

# El controvertido papel de la religión en la actual filosofía alemana

Asunción Herrera Guevara

Universidad de Oviedo  
Departamento de Filosofía  
aherrera@uniovi.es

---

## Resumen

En este artículo mostraré la aparición de un nuevo tópico en la filosofía alemana del presente: la caracterización de la nueva sociedad postsecular. El filósofo Jürgen Habermas ha contribuido a la discusión. Habermas ha argumentado que una sociedad postsecular revitaliza el papel de la religión en la esfera pública. Mostraré que las ideas del filósofo alemán sobre este tema están desencaminadas.

**Palabras clave:** naturalismo; libertad; religión; secular; postsecular.

**Abstract.** *The controversial role of religion in current German philosophy*

---

This paper aims to show the emergence of a new topic in German philosophy: the characterization of the now postsecular society. The thinker Jürgen Habermas contributes to this discussion. Habermas argued that a postsecular society revitalizes the role of the religion in the public sphere. I will show that Habermas's ideas about this topic are misplaced.

**Keywords:** Naturalism; freedom; religion; secular; postsecular.

---

## Sumario

- |   |   |
|---|---|
| 1. Filosofía alemana y sus tópicos relacionados con la Razón Práctica | 3. La naturaleza y la cuestión religiosa    |
| 2. La naturaleza y la libertad  | 4. Religiosos y seculares: valores y normas |
- Bibliografía

## 1. Filosofía alemana y sus tópicos relacionados con la razón práctica

En el momento presente, gran parte de la problemática filosófica alemana sigue debatiendo acerca de cuestiones ligadas a la modernidad iniciada por el pensamiento kantiano. Aún así, la filosofía, como *tiempo captado por el pensamiento*, no se ha detenido: la modernidad ha seguido su curso, la supuesta postmodernidad ha dejado paso a una modernidad radicalizada, una sociedad incipientemente secular se metamorfosea en una sociedad postsecular, la religión ha pasado a ser la sierva del saber, los monolíticos proyectos de vida se arrinconan ante el impulso de la pluralidad de formas de vida, el naturalismo darwinista irrumpe con fuerza bajo muchas máscaras (la neurociencia y la biotecnología no dejan de ser algunas de sus caras). Se trata, en definitiva, de las mismas disputas, los mismos tópicos; eso sí, planteados dentro de unas sociedades que han hecho trizas los visionarios sueños metafísicos de alcanzar algún reino de los fines.

¿Realmente qué significa vivir en una sociedad *post*? La postmodernidad es uno de los primeros conceptos *post* que aparecen en la escena filosófica. Desde la Bienal de Venecia de 1980, la reflexión acerca de una «postmodernidad que se presenta claramente como antimodernidad» ha traspasado las fronteras del arte. La filosofía alemana tomó, prontamente, parte en el debate. Jürgen Habermas, en una charla dada en septiembre de 1980 cuando la ciudad de Fráncfort le galardonó con el premio Theodor W. Adorno, plantea el debate en términos inequívocos: vivimos una corriente emocional que coloca en el orden del día el enfrentamiento entre modernidad y postmodernidad<sup>1</sup>. En el presente artículo trataré de delimitar las reflexiones que Habermas ha traído a colación acerca del papel que ocupa la religión en nuestras sociedades post-seculares. En el debate se cruzarán otros pensadores alemanes, algunos de ellos vinculados a la Escuela de Fráncfort.

Albrecht Wellmer en 1985 añade un matiz importante a la discusión, un añadido que no pasará desapercibido para nadie. La postmodernidad nace con un significado ambivalente<sup>2</sup>. Por un lado, el término apunta al final definitivo de un proyecto histórico, el proyecto de la modernidad; por otro, se apunta hacia una modernidad radicalizada, una ilustración ilustrada acerca de sí misma. Wellmer ejemplifica los sentidos con diversas caracterizaciones:

Ihab Hassan, un representante del postmodernismo norteamericano, ha caracterizado el «momento postmoderno» por un movimiento de «unmaking» —lo que podría traducirse como «deconstrucción»— [...] El momento postmoderno es una especie de explosión de la *épistémè* moderna en el que la razón y su sujeto vuelan en pedazos [...] (de otra parte) Se podría decir que postmodernismo, desde la perspectiva de Frederic Jameson, designa una nueva

1. Véase «La modernidad: un proyecto inacabado». En: Habermas, J. (1988). *Ensayos políticos*. Barcelona: Península, p. 265-283.

