

RACIONALIZACIÓN RELIGIOSA Y CIUDADANÍA POSTSECCULAR EN PERSPECTIVA HABERMASIANA

JESÚS CONILL
Universidad de Valencia

RESUMEN: El propósito de esta contribución es mostrar el último pensamiento de Habermas sobre la el valor de la religión en el proceso de modernización y secularización, en el uso público de la razón y en la formación de una nueva ciudadanía postsecular.

PALABRAS CLAVE: Habermas, religión, modernidad, *common sense*, ciudadanía, secularización, hermenéutica.

Religious Rationalization and Post-secular Citizenship in Habermasian Perspective

ABSTRACT: The aim of this contribution is to show Habermas' last thought about the import of religion in the process of modernization and secularization, in the use of public reason and in the education of a new postsecular citizenship.

KEY WORDS: Habermas, religion, modernity, common sense, citizenship, secularization, hermeneutics.

1. LA RACIONALIZACIÓN RELIGIOSA EN LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA

Como es sabido, la teoría de la acción comunicativa pretende ofrecer el principio de una teoría crítica de la sociedad, capaz de articular tres complejos temáticos: 1) un concepto de racionalidad comunicativa (frente a las reducciones cognitivo-instrumentales); 2) un concepto de sociedad (articulado por «mundo de la vida» y «sistema»), y 3) una teoría de la modernidad (que permita explicar las patologías sociales y dar razón de las paradojas de la modernidad).

Pero lo curioso es que para explicar y aclarar estos asuntos, es decir, la *racionalidad*, la *sociedad* y la *modernidad*, se necesita recurrir al estudio de *lo religioso*. De manera que el estudio de la religión no es una extensión o ampliación de una teoría ya constituida, sino más bien lo que ocurre es que no hay modo de desarrollar la teoría de la acción comunicativa sin pasar por una determinada consideración de lo religioso. Con lo cual, si la teoría de la acción comunicativa quiere responder a sus cuestiones centrales sobre la racionalidad, la sociedad y la modernidad, no tiene más remedio que pasar por una determinada concepción de la religión. Sin ésta no sería posible la teoría de la acción comunicativa, ya que su núcleo fundamental se sustenta en una determinada concepción de lo religioso.

Esta interpretación que propuse hace ya tiempo pretendía, pues, explicitar algo que no había sido expuesto tal cual por Habermas¹; pero (como en otras

¹ Vid. CONILL, JESÚS, *Teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión: Estudios filosóficos*, n.º 128 (1996), pp. 55-73.

ocasiones) no hay que hacer caso sólo de lo que Habermas *dice*, sino fijarse en lo que *hace*, es decir, en cómo procede en su quehacer filosófico. Porque muy bien puede suceder que niegue o rechace algo que al mismo tiempo esté practicando. En el caso de la metafísica ocurre algo así: Habermas dice no querer contaminarse de metafísica, pero su filosofía no está exenta de la misma². Pues algo parecido sucede en su tratamiento de la religión. No es, de entrada, el centro de su atención, pero se convierte en algo ineludible para sus propósitos. Por eso es preciso descubrir el *uso* que realmente hace de *lo religioso* en la construcción de su propia teoría, porque sólo así descubriremos su auténtico valor para entender adecuadamente la racionalidad comunicativa y la configuración de la sociedad moderna que Habermas nos propone.

Efectivamente, en momentos cruciales de su propuesta teórica Habermas recurre al ámbito de lo religioso: 1.º) para entender el proceso de *racionalización*, ya que éste ha pasado por la «racionalización religiosa», y 2.º) para entender la *racionalización del mundo de la vida*, que se efectúa e interpreta desde el punto de vista de la «lingüistización de lo sacro». Y es que, en definitiva, lo religioso cumple una función básica y primordial en el proceso de racionalización.

En concreto, Habermas considera el tránsito del mito a la religión universal y el de la imagen religioso-metafísica del mundo a la comprensión moderna del mundo como una *evolución cognitiva* a través de procesos de aprendizaje. Para ello se vale de la sociología de la religión de Weber y del concepto de aprendizaje que Piaget desarrolló para la ontogénesis de las estructuras de conciencia³.

