al cabo, ofrece un «equivalente del poder unificador de la religión». Así, debido a que el Estado secular autosuficiente se ve hoy en día amenazado por factores externos como la modernización o como el individualismo, o como los mercados que «asumen progresivamente funciones de control»⁵ en ámbitos de la vida privada, entonces «[...] en nuestros días vuelve a encontrar resonancia el teorema según el cual únicamente la orientación religiosa hacia un punto de referencia trascendente puede sacar del callejón sin salida a una modernidad arrepentida».⁶ Pero esto no es todo, el lenguaje religioso no sólo se alza como esperanza frente a la situación espiritual de nuestra época. El potencial de verdad de la tradición religiosa, afirma Habermas, radica en su capacidad de diagnóstico, en su sensibilidad para hacer visibles los malestares o formas malogradas de existencia. En este sentido, estaría cerca de la tradición de la filosofía social, ocupada de hacer visibles los fenómenos negativos de la época que impiden la libre autodeterminación y autorrealización. Aunque suene exagerado, no duda Habermas en afirmar que la filosofía se nutre y apropia, por ejemplo, de contenidos cristianos tales como «responsabilidad, autonomía y justificación, así como historia y recuerdo, nuevo comienzo, innovación y retorno, además de emancipación y cumplimiento, enajenación, interiorización y encarnación, individualidad y comunidad»,⁷ contenidos que la filosofía ahora quiere traducir en un lenguaje secular. Si lo dicho hasta ahora, no es suficiente para despertar sospechas y sorpresa tras sorpresa, sí que ha de sorprender la conclusión a la que llega Habermas: todo lo anterior es indicio de que

⁵ *Ibid.*, pág. 113.

⁶ *Ibid.*, pág. 114.

⁷ *Ibid.*, pág. 116.

nuestras sociedades, conscientes o no de ello, han dejado de ser seculares y han pasado a convertirse en sociedades postseculares. Y en una sociedad postsecular la relación entre creyentes y no creyentes ha de asumir el reto de una “modernización de la conciencia pública”: «Ambas partes, si conciben la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje *complementario*, pueden realizar sus contribuciones a los temas controvertidos (por ejemplo el del aborto, la eutanasia, las migraciones, la política ambiental, etc.) en la esfera pública y tomarse en serio recíprocamente también por motivos cognitivos».⁸ Como la religión, que representa una “imagen del mundo” y con ello una forma de vida, ha realizado el tremendo esfuerzo de adaptarse (1) a la secularización del saber, (2) a la neutralización del poder estatal y (3) a la libertad religiosa universalizada, ahora nos toca a nosotros hacer el esfuerzo de abrimos y adaptarnos a su potencial de verdad. El argumento de Habermas aquí parece simple y sin ulteriores complicaciones: como la neutralidad del poder estatal no debe ni puede entenderse como la imposición política de una visión del mundo secularista a los creyentes, entonces los ciudadanos creyentes deben poder hacer aportes desde sus imágenes particulares del mundo a las discusiones públicas. Esto último sería del todo compatible, así reza el argumento, con una cultura política liberal. Si bien Habermas reconoce que la revitalización de la religión ha contribuido a la escisión de Occidente y en ciertos casos implica un retroceso con respecto a las ganancias de una modernización en términos de derechos individuales, no duda en postular la mencionada necesidad de asumir el reto de una modernización de la conciencia pública abierta y tolerante frente a las imágenes religiosas del mundo.

II

Esta modernización de la conciencia pública implica redefinir la función de la esfera pública, en tanto el espacio en el cual tienen lugar los debates sobre asuntos de interés público, y pensar de nuevo sobre las premisas liberales del Estado constitucional y sobre las consecuencias del uso público de la razón para la ética ciudadana. Esta esfera, tal y como Habermas la entiende tiene dos dimensiones, una institucional con capacidad de decisión (parlamentos, tribunales, ministerios, órganos administrativos), y otra pública en sentido débil o general sin capacidad de decisión, pero formativa de la opinión y la voluntad (gremios, partidos, asociaciones, medios de comunicación, etc.). La exclusión de las religiones o cosmovisiones de la esfera institucional, es algo incuestionado. Ya vimos que el procedimiento democrático, no basado en fundamentos religiosos, es el garante de la neutralidad, del respeto y de la convivencia al interior de una sociedad pluralista. De ahí que las decisiones en torno a un proyecto de ley excluyan, por principio, los argumentos religiosos. Pero siguiendo a Rawls, Habermas insiste en que el Estado debe su legitimación a la «participación política igualitaria de los ciudadanos» en tanto destinatarios y autores de las leyes y al consenso entre los ciudadanos apoyado en razones. Los ciudadanos, dice Rawls, «se deben unos a otros buenas