2. Wellmer, A. (1993). *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*. Madrid: Visor.

forma post-racionalista de «totalización» («unidad», «síntesis») estética, psíquica y social: no una mera negación de la razón totalizadora y de su sujeto, sino un movimiento de «autosuperación» (Castoriadis) de la razón y del sujeto (el paréntesis es mío)<sup>3</sup>.

Cuando hablamos de enfrentamiento, el prefijo *post* expresa una obsesión epistemológica con los fragmentos o fracturas, no habría continuidad posible entre lo moderno y lo postmoderno. La segunda lectura nos acerca a un continuo: si la modernidad va unida a la ilustración, la postmodernidad sería ilustración capaz de ilustrarse a sí misma. No habría ruptura ni discontinuidad sino una constelación entre dos términos continuos: modernidad y postmodernidad se constelan iluminándose mutuamente.

En el momento presente, un nuevo *post* se ha afianzado en el debate de la filosofía alemana —y como suele ocurrir, el debate no se ha circunscrito al continente europeo, sino que ha traspasado el Atlántico y se ha implantado de lleno en el pensamiento norteamericano<sup>4</sup>.

Si lo moderno y lo secular se han dado la mano, si hasta ahora en cierto pensamiento ilustrado europeo, como el presente en la Escuela de Fráncfort, no se cuestionaba que a más modernización más secularización; actualmente, la pregunta clave se centra en determinar si en una postmodernidad entendida como modernidad radicalizada cabe lo postsecular no como una radicalización de lo secular, sino como una ruptura con lo secular. Ruptura que supondría nada menos que la revitalización de lo religioso.

¿Cómo entender el nuevo concepto que surge al anteponer el prefijo *post* a lo secular? ¿Lo postsecular trae consigo la ruptura con lo secular o más bien estaríamos hablando de una etapa secular radicalizada? ¿Se trata de un enfrentamiento o una constelación entre lo secular y lo postsecular?

Lo secular, entre otros aspectos significativos, conlleva la pérdida de funcionalidad de la religión en la esfera pública y política: no se nos ocurriría legitimar el Estado o sus instituciones con argumentos religiosos. La religión se ubica, en una modernidad secular, dentro de la esfera privada de los individuos. Esta premisa incuestionable se coloca al lado de una reflexión de Habermas que no deja de ser sorprendente:

José Casanova ha hecho valer, con toda razón, que la pérdida de función y de individualización de la religión no han tenido como consecuencia una *pérdida de relevancia* de la religión, ni en el espacio público político o cultural de una sociedad ni en la conducción de la vida personal<sup>5</sup>.

Lo postsecular, incluso como expresión controvertida, centra un nuevo tópico dentro de la filosofía alemana e inicia una polémica que tendrá como uno

3. *Ibid.*, p. 53-55.

4. Como ejemplo del interés suscitado véase *The Immanent Frame. Secularism, religion, and the public sphere*, <http://blogs.src.org/tif/>

5. Habermas, J. (2009). *¿Ay, Europa!* Madrid: Trotta, p. 67.

de sus máximos exponentes al pensador alemán Jürgen Habermas<sup>6</sup>. Adelantándome a lo que iré exponiendo, el meollo será desentrañar si vivir en sociedades postseculares supone una continuidad con lo secular y, por tanto, la religión no sólo pierde funcionalidad sino relevancia; o bien, lo postsecular ha de ser entendido como un enfrentamiento con lo secular que conduce en último término a una revitalización de las religiones, con las consiguientes consecuencias público-políticas que este fenómeno traería consigo.