Habermas quiere ver algo semejante a la evolución de las estructuras de la conciencia en la emergencia de nuevas estructuras de las imágenes del mundo estableciendo cesuras entre la mentalidad mítica, la religioso-metafísica y la moderna. Esta dinámica —mutación— de las interpretaciones tradicionales llevaría, a su juicio, en el mundo moderno a la *disolución* de las figuras de pensamiento religiosas, cosmológicas o metafísicas, que habrían perdido su anterior fuerza de convicción.

El resultado de la teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión consiste en afirmar que la racionalización religiosa en la modernidad ha conducido a una creciente racionalización del mundo de la vida a través de la lingüistización de lo sacro. Ahora bien, esto puede interpretarse de diversas maneras, porque en el enfoque habermasiano está operando la noción de «Aufhebung» hegeliana, aun cuando ahora funcione orientada por la noción de «razón comunicativa». Pero, en cualquier caso hay que aclarar si la superación (*Aufhebung*) de la religión significa *supresión* de las representaciones religiosas a través de la secularización de la religión en la sociedad moderna, o bien *apropiación* filosófica de contenidos religiosos a través del desarrollo cognitivo-moral de la conciencia y de la razón comunicativa.

² Cf. CONILL, J., *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988; GERHARDT, V., *Metaphysik und ihre Kritik: Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 42/1 (1988), pp. 45-70.

³ HABERMAS, JÜRGEN, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1981 [trad., Madrid, Taurus, 1987].

La ambivalente posición inicial de Habermas, que en sus expresiones oscilaba entre dos sentidos, entre la disolución y la apropiación, ha evolucionado en sus últimos libros hacia una concepción que revisa —y, a mi juicio, mejora muy considerablemente— la deficiente concepción inicial de lo religioso en su obra anterior. El haberse percatado de la necesidad de revisar su propia posición y el haberlo llevado a cabo de hecho creo que le honra como pensador verdaderamente crítico e innovador, y contribuye a ensanchar el horizonte del pensamiento y de las posibilidades de una mejor convivencia humana.

Desde el punto de vista filosófico general, creo que Habermas favorece ahora la línea de aquellos que han defendido una *articulación hermenéutica* entre razón y religión, como ha sido la desarrollada entre nosotros por Adela Cortina, en el contexto de una tradición española, que hay que agradecer de modo especial a José Luis Aranguren y Javier Muguerza por mantener una ética abierta a la religión, y a José Gómez Caffarena y Manuel Fraijó por una religión abierta a la razón. Una comprensión y articulación de las relaciones entre razón y fe, entre ética y religión, en un horizonte histórico moderno, en el que sea posible llevar adelante una vida personal y social plenamente significativa.

Desde el punto de vista de la filosofía social y política, el último Habermas propone una nueva actitud cognitiva y cívica, que supone serios cambios en la autocomprensión de la razón, la sociedad (el mundo de la vida, el *common sense*), la modernidad y la secularización, tanto en los ciudadanos religiosos como en los seculares, lo cual supone una verdadera novedad. En realidad, la nueva forma de caracterizar a nuestra sociedad ya no es la de «capitalismo tardío» y «modernidad avanzada», sino la de «sociedad postsecular». Una sociedad en la que hay que superar también la autocomprensión secularizada de la razón moderna, tanto para que puedan ser sí mismos aquéllos que lo quieran ser (con sus opciones de vida buena y feliz), como para que puedan cooperar social y políticamente los ciudadanos que aspiran a lograr una sociedad justa en la nueva sociedad postsecular.

2. SUPERAR LA «SECULARIZACIÓN DESCARRILADA»

Según Habermas, la secularización en la nueva sociedad postsecular tiene que superar el «error» de creer que entre la religión y la actitud secular existe una incompatibilidad que se escenifica en un «juego eliminatorio»⁴. Complace ver cómo Habermas expresa lo que Adela Cortina ha venido exponiendo desde *Ética mínima* en su concepción de una «ética civil», según la cual «entre los mínimos de justicia y los máximos de felicidad» ha de darse un «juego de no suma cero», porque son «tiempos de sumar, no de restar»⁵.

⁴ HABERMAS, JÜRGEN, *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, 2002 [ed. alemana, 2001], que incluye «Crear y saber» [«Glauben und Wissen» (Friedenpreisrede, 2001), recogido en *Zeitdiagnosen*, Suhrkamp, Frankfurt, 2003, pp. 249-262)].

