

JÜRGEN HABERMAS,
CARTA AL PAPA. CONSIDERACIONES SOBRE LA FE,
BARCELONA, EDICIONES PAIDÓS, 2009, 266 PP.
TRADUCCIÓN DE BERNARDO MORENO.

Si hay algún filósofo vivo hijo legítimo de la modernidad, entonces ha de vérselas siempre con Jürgen Habermas quien, si bien no es su primogénito ni mucho menos, sí es uno de sus herederos predilectos. Editorial Paidós ha hecho un trabajo encomiable al editar la *Carta al Papa* de Habermas, que, para aclarar de una vez las cosas, ni es carta ni es al Papa. El volumen lleva por subtítulo *Consideraciones sobre la fe*, con lo que se intenta expresar las intenciones del propio Habermas: considerar a la fe, ponerla sobre la mesa de diálogo, y no solamente como un objeto más acerca del cual se dialoga, sino como un digno sujeto interlocutor. En otras palabras, el hijo —ahora sí primogénito— de la Escuela de Frankfurt, esgrime en este ensayo como en los otros que caracterizan a sus últimas obras, argumentos acerca de la validez, la utilidad, el valor y la importancia de la fe en el mundo moderno ya no secularizado sino ‘post-secular’. Si bien esto es una postura que muchos teístas admiran y agradecen al filósofo ilustrado, pues reivindica a la religión en el contexto de la laicidad, algunos otros creyentes lo critican y no aceptan del todo este nuevo asentimiento. Pero ya veremos, más adelante y con más cuidado, en qué consisten los argumentos de Habermas y en qué las críticas que se le hicieron. Vayamos por partes.

El volumen pone a disposición del público las reflexiones que siguieron al diálogo que tuvo Habermas en München en febrero de 2007 con algunos miembros de la Escuela Superior de Filosofía de la Compañía de Jesús. El ensayo central, presentado por Habermas en aquella ocasión se titula “La conciencia de lo que falta”, y es precedido por una introducción de Michael Reder y Josef Schmidt, jesuita el segundo y profesores ambos de la escuela mencionada, en la que se contextualiza dicho ensayo. La tesis de la secularización ha sido desconfirmada por los últimos acontecimientos político-sociales que han mostrado que el poder de la religión en la vida pública no está para nada disminuido: “En el cine, en el teatro, la publicidad o los

grandes eventos masivos se aprecian claros préstamos de las tradiciones religiosas, de modo que el potencial semántico y simbólico de las religiones se está convirtiendo en un bien general y social que deja su particular impronta en la vida pública y cultural.” (p.15), señalan Reder y Schmidt. No hay una tal muerte de la religión, como quiso pronosticar cierta modernidad ilustrada. En este sentido se plantean los nuevos teóricos de la secularización, entre ellos por supuesto, Jürgen Habermas, tres tipos de preguntas: a) ¿Qué es la secularización?, b) ¿Cómo entender la religión y su relación con el saber?, y c) ¿Existe una relación entre religión y sociedad? Para ello, los autores de la introducción sitúan el pensamiento de Habermas acerca de la religión y cómo ha girado poco a poco su posición respecto de la secularización.

Tres grandes posicionamientos pueden destacarse en el pensamiento de Habermas acerca de la religión. El primero, en la *Teoría de la acción comunicativa*, sostenía que la religión tiene como función la de generar cohesión social y que esa función había ya sido sustituida por la razón secularizada. “Habermas exige al ciudadano religioso que no convierta en absolutos sus juicios unilaterales (morales), sino que acepte las condiciones de un Estado¹ liberal” (p.24). La religión es únicamente una fase de desarrollo en el camino hacia la sociedad verdaderamente moderna. Una segunda postura sobre el tema se dio en *El pensamiento posmetafísico*. Aquí Habermas sostuvo que las religiones implican un saber sobre la historia del espíritu y portan contenidos semánticos irrenunciables para la modernidad. Sin embargo, no podían considerarse más allá de algo privado, pues no podían proveer una visión del mundo integradora. Por último, ya desde que recibió el Premio Karl Jaspers en 1995 y luego el Premio de la Paz en 2001 y en su diálogo con Ratzinger en 2005, Habermas sostuvo que la tesis de la secularización es poco o nada explicativa porque la religión y el mundo secular han vivido, en realidad, bajo un intercambio recíproco. “En su función de fundadora de sentido, la religión suministra una base moral para el discurso público, y en tal sentido desempeña una función importante en el ámbito de la vida pública” (p.29). Aunque es necesario traducir algunos contenidos religiosos,