⁸ *Ibid.*, pág. 117.

razones»: «El ideal de la ciudadanía impone un deber moral, no un deber legal, el deber de civilidad, para ser capaces de explicarse unos a otros, cuando se trata de cuestiones fundamentales, cómo los principios y las políticas por las que ellos abogan y votan pueden apoyarse en los valores de la razón pública. Este deber también implica una buena disposición a escuchar a los otros y una ecuanimidad a la hora de decidir cuándo resultaría razonablemente acomodarse a sus puntos de vista».⁹ Un ejemplo ya conocido por todos ayuda a aclarar mejor esto. Se trata de la penalización o despenalización de la eutanasia:

Si admitimos que el discurso de los derechos humanos forma parte de la razón pública de nuestra sociedad, una iglesia como la católica puede oponerse públicamente, si quiere, a la despenalización de la eutanasia, pero debe hacerlo argumentando, por ejemplo, que la eutanasia atenta contra los derechos humanos. En cambio, no tiene derecho a emplear *públicamente* (es decir, dirigiéndose a *toda* la sociedad) el argumento de que la eutanasia atenta contra la voluntad de Dios. No tiene derecho a argumentar públicamente de este modo porque no puede pretender convencer así a los no creyentes, ni mucho menos puede pretender que un Estado laico haga suyo este argumento para fundamentar la prohibición de la eutanasia.¹⁰

Hasta aquí es claro que la esfera pública débil, es un espacio neutral en el sentido de que sólo son admisibles los argumentos según razones y de acuerdo a un lenguaje común, accesible a todos y basado en la constitución. Una buena razón ha de valer siempre con independencia de las creencias particulares de la comunidad específica (religión, partido, movimiento de emancipación, etc.) que la genera. Por supuesto, esta es una situación ideal de diálogo que choca frente a la realidad de una esfera pública débil cargada de intereses particulares camuflados en discursos en apariencia seculares. Seguramente partiendo de esto último es que Habermas argumenta a favor de una esfera pública débil que admite lenguajes no seculares y que supone una revisión de la perspectiva del liberalismo político, para el cual sólo cuentan las justificaciones seculares y el cual espera de los ciudadanos creyentes una autocensura que los impele a distinguir entre valores religiosos y políticos, y a utilizar un lenguaje secular. Pero tal exigencia, así reza la objeción, equivaldría al desconocimiento de que para el creyente «su religión no debe ser *algo distinto* de su existencia social y política»,¹¹ por eso, para nivelar las cargas, los no creyentes deben abrirse a esta alteridad, que por lo demás no es exclusiva de los creyentes, y admitir en el uso público de la razón argumentos basados en creencias para no violar un *ethos* indisoluble de la existencia social y política de los creyentes.

⁹ Cfr. J. Rawls, *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, pág. 252 ss.; J. Habermas, La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón” de los ciudadanos religiosos y seculares, op. cit., pág. 129. Véase además: R. Audi, Liberal Democracy and the Place of Religion in Politics, en: R. Audi / N. Wolterstorff (Eds.), *Religion in the Public Square*, London: Rowman&Littlefield, 1997, pág. 12.

¹⁰ Cfr. J. L. López de Lizaga, Verdades religiosas, política laica: J. Habermas sobre la religión en la esfera pública, en: J. Franzé / J. Abellán, *Verdad y política*, Madrid: Plaza y Valdés, 2011, pág. 187.

¹¹ Cfr. J. Habermas, La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón” de los ciudadanos religiosos y seculares, op. cit., pág. 135.

El argumento no es sólo existencial, sino también psicológico: La separación institucional entre iglesia y Estado no debe convertirse en una carga mental y psicológica exigida a los ciudadanos religiosos. Más allá de que los creyentes sean o no capaces de traducir sus expectativas al lenguaje secular, el Estado debe garantizar su acceso a la arena público-política, pues los creyentes son portadores de un sentido vital para toda la comunidad: «Las tradiciones religiosas están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales, sobre todo en atención a las formas sensibles de la convivencia humana. Este potencial convierte al habla religiosa, cuando se trata de cuestiones políticas pertinentes, en un serio candidato para posibles contenidos de verdad, que pueden ser traducidos entonces desde el vocabulario de una comunidad religiosa determinada a un lenguaje universalmente accesible».¹² Pero esta traducción, ni es obligatoria, ni es estrictamente necesaria. Incluso, de haberla, es una tarea cooperativa tanto de creyentes como de no creyentes, cargados estos últimos con expectativas que no les corresponden. No es difícil ver lo extraño que resultan estos argumentos que conceden, por así decirlo, un estatus especial a los ciudadanos creyentes, mientras exigen a los demás ciudadanos argumentos seculares, es decir accesibles a todos. Dicho de otra manera, el cambio de mentalidad, la modernización de la conciencia pública, implica una nueva actitud cognitiva depositada ante todo en el ciudadano no creyente: «Esta presuposición cognitiva indica que la ética democrática de la ciudadanía [...] sólo se les puede exigir razonablemente a todos los ciudadanos por igual cuando los ciudadanos religiosos y los seculares recorran procesos de aprendizaje complementarios».¹³