⁵ Vid. CORTINA, ADELA, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986; *Ética civil y religión*, PPC, Madrid, 1995; «Ética civil: entre los mínimos de justicia y los máximos de felicidad» (Lección

También según Habermas, hay que recuperar un *common sense* en el mundo de la vida⁶, cuyo papel civilizador implica no sólo tolerancia con las comunidades religiosas, sino auténtico respeto por los contenidos religiosos, «de cuyos contenidos normativos nos alimentamos»⁷. Este sentido común puede contribuir a tener sensibilidad para los lenguajes religiosos, a escucharlos y aprender de ellos, a fomentar el mutuo entendimiento y fortalecer los vínculos sociales, incluso cooperando como ciudadanos a la traducción de los contenidos religiosos a un lenguaje común. Este es el camino por el que Habermas considera que debería discurrir la nueva forma de la secularización —no aniquiladora, sino traductora— de las verdades de fe, puesto que permitiría una «asimilación crítica del haber religioso»⁸.

Para lograr ese sentido común hay que poner en marcha por parte de los ciudadanos una «disposición a la autorreflexión» sobre los límites de la fe y del saber secular como ingrediente del «*ethos* de la ciudadanía liberal» en una sociedad postsecular⁹. Este supuesto del reconocimiento recíproco entre los ciudadanos de diferentes creencias y convicciones, que se ha de manifestar en su disposición a escucharse y aprender unos de otros, forma parte de una «virtud política» que conlleva nuevas «actitudes cognitivas», que son moralmente exigibles y que han de ser el resultado de auténticos «procesos de aprendizaje». En realidad, han de formarse nuevas condiciones cognitivas, que constituyen «obligaciones epistémicas» para los ciudadanos religiosos y no religiosos, y que «se siguen de la exigencia de respetarse mutuamente».

Por tanto, la nueva configuración de una sociedad postsecular y sus correspondientes exigencias ciudadanas presuponen la superación tanto del dogmatismo religioso como del secularismo laicista¹⁰, lo cual implica, al menos, tres importantes correcciones del proceso de secularización: 1) el reconocimiento de que las religiones pertenecen a la historia de la razón; 2) la necesidad de una

Inaugural en la Universidad Ramon Llull, 1997); *Alianza y Contrato. Política, Ética y Religión*, Trotta, Madrid, 2001.

⁶ Para el vigor ético-hermenéutico de la noción de «sentido común» en la tradición humanista, vid. CONILL, JESÚS, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid, 2006, Parte I, cap. 3. Para la perspectiva ética desde el «mundo de la vida», vid. GARCÍA GÓMEZ HERAS, JOSÉ M.ª, *Ética y hermenéutica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

⁷ HABERMAS, JÜRGEN, *El futuro de la naturaleza humana*, p. 138. Habría que recordar la fórmula de Adela Cortina: «Los mínimos se alimentan de los máximos» (*Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986; *Ética civil y religión*, PPC, Madrid, 1995; «Ética civil: entre los mínimos de justicia y los máximos de felicidad» (Lección Inaugural de la Universidad Ramon Llull, 1997); *Alianza y Contrato*, Trotta, Madrid, 2001).

⁸ HABERMAS, JÜRGEN, *El futuro de la naturaleza humana*, p. 140.

⁹ HABERMAS, JÜRGEN, *Entre naturalismo y religión* [que citaremos en el texto con la sigla ENR y la página], Paidós, Barcelona, 2006 (ed. alemana, 2005), p. 10.

¹⁰ «En nuestras latitudes han caído también (...) las razones para un ateísmo motivado políticamente, o mejor, para un laicismo militante» (HABERMAS, JÜRGEN, *Israel o Atenas*, Trotta, Madrid, 2001, p. 90). También Noberto Bobbio defendió una «visión laica de la vida, no laicista» (vid. SQUELLA, AGUSTÍN, *Noberto Bobbio. Un hombre fiero y justo*, FCE, México/Santiago de Chile, 2005, p. 243).

modificación de los hábitos mentales de los ciudadanos para que se entienda la secularización como un proceso de aprendizaje tanto por parte de los ciudadanos religiosos como de laicos o seculares, y 3) la legitimación de los contenidos religiosos en el uso público de la razón.