1 Es curioso que ‘estado’ se escribía con mayúscula.

la democracia depende de presupuestos prepolíticos que, en muchos casos, son precisamente religiosos. Una vez reconocida esta premisa, hay que preguntarse: ¿cuáles son las diferencias entre las diversas relaciones: razón-fe, Estado-Iglesia, mundo secular-religión?

Habermas comienza su ensayo contando una anécdota sobre el funeral de Max Firsch —escritor agnóstico—, que se llevó a cabo al interior de una Iglesia, sin ritos ni misa alguna, y sin ministro o sacerdote alguno. ¿Por qué se llevó al interior de un templo religioso?, pregunta Habermas. “A Max Frisch, un agnóstico que renegaba de cualquier adscripción religiosa, le desagradaban los usos y las formas fúnebres no religiosos; y, con su elección de aquel lugar, dejó público testimonio de que la modernidad ilustrada carece de un lugar adecuado equivalente al espacio religioso donde se celebra el último *rîte de passage*, que pone el broche final a toda una vida” (pp.54-55). Parece claro, entonces, que a la modernidad secularizada le falta algo, que debe ser buscado y reconocido, comenzado sin embargo, por dos exigencias: a) al lado religioso se le debe pedir reconocer la autoridad de la razón natural y b) a la razón secular se le debe pedir no erigirse en juez de las verdades de la fe.

En la historia de occidente la religión no solamente ha jugado un papel proponderante sino, diríamos, protagónico. Y esto debe ser reconocido por el proyecto moderno mucho más que solamente tolerando la existencia de los rituales. Para comenzar el proceso de reintegración de lo que cierta modernidad ilustrada separó, la razón moderna debe reconocer que “solo aprenderá a entenderse a sí misma cuando aclare su postura ante la conciencia religiosa contemporánea, que se ha tornado reflexiva. ¿Cómo? Entendiendo el origen común de las dos formas complementarias del espíritu a partir del mencionado impulso cognitivo del ‘tiempo eje’. Cuando hablo de formas complementarias del espíritu, me estoy enfrentando a dos posturas concretas: la Ilustración obtusa que no se ilustra sobre sí misma y que niega a la religión cualquier contenido razonable; y también a Hegel, para quien la religión representa una forma del espíritu digna de recuerdo, pero solo en la forma de un pensamiento imaginante subordinado a la filosofía” (pp.61-62). Habermas devuelve el encanto, o intenta devolverlo, a la razón derrotada de la ilustración laicista, vuelve a la fe y

a la historia recuperando una cosmovisión y devolviendo cuerpo a la razón antes aislada y desincorporada del sujeto histórico.

De acuerdo con Habermas, al privilegiar la autonomía y al individuo aislado, la modernidad terminó por impugnar, en vez de fomentar, una moral de justicia. Para devolver esa moral a Occidente haría falta volver a la religión, a la fe, como elemento vinculante y dador de sentido en la existencia real de los sujetos. La razón práctica ilustrada, sostiene Habermas, ya no es capaz de mover a la solidaridad entre los seres humanos y los pueblos. “La razón práctica se desdibuja cuando ya no es capaz de despertar, y mantener despierta, en los ánimos profanos la conciencia de una solidaridad herida en todo el mundo, la conciencia de lo que falta, de lo que clama al cielo” (pp.64-65). Para volver a dibujarla, dice Habermas —bien consciente, empero, de que la razón crítica es incompatible con una visión totalizadora de la ética—, para volver a tornear esta conciencia, es necesario volver a hablar de Dios.