III

La valoración positiva que tiene Habermas de la religión y de su función política, así como su redefinición de la esfera pública que parece contradecir los principios del liberalismo político en lo que respecta al uso público de la razón, nos lleva poner a prueba la fuerza de estos argumentos o por lo menos a señalar sus contradicciones. Si se acepta que la religión posee un potencial de verdad, una sensibilidad para lo fallido que permite determinar la conciencia de lo que falta, no se entiende por qué sólo la religión es capaz de esto y no otras manifestaciones o movimientos de emancipación. La favorabilidad al lenguaje religioso la privilegia sobre otros saberes o concepciones del mundo, a los que sí se les exige el ingreso a la arena público-política en un lenguaje estrictamente secular. El principio de una igual inclusión de todos en el diálogo o debate sobre asuntos públicos, se vería seriamente violado. Además, esta aceptación sin más del lenguaje religioso en la esfera pública con o sin traducción secular, presupone o da a entender que las intuiciones morales del lenguaje religioso son siempre compatibles con los principios democráticos y moralmente adecuadas. Pero aun hay más: al mismo

¹² *Ibid.*, pág. 139. Véase al respecto: C. Lafont, Religion in the Public Sphere: Remarks on J. Habermas's Conception of Public Deliberation in Postsecular Societies, en: *Constellations* Volume 14, No 2, 2007.

¹³ Cfr. J. Habermas, La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el "uso público de la razón" de los ciudadanos religiosos y seculares, op. cit., pág. 148.

tiempo que Habermas reconoce la autonomía y la autosuficiencia del proceso democrático, apela a la idea según la cual «la moral y el derecho de una sociedad constituida en términos liberales tienen que compaginarse con aquellas convicciones religiosas en donde se encuentra enraizado el propio *ethos*». ¹⁴ Detrás de este argumento se esconde la convicción, muy cercana al discurso de Ratzinger, de que la religión y la razón deben limitarse y controlarse mutuamente como en un sistema de contrapesos, para así redefinir su relación de un modo apropiado, esto es, en igualdad de condiciones, pues no cabe duda que los principios del Estado son permanentemente puestos a prueba tanto por la libertad religiosa como por los ciudadanos no creyentes mismos. De ahí que no extrañen las siguientes preguntas de Ratzinger: «¿Es la religión un poder que levanta y salva, o es más bien un poder arcaico y peligroso, que construye universalismos falsos y conduce así a la intolerancia y el terror? ¿No habrá que poner entonces a la religión bajo la tutela de la razón e imponerle cuidadosos y estrictos límites? Pero entonces no se puede evitar la pregunta: ¿Y quién podrá hacer tal cosa? ¿Cómo se hace tal cosa? Pero sigue en pie la pregunta general: la supresión progresiva de la religión, su superación, ¿no habrá que considerarla un necesario progreso de la humanidad si es que ésta ha de emprender el camino de la libertad y de la tolerancia universal?». ¹⁵ Uno se ve tentado a responder con sí a todo, pero a renglón seguido resalta Ratzinger que así como dudamos de la religión, también podemos dudar de la fiabilidad de una razón que todo lo puede, tanto crear como destruir. Por eso la razón y la religión deben limitarse y complementarse. Afirmar entonces que la esfera institucional es estrictamente secular, pero que la esfera pública no necesariamente tiene que serlo y que debe admitir sin más convicciones religiosas en un lenguaje religioso, pone en peligro el carácter secular de la esfera institucional. No se entiende cómo se pueden eliminar conflictos entre esferas una vez que la esfera pública ha hecho valer un punto de vista no secular, como bien lo resalta López de Lizaga: «La combinación de laicismo en las instituciones y religión en la esfera pública provocaría fricciones en los puntos de contacto entre ambos ámbitos, además de las fricciones que, en la propia esfera pública, se producirían entre los discursos seculares y los discursos religiosos, si se exonerase a éstos de la obligación de traducir sus argumentos a los términos de una razón pública». ¹⁶