3. HISTORIA DE LA RAZÓN

Comencemos por la primera de las correcciones que requiere el proceso de la secularización moderna, es decir, la que se refiere a la historia de la razón. Habermas dice seguir en esta cuestión la tesis hegeliana, según la cual las grandes religiones pertenecen a la historia de la razón misma. E incluso añade que el pensamiento postmetafísico, al que él mismo se adscribe (con mayor o menor fortuna, a mi juicio), no puede comprenderse a sí mismo, si no integra en su propia genealogía las tradiciones religiosas. A su juicio, no sería «racional» dejar de lado esas tradiciones «fuertes», antes bien lo más conveniente es ilustrar la conexión interna que las vincula a las formas modernas de pensamiento.

En este sentido, Habermas reconoce que las tradiciones religiosas han contribuido de diversas maneras a mejorar algunas deficiencias de la modernización cultural y social. Y tampoco teme replantear el espinoso asunto de si un ordenamiento constitucional positivizado precisa de la religión (o de algún otro «poder sustentador») como «respaldo cognitivo» de sus fundamentos de validez. Una cuestión que planteó en Alemania Ernst Wolfgang Böckenförde hace ya años y a la que Habermas ha intentado responder mediante una «concepción procedimentalista de inspiración kantiana» (ENR, 110). Una vía por la que cree lograr una fundamentación autónoma de los principios constitucionales con la pretensión de ser aceptable racionalmente para todos los ciudadanos. Según Habermas, la constitución del estado liberal puede cubrir así su necesidad de legitimación de manera «autosuficiente», administrando en la argumentación recursos cognitivos que son «independientes» de las tradiciones religiosas y metafísicas.

Ahora bien, Habermas señala asimismo con toda seriedad que en esta «fundamentación» y «legitimación» del ordenamiento constitucional del estado liberal «subsiste una duda en lo que atañe al aspecto motivacional». Si los ciudadanos han de ejercer sus derechos, no sólo en función de su propio interés, sino en pro del bien común, se está exigiendo un plus: «un componente mayor de motivación, que no es posible imponer por vía legal». No bastan, pues, ni el nivel cognitivo ni el coercitivo-legal; hace falta un aspecto motivacional que se genera en los entresijos de la sociedad civil. Por tanto, Habermas aclara que la posible virtud política y el estatuto de la ciudadanía se nutren de fuentes «prepolíticas», es decir, que los motivos de la ciudadanía se alimentan de proyectos de vida y de formas culturales de vida.

Esta ampliación del sentido de la fundamentación y legitimación del estado liberal más allá de lo puramente cognitivo (igual que el aspecto motivacional en el ejercicio de la ciudadanía cooperadora) ha conducido a Habermas a replantear

el asunto de la necesidad de un «vínculo unificador», que en principio entiende como un «equivalente del poder unificador de la religión»¹¹, aun cuando parecía que sólo fuera efectivo en un nivel motivacional. Pero, en este nuevo contexto social de pervivencia de las religiones en un entorno cada vez más secularizado, creo que se da un paso más al proponer que la filosofía tome en serio este asunto y lo aborde como «un *desafío cognitivo*», ante el que la filosofía —mediante autorreflexión— tiene que descubrir sus propios orígenes religiosos.

En los textos sagrados y en las tradiciones religiosas se conservan «intuiciones», «posibilidades de expresión» y «sensibilidades», que permiten hablar de las más diversas experiencias de la vida humana. De ahí que la compenetración histórica entre el cristianismo y la filosofía griega haya dado lugar a una «apropiación de contenidos genuinamente cristianos por parte de la filosofía». Un ejemplo muy significativo es «la traducción de que el ser humano es imagen de Dios en la idea de la igual dignidad de todos los seres humanos —dignidad que ha de ser respetada incondicionalmente—. «Esta traducción expande el contenido de conceptos bíblicos más allá de los límites de una comunidad religiosa al público general» (ENR, 116).