¿A qué se debe la aparición del debate sobre lo postsecular? ¿Por qué se ha reiniciado, concretamente en Alemania, la discusión sobre el alcance de la religión en la esfera público-política? Para atender a estas preguntas me gustaría detenerme en dos problemáticas. Una de ellas, de carácter más localista, ha estado presente en toda la filosofía alemana desde la modernidad; la otra es de jaez más universal. Me refiero, de una parte, al tema de la naturaleza; de otra, a la cuestión del fundamentalismo religioso.

## 2. La naturaleza y la libertad

Al tomar la modernidad como referente, la antinomia kantiana naturaleza (causalidad)/libertad se convierte en una de las primeras paradas obligadas. El siglo de las dos grandes revoluciones, la americana y la francesa, no podía afrontar la antinomia mejor de lo que fue presentada por Kant en su «Dialéctica trascendental» de su *Crítica de la razón pura*. Una filosofía que no quiere supeditarse a la religión, pero que no puede dejar de abordar el tema de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, partirá de lo trascendental. La «antinomia de la razón pura» consiste en usar ideas trascendentales con el fin de obtener conocimientos relativos al mundo. El resultado de tal planteamiento conlleva que cada antinomia presenta «un conflicto entre dos juicios dogmáticos ninguno de los cuales puede aceptarse con más razón que el otro» (*KrV*, A 420, B 448). Hemos de aceptar tanto la existencia de la libertad trascendental, como posibilidad de un comienzo absoluto e *incausado* de una serie de efectos, como el hecho de que todo acontece en el mundo según una causa (leyes naturales). Esta solución antinómica se puede dar tras el reconocimiento del dualismo entre el mundo inteligible y el mundo fenoménico. Kant debía, en su momento histórico, conseguir la cuadratura del círculo: una libertad que se defina como una *clase especial de causalidad*. Es el precio que tiene que pagar la libertad del mundo cuando se deriva de una idea trascendental. Cuando la libertad trascendental entra en el mundo fenoménico se achica hasta tal punto que es pensada como opresión: no hay libertad fenoménica sin coacción, sin ley; en definitiva, sin orden:

Kant anuncia en la filosofía práctica una separación rigurosa entre lo que es y lo que debe ser; pero a la vez se ve obligado a mediaciones. Su idea de libertad se hace paradójica al ser incluida en la causalidad del mundo de las apa-

6. Como muestra del interés suscitado por el tema véase Joas, H. (ed.) (2007). *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Fráncfort: Fischer. En el ámbito anglosajón véase Berger, P.L. (ed.) (2005). *The Desecularization of the World: A Global Overview*. Michigan: Grand Rapids.

riencias, que es incompatible con el concepto kantiano de esa libertad [...] Represivos son todos los conceptos que en la *Critica de la razón práctica* tienen que colmar, en honor de la libertad, la sima entre el imperativo y los hombres: ley, exigencia, respeto, deber. Toda causalidad que proceda de la libertad, corrompe a ésta convirtiéndola en obediencia. Al igual que los idealistas detrás de él, Kant es incapaz de aguantar la libertad sin coacción<sup>7</sup>.

La causalidad de la naturaleza frena una libertad sin causa: impone orden en el mundo de los hombres. Muchos pensadores románticos criticaron el dualismo kantiano de fondo —lo nouménico, lo fenoménico— y vieron en la naturaleza el verdadero y racional despliegue de lo nouménico en el mundo. No habría confrontación, conflicto, como resultado final, sino *superación*.