De otro lado, y este es otro aspecto crítico, está la exigencia de un esfuerzo cooperativo de traducción que recae sobre todo del lado de los no creyentes. De acuerdo a este argumento, la necesidad de hacer accesibles las razones religiosas al lenguaje secular de la razón pública, es una necesidad de los laicos. Frente al creyente, que no sabe cómo expresarse y articular sus expectativas de un modo secular, debemos ser tolerantes, pues sólo así podemos garantizarle el debido respeto y liberarlo de posibles cargas psicológicas. Pero si en un Estado liberal el uso público de la razón supone el esfuerzo de los ciudadanos de dar razones seculares

¹⁴ Cfr. J. Habermas, La tolerancia religiosa como precursora de los derechos culturales, op. cit., pág. 265.

¹⁵ Cfr. J. A. Ratzinger, La crisis del derecho, en: J. Habermas / J. A. Ratzinger, *Las bases morales prepolíticas del Estado liberal*, Pasajes: Revista de Pensamiento contemporáneo No. 18, Madrid, pág. 87.

¹⁶ Cfr. J. López de Lizaga, op. cit., pág. 198-199. Véase además: P. Weithman, *Religion and the Obligations of Citizenship*, Cambridge University Press, 2002.

para sus convicciones en un lenguaje accesible a todos, no se entiende por qué los ciudadanos seculares sean quienes tienen que hacer el esfuerzo de darse razones ajenas para convencerse a sí mismos:

Los ciudadanos laicos (que no tienen por qué ser unos positivistas cerriles, como parece suponer Habermas incomprensiblemente) no tienen ninguna obligación de ‘cooperar’ a una traducción que convierta el lenguaje religioso o las doctrinas religiosas en algo públicamente presentable. No la tienen, puesto que ellos ya realizan, y sin la ayuda de nadie, un distanciamiento reflexivo y antidogmático hacia sus propias opiniones y orientaciones existenciales ‘comprehensivas’ (en el sentido de Rawls). Si la religión no es capaz de ese distanciamiento, éste es un problema de la religión, y no del laicismo, y en consecuencia los ciudadanos laicos podrán argumentar que la traducción del lenguaje religioso a la razón pública no es, desde luego, asunto suyo. Es asunto de los ciudadanos religiosos que quieran emprenderla. Y si lo logran o no, esto es en cualquier caso un asunto *privado*, públicamente irrelevante.¹⁷

Aquí debe quedar claro que no se trata de una objeción a la traducción de un lenguaje cosmovisional a un lenguaje secular, pues una esfera pública sana justamente esperaría esto. El problema es el de suponer que una traducción que de por sí es difícil debe recaer justo en aquellos que no defienden los intereses particulares de una determinada visión del mundo. El conflicto, como bien lo resalta Flores D’Arcais, es el siguiente: «Las “comunidades de interpretación” son un recurso para la democracia si van en una dirección, y una amenaza si van en la otra. ¿Se permitirán únicamente voces en consonancia con el *ethos* republicano? En tal caso son traducibles por principio; y por principio no constituyen un problema. ¿Pero quién decidirá cuando un argumento-Dios no traducible, en vez de enriquecer de solidaridad a un republicanismo que se ha vuelto árido pone en peligro la cultura liberal en lo que tiene de esencial e irrenunciable? ¿El parlamento, el gobierno, los tribunales?».¹⁸ Para ser justos con Habermas, hay que decir que él reconoce lo problemático que pueda ser esta situación y advierte que se debe evitar al máximo la sustancialización de una constitución cuyo fundamento de legitimación es la imparcialidad y la consideración igualitaria. De nuevo, el Habermas defensor de los principios democráticos del Estado de derecho contradice al Habermas favorable a la inclusión sin mediación de los discursos religiosos en la esfera pública. «El “ser escuchados” igual y recíproco de la esfera pública descansa, ya sólo por su mera posibilidad, en el presupuesto de que quienquiera que hable se dirige a todos, que es exactamente lo que no puede ocurrir con un argumento religioso intraducible».¹⁹

¹⁷ Cfr. J. López de Lizaga, op. cit., pág. 201.

¹⁸ Cfr. P. Flores D’Arcais, La insostenible distinción de J. Habermas, en: *Claves de Razón Práctica* 190, Madrid, 2009, pág. 14. Cfr. además, del mismo autor: Once tesis contra J. Habermas, en: *Claves de razón práctica* 179, 2008, pp. 56-60.