Esta posible apropiación de los contenidos religiosos a través de una traducción constituye una «experiencia» por la que es posible liberar secularizadamente «potenciales de significación encapsulados en la religión». Habermas ve aquí una vía para llevar a cabo una superación crítica de la estrecha conciencia secularista por medio de una nueva «ilustración crítica» (a mi juicio, de carácter «hermenéutico»), consistente en reconstruir la *historia de la propia génesis de la razón*, que se remonta a sus orígenes religiosos. De hecho, la filosofía se ha apropiado de muchos motivos y conceptos religiosos, procedentes de las tradiciones monoteístas, por ejemplo, el entrelazamiento de conceptos griegos y judeocristianos. Pero no sólo fue así en la «helenización del cristianismo», sino que la filosofía ha seguido recibiendo de las tradiciones religiosas «estímulos innovadores», por ejemplo, en Kant, Hegel, Kierkegaard, etc., y hasta «el pensamiento postmetafísico está dispuesto a aprender de la religión», absteniéndose de la «arrogancia racionalista», que pretende decidir qué es lo razonable y lo irrazonable en las doctrinas religiosas, y llegando hasta los límites abismales de la «experiencia religiosa». Por tanto, el pensamiento postmetafísico no tiene por qué ser necesariamente postreligioso.

Habermas recurre, pues, a una especie de *genealogía de la razón*, que cabe emplear (a mi juicio, con sentido hermenéutico) tanto para la «autoilustración de la fe religiosa en la modernidad» como para la «autoilustración de la conciencia secular» (ENR, 151) en una sociedad postsecular.

Precisamente la filosofía de la religión de Kant le interesa a Habermas «desde el punto de vista de cómo es posible apropiarse de la herencia semántica de las tradiciones religiosas», aun cuando manteniendo los límites entre la fe y el saber.

¹¹ HABERMAS, JÜRGEN, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 172. Vid. MUGUERZA, JAVIER, *Desde la perplejidad*, FCE, México/Madrid, 1990, p. 31.

Ya no son tiempos en Occidente de luchar enfrentando la comprensión antropocéntrica y la teocéntrica. Es más conveniente «recuperar en una fe racional ciertos contenidos centrales de la Biblia», porque «la razón pura práctica ya no puede estar tan segura de poder hacer frente a una modernización descarrilada recurriendo únicamente a las intuiciones de una teoría de la justicia» (ENR, 219).

A los efectos de mostrar la actualidad del intento kantiano de «apropiación racional de contenidos religiosos», que Kant lleva a cabo en *La religión dentro de los límites de la mera razón*¹², Habermas empieza recordando que en el prólogo de *El conflicto de las facultades* Kant alude a una carencia de la «fe racional pura», estrictamente moral en su terminología, pero también al «interés de la razón» por compensar aquella carencia abriéndose a la «revelación», es decir, a las doctrinas que aportan las tradiciones religiosas, en especial el cristianismo. De este modo podría ampliarse la «razón práctica» más allá de la pura legislación moral y, entonces, la ética quedaría abierta a la religión¹³.

La filosofía kantiana de la religión ya remitía, pues, a las fuentes religiosas de las que la razón filosófica puede obtener estímulos y orientación, ampliando así el uso práctico de la razón. Y, aunque no aportara directamente nada en el orden de la «fundamentación», sí aportaba un sentido en el orden del sentimiento moral, eludiendo algunos «absurdos prácticos» que resultan vitales, porque no somos indiferentes a la relación entre virtud (o justicia) y felicidad, ni ante el sufrimiento del justo, o su injusta retribución en la historia: «es como si oyeran dentro de sí una voz: tiene que ocurrir de otro modo»¹⁴.

Es patente, pues, que también en Kant importantes conceptos filosóficos «dependen epistémicamente de la fuente de inspiración de la tradición religiosa» (ENR, 232), porque la razón encuentra en ella elementos que compensan sus propias carencias. Ahora bien, el modelo kantiano de apropiación está combinado con el ejercicio de la crítica. *Apropiación y crítica* van unidas, pues Kant considera que la religión (en especial, la cristiana) constituye la fuente de una moral racional, pero la razón ha de ejercer una apropiación reflexiva —crítica— de sus contenidos mediante una especie de traducción de algunas de sus doctrinas, como es el caso de la traducción del «Reino de Dios» a la utopía intramundana de la «comunidad ética».

No obstante, Habermas recuerda que la apropiación reflexiva de los contenidos religiosos en Kant tenía todavía el sentido de una *sustitución* de la religión positiva por la fe racional pura, propia de una ilustración abstracta (que, a mi juicio, es la que persiste todavía en buena medida en los formalismos y pro-

¹² Vid. CONILL, JESÚS, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006, Parte I, cap. 2, y Parte III, apartado 3.3.2.