Más tarde, habla del nuevo resurgimiento de la religión y de que este resurgimiento es una variable importante a tomar en cuenta. Podríamos pensar que Habermas se refiere a la tolerancia de los modernos, en el sentido de que por supuesto que hay que tomar en cuenta a los grupos religiosos y darles un espacio, pues la modernidad es hasta cierto punto plural, pero, más bien, a lo que se refiere es a que “el Estado liberal no puede contentarse con semejante *modus vivendi*, y ello no por la inestabilidad que produce un arreglo impuesto, sino porque como Estado de derecho democrático que es, depende de una legitimación arraigada en convicciones” (p.69). Además de pedir a la religión aceptar la neutralidad del Estado (cosa pedida desde hace mucho tiempo), Habermas relativiza a este último —y esto sí que es nuevo— desde un punto de vista hegeliano, como solamente una forma del espíritu: le pide que no escinda a sus ciudadanos religiosos, y solicita al mundo secular que admita que la religión, por principio, puede ser racional.

El Estado secular, que con su legitimación jurídico-racional entra en escena como una forma del espíritu y no solo como una autoridad empírica, debe preguntarse si, por ejemplo,

no está imponiendo deberes asimétricos a sus ciudadanos religiosos [...] ¿Puede el Estado prescribir a estos ciudadanos una escisión de su existencia en una sección pública y en otra privada, por ejemplo, mediante la obligación de justificar sus posturas en la vida política solamente con motivos no religiosos? [...] El Estado liberal también debe esperar de sus ciudadanos seculares que, en su condición de ciudadanos del Estado, no consideren las manifestaciones religiosas como algo meramente irracional (pp.71-74).

He ahí el argumento principal de Habermas. Es precisamente aquí en donde hace referencia a Benedicto XVI. Es aquí en donde las palabras del filósofo de Frankfurt se tornan más complejas. Si bien reconoce del Papa que éste niega que haya que polarizar fe y saber y su crítica a quienes sostienen que haya que volver al orden medieval, también confronta su negativa a tirar por tierra los argumentos que posibilitaban dicho orden, y a que la teología cristiana se enfrente a la razón moderna, posmetafísica, señalando que ya desde Escoto estaban las semillas de la razón moderna y que, luego, con Kant, el tema de Dios para la razón no podrá volver a ser lo mismo.

Las aportaciones de los comentaristas van en sentidos muy diversos y complementarios. Norbert Brieskon hace un comentario analítico del título del ensayo (“La conciencia de lo que falta”) preguntándose de qué falta se está hablando, a quién le falta algo y qué es precisamente aquello que falta. Brieskon señala, al más puro estilo escolástico, que existen dos tipos de falta: la *negatio* y la *privatio*, y que el sentido en el que Habermas utiliza el concepto de ‘falta’ es este segundo: se carece de algo que se debería tener, no de algo que por principio no se posee. ¿Quién es el sujeto de la falta?, se pregunta Brieskon: la razón, pero no cualquier tipo de razón, sino específicamente la razón práctica que ha surgido con la modernidad y, por último, ¿qué es aquello de lo que carece esta razón? De cuatro cosas, contesta Brieskon: 1) un rito que pueda cerrar el último paso existencial, que ponga broche final a toda una vida, 2) el factor intersubjetivo que saque a esa razón de su carácter eminentemente individualista, 3) un factor —semejante o igual al componente religioso— que dé legitimidad a las comunidades

políticas y 4) posturas con base religiosa en la vida política. En pocas palabras, Brieskon señala agudamente cómo Habermas deja ver en su ensayo una solicitud a las comunidades religiosas, de que compartan ese patrimonio de sentido que a la razón moderna le ha faltado.