Con la aparición de *El origen de las especies* (1859), entra en escena otro personaje no menos inquietante que lo trascendental: el naturalismo cientificista. Darwin no es, ni muchísimo menos, el iniciador de tal tendencia. La línea más o menos fuerte de la sociobiología desde Galton, pasando por Goddard, hasta llegar a autores actuales como Matt Ridley o Kwame Anthony Appiah, ha encontrado una solución ante el conflicto al apostar por un naturalismo fuerte<sup>8</sup>. Pondré un ejemplo. Matt Ridley presenta su obra como un antídoto al «error de Huxley», quien proclamaba que el progreso ético dependía de combatir la naturaleza. El príncipe ruso Pedro Kropotkin reaccionó contra H. T. Huxley. Kropotkin, en su libro *Ayuda mutua: un factor de la evolución* (1902), planteó una cuestión que Ridley resume de la siguiente manera: si la vida es una lucha competitiva, ¿por qué encontramos tanta cooperación? ¿Es el género humano instintivamente un animal antisocial o prosocial? El zoólogo Matt Ridley se plantea en *The Origins of Virtue* las raíces de la sociedad humana. Siguiendo a Kropotkin frente a Huxley, Ridley cree que esas raíces están literalmente en nuestra naturaleza. La sociedad y la cooperación son posibles gracias a la biología evolutiva. Lo social no es un invento de hombres razonables, sino que se desarrolló como parte de nuestra naturaleza y es tan producto de nuestros genes como lo son nuestros cuerpos<sup>9</sup>.

7. Adorno, T.W. (1989). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, p. 231-232.

8. Véanse Ridley, M. (1996). *The Origins of Virtue. Towards a Natural History of Virtue*. Harmondsworth: Penguin. Appiah, K.A. (2008). *Experiments In Ethics*. Cambridge: Harvard University Press. La disciplina que comenzó a llamarse sociobiología ha adquirido un nuevo nombre, psicología evolucionaria. El libro de Ridley ha sido precedido por otros trabajos tales como: Frank, R. (1988). *Passions within Reason*. Nueva York: Norton; Wright, R. (1994). *The Moral Animal*. Nueva York: Pantheon; Trivers, R. (1985). *Social Evolution*. Menlo Park: Benjamin/Cummings; y Alexander, R.D. (1987). *The Biology of Moral Systems* Hawthorne: A. de Gruyter.

9. Al leer con detenimiento el libro de Ridley uno no puede dejar de percibir una clara intencionalidad política al final de su obra. Su teoría «gene-tilarista» de entender los instintos humanos le lleva a análisis históricos demagógicos al trazar una causación entre la remodelación de la sociedad por medio de la lucha competitiva y las cámaras de gas o entre la remodelación de la sociedad por medio del dogma cultural y los horrores de la Revolución Cultural de Mao. Ante esto, plantea como solución la reducción del poder y el alcance del estado. Cuanto menos parece apostar por una posición libertaria o algún tipo de anarquismo de derechas.

El año de 1848 también será clave para el desarrollo de las neurociencias. El caso Phineas Gage, ocurrido en 1848, supuso un avance en lo que se refiere al estudio del impacto del conocimiento neurocientífico en nuestra comprensión de lo que es la moralidad del ser humano<sup>10</sup>. La neuroética (neurociencia de la ética) avanza desde el convencimiento de la existencia de una capacidad moral, universalmente extendida y con función adaptativa, de distinguir entre el bien y el mal. Para profundizar en la conducta moral del individuo sólo tenemos que «conocer mejor» la base neurológica desde la que actuamos moralmente.