¹³ Vid. ARANGUREN, JOSÉ LUIS, *Ética* (1958), *Obras Completas*, vol. II, Trotta, Madrid, 1994; CORTINA, ADELA, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986; FRAIJÓ, MANUEL, *A vueltas con la religión*, Verbo Divino, Estella, 1998.

¹⁴ KANT, I., *Crítica del Juicio*, prgf. 88, nota (trad., p. 377). Vid. CORTINA, ADELA, *Razón pura y mundo de la vida: la teleología moral kantiana*: Pensamiento, 42 (1986), pp. 181-192; y para el lugar del sentimiento en una «estética de la libertad», CONILL, J., *Ética hermenéutica*, Parte I, cap. 1.

cedimentalismos). Sin embargo, la perspectiva que propone Habermas de la filosofía kantiana de la religión tiene *carácter hermenéutico y genealógico*, siguiendo la línea superadora de Kant que impulsaron —cada cual a su modo— Hegel, Schleiermacher y Kierkegaard, puesto que se comprende como «el desciframiento genealógico de un contexto histórico de surgimiento al que pertenece la propia razón» (ENR, 235).

4. SECULARIZACIÓN COMO PROCESO DE APRENDIZAJE

No es de extrañar, pues, que Habermas manifieste cierta simpatía por los intentos de renovación teológica posthegeliana y que proponga no sólo respeto hacia las tradiciones religiosas, sino más que respeto. Pues «el respeto no es todo: la filosofía tiene razones para mantenerse *dispuesta al aprendizaje* ante las tradiciones religiosas» (ENR, 115).

Así pues, a la vista de las deficiencias en el orden del sentido vital que muestra el desarrollo de la modernidad, según el diagnóstico de Habermas, al estado constitucional le debe interesar «tratar con cuidado todas las fuentes culturales de las que se nutre la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos», si se quiere avanzar en la configuración de una «sociedad postsecular». Pues ésta no implica sólo la pervivencia de las comunidades religiosas y el respeto hacia ellas por su «contribución funcional» a la «reproducción de las motivaciones y actitudes» favorables a la cooperación social, sino que en la sociedad postsecular se abre paso una nueva concepción de la «modernización de la conciencia pública», según la cual se requiere una modificación reflexiva tanto de las mentalidades religiosas como de las mundanas (seculares o laicas). Desde ambas posiciones se ha de entender la secularización de la sociedad como un «proceso de aprendizaje *complementario*», en el que ambas han de «tomarse en serio recíprocamente también por motivos cognitivos» y han de estar dispuestas a ofrecer sus contribuciones en la esfera pública en los asuntos controvertidos.

Para lo cual, la conciencia religiosa tiene que llevar a cabo procesos de adaptación superando las actitudes dogmáticas, por ejemplo, abandonar la pretensión de tener el monopolio interpretativo del bien y del mal a partir de una imagen del mundo. Pero también la conciencia secular tiene que pagar un costo por el disfrute de la libertad religiosa: tiene que poner límites a su forma de entender la ilustración. De tal manera que la persistente «discordancia» entre fe y saber sólo merece el nombre de «racional», si a las convicciones religiosas también se les concede desde el saber secular un estatus epistémico que no sea irracional. Por eso, tampoco es aceptable el uso dogmático del naturalismo cientificista. Según Habermas, «las imágenes del mundo naturalistas», que resultan «relevantes para la autocomprensión ética de los ciudadanos, no gozan en ningún caso en la esfera pública política de una preferencia *prima facie* ante las cosmovisiones o las concepciones religiosas en competencia».

Según Habermas, «la neutralidad del poder estatal en lo que respecta a las cosmovisiones, neutralidad que garantiza iguales libertades éticas a todos los ciudadanos, no es compatible con la generalización política de una visión del mundo secularista» (ENR, 119). «En principio, los ciudadanos secularizados (...) [en tanto que ciudadanos] no deben negarles a las imágenes del mundo religiosas un potencial de verdad, ni deben cuestionarles a los conciudadanos creyentes el derecho a hacer aportaciones en el lenguaje religioso a las discusiones públicas». Antes bien, Habermas indica que cabe esperar en una «cultura política liberal» que los ciudadanos secularizados participen en la traducción del lenguaje religioso a un lenguaje común, aprovechable públicamente por todos.