Por otra parte, Michael Reder entrega un ensayo más bien expositivo, en el que explica el posicionamiento que ocupa la religión en el pensamiento de Habermas y comienza por el término 'postsecular'. "Este concepto implica, por una parte, que las sociedades modernas deben empeñarse en la supervivencia de la religión, y, por otra, que las religiones caracterizan la vida social y activa en los más distintos ámbitos y en las más variadas formas" (p.114). Sitúa el texto dentro del contexto político globalizado y es agudo al señalar que el propio Habermas instrumentaliza las posturas religiosas como servidoras de la modernidad, como el medio que puede solucionar las carencias que ésta tiene. Por otra parte, señala que la concepción habermasiana de la religión no deja de ser reduccionista, no ya por su instrumentalización, sino por la identificación que hace el pensador alemán, muy al estilo kantiano, entre religión y moralidad, por lo que se cae en un exceso no deseable: "El alegato a favor de una clara delimitación entre la fe y la razón se vuelve, por tanto, contra una sobreexplotación del concepto de fe. La religión es presentada como 'lo otro' de la razón" (p.126), a lo que más tarde añade una aclaración a los usos que el propio Habermas da a la razón práctica: uso ético, y uso moral, entregando al primero el ámbito de decisiones del individuo y los argumentos públicos que se puedan esgrimir, y al segundo el reino de las cosmovisiones, indiscutibles e inverificables, que también, en buena medida, determinan el actuar de las personas. Por último, hace algunas aclaraciones al texto de Habermas desde la filosofía de la religión de Nicolás de Cusa y de Schleiermacher, con el fin de aclarar cómo deberían de ser concebidas las relaciones entre fe y razón.

En "Razón postmetafísica y religión", tercer comentario a Habermas, Friedo Ricken, se dedica a hablar de las dos exigencias de Habermas: una a la razón moderna para que no se entienda a sí misma de manera secular y otra a la teología para que se adentre en el pensamiento postmetafísico. De interesante mención es el estudio que hace de la segunda exigencia, explicando detalladamente las

diferencias entre Habermas y Benedicto XVI respecto de la comprensión que cada uno tiene de la razón y del diálogo que puede haber entre una racionalidad religiosa y una racionalidad secular. Ricken señala, por ejemplo, y esto es quizás lo más importante, que el punto de contacto entre ambos pensadores es la exigencia de no concebir a la razón de manera cientificista y estrecha. Más tarde, y también interesante, es su desarrollo del modo como ambos pensadores han interpretado el modo como se dio históricamente el diálogo entre Atenas y Jerusalén y cómo sugieren que debería darse para que la teología entre en relación con el pensamiento postmetafísico.

El último comentario está a cargo de Josef Schmidt, quien se concentra en la tematización que hace Habermas de las condiciones necesarias para que exista un diálogo entre ambas racionalidades. “Entre los requisitos de semejante comunicación figuran, según Habermas: 1) el empleo de una lengua comprensible, 2) la referencia a una verdad en principio y en general accesible, 3) la verosimilitud propia y supuesta en el otro, y 4) el reconocimiento de las normas dadas con la reciprocidad de esta acción racional” (p.179). Schmidt se detiene a explicar cómo estas condiciones pueden darse dentro de la lógica de la fe, y señala que justamente la fe ha sido posible por intentar cumplir con estas condiciones pues, desde sus orígenes, la teología cristiana quiso hacerse comprensible a sí misma a través del discurso de *theos* como *logos*.

El libro termina con una respuesta de Habermas a cada uno de los comentaristas de su ensayo. Sin embargo, puede percibirse un único hilo conductor en las últimas palabras de Habermas, a saber, que la democracia y el mundo moderno no pueden construirse ya al margen de los individuos creyentes, ni al margen de las creencias de esos individuos porque, a final de cuentas, hay algo que ha faltado a la racionalidad secular tan brillantemente expresada en las ciencias: una respuesta a las cuestiones últimas sobre la trascendencia y un motor para la caridad hacia los otros.

Diego I. Rosales Meana

Centro de Investigación Social Avanzada

diego.rosales@cisav.org