El despliegue de la neuroética, la expansión e interpretación de las ideas darwinistas y la aparición de la sociobiología son todos procesos paralelos a la modernización y secularización; más aún, podríamos afirmar que sin la entrada en escena de un cierto tipo de naturalismo nos sería difícil entender el inicio de la secularización (tampoco podríamos entender la secularización del poder estatal, sin percatarnos del callejón sin salida al que condujeron las guerras de religión en los inicios de la Edad Moderna). Otra cuestión diferente serían las causas de la imposición del proceso de secularización. Habermas, en *Entre naturalismo y religión*, recoge la hipótesis clásica de varios autores de que «la secularización se impone en la medida en que se propaga el sentimiento de seguridad existencial junto con la extensión de mejores condiciones de vida económicas y sociales»<sup>11</sup>. EEUU constituiría una excepción entre otras razones por desplazar un capitalismo cuyos efectos están menos amortiguados por un estado del bienestar. Si siguiésemos esta línea de pensamiento llegaríamos a la desesperante conclusión de que en los momentos duros (crisis existencial, grandes crisis económicas que afectan a la economía de los ciudadanos, crisis de seguridad provocada por el llamado terrorismo internacional, etc.), el hombre vuelve su mirada hacia Dios. Bastante mal parada queda tan mudadiza condición humana. ¿No podríamos entender la imposición de un naturalismo (que no científicismo naturalista) y de la secularización como un nuevo paso del «mito al logos» en el pensamiento occidental? ¿No podríamos entender, como el mismo Habermas reconoce en *La reconstrucción del materialismo histórico*, que «por las mismas razones que el sistema de la ciencia difícilmente puede retroceder intencionalmente por debajo del nivel alcanzado del saber acumulado, tampoco el sistema moral, una vez que se ha dado cabida en él a discursos prácticos, puede olvidar así como así un nivel de conciencia moral colectivamente alcanzado»?<sup>12</sup>. Siguiendo la lógica evolutiva, que el mismo Habermas ha defendido en muchas de sus obras, entenderíamos que una vez

10. Phineas Gage, un capataz de la construcción del ferrocarril, sufrió un terrible accidente al que sobrevivió. A pesar de ello, un hierro le traspasó la cabeza dañándole zonas centrales del cerebro. Cuando se recuperó parecía normal; ahora bien, quienes lo conocían con anterioridad al accidente se percataron de algunos y significativos cambios. «Gage ya no es Gage», véase Damasio, A. (2009). *El error de Descartes*. Barcelona: Crítica.

11. Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, p. 124.

12. *Ibid.*, p. 124; y *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, 1981, p. 294.

alcanzado un nivel de modernización y secularización, unido todo ello a un nivel postconvencional donde las cuestiones morales se separan de las cuestiones éticas, sería más coherente y consistente entender lo postsecular como una constelación con lo secular y no como una ruptura que suponga la revitalización de lo religioso<sup>13</sup>. Volveré más adelante sobre este punto que considero central para criticar la concepción de lo postsecular en Habermas.

Por lo tanto, la secularización va unida al despegue del naturalismo y la neurociencia, a una idea de libertad no trascendental, a una negación de la diferencia ontológica (dualismo entre mundo inteligible y mundo sensible) y, en el campo de la razón práctica, a una separación entre el punto de vista moral y la vida buena, entre la moralidad y la eticidad.

El reconocimiento de este estado de cosas lleva a Habermas a plantear la necesidad de admitir un naturalismo débil cuando nos planteamos la nueva relación entre naturaleza y libertad. Con sus palabras:

Por un lado, quisiéramos hacer justicia a la evidencia, intuitivamente incontrovertible, de una conciencia de la libertad que acompaña, de un modo performativo, a todas nuestras acciones; por otro, queremos satisfacer también la necesidad de una imagen coherente del universo, que incluya al ser humano como ser natural [...] Pero entonces tendremos que armonizar lo que hemos aprendido de Kant sobre los condicionamientos trascendentales de nuestro conocimiento con lo que Darwin nos ha enseñado acerca de la evolución natural [...] Yo defendiendo un naturalismo «blando», no cientificista<sup>14</sup>.

Hasta aquí no parece haber ningún problema ni inconsistencia en su planteamiento. El problema aparece cuando del dualismo naturaleza/libertad se llega al dualismo naturaleza/religión. ¿Acaso podemos entender que se tratan de dos dualismos equiparables?