Habermas propone entender la secularización cultural y social como un doble proceso de aprendizaje que obliga tanto a las tradiciones de la Ilustración como a las religiosas a reflexionar sobre sus respectivos límites (ENR, 108)¹⁵. Esto implica una disposición cooperativa de todos los ciudadanos, también de los seculares, que han de estar dispuestos a aprender de los religiosos en los debates públicos. He aquí la importancia de la genealogía de la razón y de los procesos de ilustración (tanto de la fe religiosa como de la conciencia secular), a fin de posibilitar un nuevo modo de entender «el uso público de la razón», que va a ser diferente del todavía restrictivo propuesto por Rawls, como se verá a continuación.

El uso público de la razón que propone Habermas depende de unas ciertas «presuposiciones cognitivas» y tiene unas consecuencias peculiares, que él mismo considera «ambiguas y disonantes». Primera: Una «democracia de la postverdad» ya no sería una democracia. Segunda: La integración política se pone en peligro cuando son muchos los ciudadanos que no están a la altura del criterio del uso público de la razón; y, sin embargo, las mentalidades tienen un origen prepolítico, y cambian según vayan siendo las condiciones de vida. Tercera: El proceso de integración política podría orientarse cognitivamente y, por tanto, entenderse como un proceso de aprendizaje.

De hecho, Habermas ha asumido que «los ciudadanos de un estado constitucional democrático pueden adquirir las mentalidades funcionales requeridas por la vía de “procesos de aprendizaje complementarios”» (ENR, 152). Ahora bien, Habermas no oculta que este supuesto es problemático. Porque se está presuponiendo la perspectiva de que el «choque fragmentador» entre cosmovisiones es resultado de «déficits de aprendizaje» y que, por tanto, se precisa «un cambio en las actitudes epistémicas para que la conciencia religiosa se torne reflexiva y para que la conciencia secularista trascienda autorreflexivamente sus limitaciones». Este cambio de mentalidad constituye un proceso de aprendizaje y viene exigido por el nuevo modo de entenderse la modernidad a sí misma en versión de sociedad postsecular.

¹⁵ La «religiosidad» consistiría básicamente en «tener sentido de los propios límites», «tener sentido del misterio», «conciencia de un misterio que es impenetrable» (vid. SOUELLA, AGUSTÍN, *Norberto Bobbio. Un hombre fiero y justo*, FCE, México/Santiago de Chile, 2005, pp. 237, 242).

5. RELIGIONES EN EL USO PÚBLICO DE LA RAZÓN

Habermas examina la discusión desencadenada por la concepción rawlsiana del «uso público de la razón» y sus consecuencias para la ética de la ciudadanía, llegando a la conclusión de que hay que revisar la posición en principio excesivamente restrictiva de Rawls, como han señalado algunos de sus críticos, de tal manera que habría que abogar en favor de una «visión más amplia de la cultura política pública», según la cual las doctrinas comprensivas razonables, sean religiosas o no religiosas, pueden introducirse en la discusión política pública. Los críticos de Rawls han recordado importantes ejemplos históricos de la influencia política favorable de los movimientos religiosos y de las iglesias. Asimismo han destacado las profundas raíces religiosas que existen en las motivaciones de la mayoría de los movimientos sociales y socialistas tanto en Estados Unidos como en Europa. Y es innegable la contribución de las iglesias y las comunidades religiosas en el marco de los estados constitucionales para el desarrollo de la cultura política liberal.

Lo que se sigue de las —para Habermas— contundentes críticas a Rawls en este punto es que «el Estado liberal que protege por igual a todas las formas de vida religiosas tiene que eximir a los ciudadanos religiosos de la excesiva exigencia de efectuar en la propia esfera público-política una estricta separación entre las razones seculares y las religiosas», sobre todo si se percibe como una «agresión personal». El Estado liberal no tiene que transformar la obligada «separación *institucional*» entre la política y la religión en una indebida «carga *mental*» para los ciudadanos religiosos. Además, ¿no debería entonces extenderse dicha exigencia a todos los ciudadanos con sus respectivas «doctrinas comprensivas» o cosmovisiones?