¹⁹ Cfr. P. Flores D’Arcais, La insostenible distinción de J. Habermas, op. cit., pág. 16.

Para terminar quisiera referirme brevemente al pensamiento de fondo que sustenta este giro en la argumentación de Habermas. Su punto de partida, en tanto heredero de la tradición de la filosofía social, es el de un diagnóstico crítico de la sociedad secular y de los fenómenos negativos que ésta produce concentrados en la tendencia de una desintegración social como resultado de la cada vez más creciente despolitización de los ciudadanos y de la pérdida de libertad subjetiva. La «conciencia normativa no sólo se ve amenazada desde fuera, por la añoranza reaccionaria de una contramodernidad fundamentalista, sino también desde el propio interior de una modernización descarrilada. La división del trabajo entre los mecanismos integradores que son el mercado, la burocracia y la solidaridad social ha perdido el equilibrio y se ha desplazado a favor de imperativos económicos que premian un trato entre los sujetos que actúan en el que cada uno se orienta hacia el éxito propio. La normalización de nuevas tecnologías que inciden profundamente en el sustrato de la persona humana, considerada natural hasta ahora, favorece también una comprensión naturalista de los sujetos que vivencian en su relación consigo mismos. Esta conmoción de la conciencia de normas se manifiesta también en la sensibilidad decreciente hacia las patologías sociales, hacia la vida fallida en general. Una filosofía desilusionada postmetafísicamente no puede compensar esta carencia».²⁰ Este diagnóstico se inscribe en el contexto de lo que Habermas suele llamar lo propio de nuestra época, a saber, que se caracteriza por estar instalada en un pensamiento postmetafísico propio de una sociedad postsecular: «llamo postmetafísicas a las posiciones agnósticas que distinguen estrictamente entre fe y saber, sin presuponer la validez de una religión determinada (como hace la apologética moderna) ni rehusar a estas tradiciones en su totalidad un posible contenido cognitivo (como hace el cientificismo)».²¹ En otro lugar define esta condición postmetafísica de manera similar en los siguientes términos: todo pensamiento postmetafísico 1) «desde sus premisas agnósticas se abstiene de juzgar acerca de las verdades religiosas e insiste, con una intensión no polémica en trazar límites estrictos entre fe y saber»; al mismo tiempo, 2) «se vuelve contra una concepción de la razón recortada científicamente y contra la exclusión de las doctrinas religiosas con respecto a la genealogía de la razón».²² ¿Qué significa esto? Significa que la razón pública ahora, con o sin conciencia de ello, es una razón pública postsecular porque desmarcándose de las tendencias científicas y religiosas las integra positivamente en un sistema de contrapesos que las equilibra en su mutuo limitarse. Pero ello sólo es posible, así se mostró, al costo de una alta pérdida de legitimidad que las sociedades actuales no se pueden dar el lujo de asumir en medio de las tendencias desintegradoras descritas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

²⁰ Cfr. J. Habermas, El límite entre fe y saber. Sobre la influencia histórica y el significado actual de la filosofía de la religión de Kant, op. cit., pág. 244.

²¹ *Ibid.*, pág. 251.

²² Cfr. J. Habermas, La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón” de los ciudadanos religiosos y seculares, op. cit., pág. 148.

- Audi, R. (1997). Liberal Democracy and the Place of Religion in Politics, en R. Audi/N. Wolterstorff (Eds.), *Religion in the Public Square*. London: Rowman & Littlefield.
- Flores, P. (2009). La insostenible distinción de J. Habermas, en *Claves de Razón Práctica* 190, Madrid.
- (2008). Once tesis contra J. Habermas, en *Claves de razón práctica* 179, pp. 56-60.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- Lafont, C. (2007). Religion in the Public Sphere: Remarks on J. Habermas's Conception of Public Deliberation in Postsecular Societies, en *Constellations* Volume 14, No 2.
- J. L. López de Lizaga, J.L. (2011). Verdades religiosas, política laica: J. Habermas sobre la religión en la esfera pública, en J. Franzé/J. Abellán, *Verdad y política*, Madrid: Plaza y Valdés.
- Ratzinger, J.A. (2012). La crisis del derecho, en J. Habermas / J.A. Ratzinger, *Las bases morales prepolíticas del Estado liberal*, Pasajes: Revista de Pensamiento contemporáneo No. 18, Madrid.
- Rawls, J. (1996). *Liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- Weithman, P. (2002). *Religion and the Obligations of Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.