### 3. La naturaleza y la cuestión religiosa

Si la naturaleza —y más concretamente el dualismo naturaleza/libertad— es un tema clásico de toda la filosofía alemana hasta la actualidad, no menos importante será revisar la cuestión religiosa. El tema de la religión, en Habermas, ha estado presente desde sus tempranas obras. Podríamos dividir el pensamiento del filósofo frankfortiano, en este tema, en dos etapas: una hasta los años ochenta y otra a partir de finales de los ochenta. En la primera etapa la conciencia religiosa es presentada en «proceso de disolución en las sociedades industriales occidentales. Bajo el signo de un ateísmo de masas que por primera vez apunta con toda claridad, la religión ha perdido su fuerza expansiva y, por ende,

13. Sobre el nivel postconvencional y sobre la separación entre cuestiones de justicia (cuestiones morales) y cuestiones de la vida buena (cuestiones éticas) véase Habermas, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península; y «Una consideración genealógica. Acerca del contenido cognitivo de la moral». En: Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós, p. 29-78.

14. Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, p. 160-161.

sus funciones ideológicas»<sup>15</sup>. El declinar de lo religioso va unido a un claro proceso de secularización ya señalado por Max Weber<sup>16</sup>. Será a partir de finales de los ochenta y posteriormente a la publicación de *Teoría de la acción comunicativa*, cuando el tono y las reflexiones se vuelven más conciliadoras con lo religioso. La obra *Textos y contextos* (Fráncfort, 1991) y el diálogo con Eduardo Mendieta en *Israel o Atenas* (Fráncfort, 1991, 1997) son dos muestras significativas del giro dado por Habermas<sup>17</sup>.

Evidentemente, Habermas en ningún momento afloja el sentido y la valía de la secularización del poder estatal, lo que en términos jurídicos llamamos la separación Iglesia-Estado. En lo que sí hace hincapié es en diferenciar esta secularización de lo que él llama la secularización de la sociedad. Esta segunda secularización es negada por el filósofo frankfurtiano. Es decir, para Habermas vivimos en sociedades postseculares donde la secularización del poder estatal es un hecho, pero donde no se da la secularización de la sociedad, o lo que es lo mismo, al no darse esta segunda secularización vivimos lo postsecular como pervivencia del significado de la religión (y, por ende, de las comunidades religiosas) en la esfera pública política y en la cultura de una sociedad<sup>18</sup>.

Esta negación de la secularización de la sociedad, Habermas la percibe más claramente a raíz de conflictos internacionales como el 11-S. Como el propio Habermas reconoce, la conciencia pública se transforma tras interpretar muchos de los conflictos internacionales y nacionales como conflictos religiosos. Los propios ciudadanos seculares se cuestionarán que «la creciente modernización social y cultural se realice a expensas de la importancia, pública y personal, de la religión»<sup>19</sup>. Este hecho sería una percepción social: los ciudadanos seculares de Occidente se percatarían del peso que sigue teniendo la religión en la

15. Habermas, J. (1976). *La reconstrucción del materialismo histórico*, op. cit., p. 48. Publicación original: Fráncfort.

16. Tómese como ejemplo de esta interpretación el siguiente texto publicado en Fráncfort en 1968: «Las imágenes del mundo y las objetivaciones tradicionales 1) pierden su poder y su vigencia como mito, como religión pública, como rito tradicional, como metafísica legítima, como tradición incuestionada. En lugar de eso 2) quedan transformadas en convicciones y éticas subjetivas que aseguran el carácter vinculante...». En: Habermas, J. (1984). *Ciencia y técnica como «ideología»*. Madrid: Tecnos, p. 78-79.

17. En el diálogo con el filósofo Eduardo Mendieta, Habermas realiza afirmaciones del tipo: «la modernización cultural de Occidente puede explicarse acudiendo a los motivos de la tradición judeo-cristiana [...] No me podría defender si alguien dijese que mi concepción del lenguaje y de la acción comunicativa orientada hacia el entendimiento se nutre de la herencia cristiana [...] Ya la versión del concepto de emancipación que se vertía en *Conocimiento e interés* en términos de teoría de la comunicación podría ser «desenmascarada» como la traducción profana de una promesa de salvación» (Habermas, J. [2001]. *Israel o Atenas*. Madrid: Trotta, p. 183, 198).