Según Habermas, «la admisión en la esfera público-política de las manifestaciones religiosas que no han sido traducidas» se justifica: *a)* «normativamente», porque la «estipulación» restrictiva rawlsiana «no puede ser exigida razonablemente a aquellos creyentes que no pueden renunciar al uso político de razones presuntamente privadas o apolíticas sin poner en peligro su forma religiosa de vida», y *b)* por «razones funcionales que desautorizan una reducción precipitada de la complejidad polifónica». Al Estado liberal le interesa «el libre acceso de las voces religiosas tanto en la esfera público-política como en la participación de las organizaciones religiosas», al menos, para que la sociedad secular no se desconecte, ni se prive, «de importantes reservas para la creación de sentido» (ENR, 138).

Los ciudadanos seculares podrían aprender de las contribuciones religiosas, ya que las tradiciones religiosas están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales en atención a una mejor convivencia. Un potencial que podría traducirse a un lenguaje universalmente accesible. Habermas llega a plantear la posibilidad de entender esta «traducción» de los contenidos religiosos como «una tarea cooperativa en la que toman también parte los ciudadanos no religiosos» (ENR, 139).

Según el diagnóstico habermasiano, dado que la competencia entre las diversas cosmovisiones no se puede dirimir «en el plano cognitivo», se producen unas

disonancias cognitivas que penetran hasta los fundamentos de la convivencia de los ciudadanos regulada normativamente; y dado que, por otra parte, no existe ningún «vínculo unificador de una solidaridad cívica», la comunidad política queda segmentada en comunidades irreconciliables (sean religiosas, cosmovisionales seculares y/o partidistas) y, a lo sumo, sobrevive cada vez más sólo sobre la base de un *modus vivendi* (ENR, 143).

Ante esta situación de una profunda disonancia y discordia en el trasfondo (que puede rebasar el «consenso constitucional» y la «solidaridad ciudadana»), debido al modo como se ha desarrollado la modernización, la cuestión «no resuelta» es la de una *nueva concepción de la ciudadanía*, según la cual los ciudadanos, tanto los religiosos como los seculares, han de poner en marcha una «autorreflexión hermenéutica». Los unos, para adaptarse a los procesos de «modernización» y no seguir anclados en actitudes dogmáticas religiosas; y los otros, porque no basta el respeto hacia el «significado existencial de la religión», sino que «lo que está en cuestión» es «la superación autorreflexiva de un autoentendimiento de la modernidad exclusivo y endurecido en términos secularistas» (146).

«En la medida en que los ciudadanos seculares estén convencidos de que las tradiciones religiosas y las comunidades de religión son, en cierto modo, una reliquia arcaica de las sociedades premodernas que continúa perviviendo en el momento presente, sólo podrán entender la libertad de religión como si fuera una variante cultural de la preservación natural de especies en vías de extinción» (ENR, 146).

Es esta versión secularista la expresión de un laicismo, que está convencido de la disolución de las concepciones religiosas y de la extinción de las comunidades religiosas a través de la progresiva modernización. Sin embargo, desde las premisas normativas del estado constitucional y de un *êthos* democrático de la ciudadanía, la admisión de manifestaciones religiosas en la esfera público-política sólo tiene sentido si a *todos* los ciudadanos se les puede exigir que no excluyan el posible contenido cognitivo de esas contribuciones.

Ahora bien, esta exigencia presupone un «cambio de mentalidad» en los ciudadanos seculares, que no es menos exigente cognitivamente que la adaptación de la conciencia religiosa al entorno cada vez más secularizado. Porque «se presupone una actitud epistémica que tiene su origen en un cercioramiento autocrítico de los límites de la razón secular». «Esta presuposición cognitiva indica que la ética democrática de la ciudadanía, en la interpretación que yo [J. Habermas] he propuesto, sólo se les puede exigir razonablemente a todos los ciudadanos por igual cuando los ciudadanos religiosos y los seculares recorran procesos de aprendizaje *complementarios*» (ENR, 147 y 148).

En la disputa en el espacio público, en la formación de la opinión y la voluntad, no se puede cortar «el acceso a posibles recursos de fundación de sentido». Por tanto, «el respeto que los ciudadanos laicos deben mostrar a sus conciudadanos creyentes tiene también dimensión epistémica» (ENR, 13).