18. Véase Habermas, J. (2008). «La voz pública de la religión». *Claves de la Razón Práctica*, 180, 4-6. Este artículo fue la respuesta de Habermas a las críticas del filósofo italiano Paolo Flores D'Arcais publicadas en diciembre de 2007 en la revista *MicroMega*. Encontramos traducción del artículo de Flores D'Arcais con el título «Once tesis contra Habermas» en *Claves de la Razón Práctica*, 179, 2008, 56-60.

19. Habermas, J. (2009). *¡Ay, Europa!* Madrid: Trotta, p. 68.

esfera público-política allí, precisamente, donde ni la modernización ni la secularización se han iniciado. Esto es obvio y no acarrea ningún problema. Ahora bien, lo interesante que debemos determinar es si aquí, donde sí podemos hablar del triunfo de la conciencia secular, se vive o no un retroceso que trae consigo la revitalización de lo religioso.

Habermas une una serie de parámetros de forma legítima para inmediatamente después realizar un paso ilegítimo. Los parámetros que une y que forman un puzzle que yo, como ciudadana secular, puedo aceptar, serían los siguientes: con la modernización y secularización ha habido un avance del naturalismo, más o menos fuerte (según sea el caso) que ha podido hacer tambalearse nuestra conciencia de libertad; a este fenómeno se le une la presencia y relevancia de la religión en conflictos políticos en todo el planeta y, por último y no menos importante, la tradición filosófica occidental se ha apropiado de contenidos genuinamente cristianos (conceptos como responsabilidad, tolerancia, autonomía, historia, memoria, etc.), y es cierto que la filosofía los ha traducido pero sin perder su sentido original<sup>20</sup>. ¿Cómo debe responder el ciudadano secular ante estos hechos? Al responder a esta pregunta es cuando Habermas cometerá uno o más pasos ilegítimos que detallaré a continuación. Intentaré mostrar cómo del dualismo naturaleza/libertad deriva ilegítimamente el dualismo naturaleza/religión. Y a su vez, de la constelación entre naturaleza y autoconciencia Habermas deduce la necesidad de constelar fe y saber. Veamos.

Ya hemos visto como el conflicto entre posiciones deterministas y posturas ligadas a la libertad de la voluntad es un tópico de la filosofía y, más concretamente, de la filosofía alemana. Incluso como Habermas reconoce, en los tiempos presentes ha vuelto el debate a Alemania<sup>21</sup>. La evidencia y las verdades del naturalismo darwinista, por un lado, y la evidencia de una conciencia de la libertad, por otro, nos conducen a rechazar la alternativa entre determinismo y libertad. Frente a esta alternativa es absolutamente coherente la conclusión de Habermas de constelar las verdades naturalistas con nuestra conciencia de libertad. Ahora bien, de tal conclusión no podemos derivar una tesis tan contraintuitiva para los seculares como la que mantiene Habermas. A saber, considerar que las sociedades postseculares parecen abocadas a elegir entre «una reaccionaria contramodernidad fundamentalista» y una autocomprensión naturalista de los sujetos, alternativa, que según Habermas, nos debería hacer reflexionar y considerar la necesidad de constelar el dualismo «fe y saber»<sup>22</sup>.

En definitiva, Habermas, al considerar que esta constelación debe ser planteada en el debate filosófico de la actual sociedad alemana, está interpretando que los problemas de las sociedades actuales no pueden resolverse desde plante-

20. Para este tema de la apropiación de contenidos religiosos por parte de la filosofía véase Habermas, J. «¿Fundamentos prepolíticos del estado democrático de derecho?». En: Habermas, J. y Ratzinger, J. (2008). *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. México: FCE, p. 9-33.

21. Habermas, J. *Entre naturalismo y religión, op. cit.*, p. 159.

22. *Ibid.*, p. 244-246.

mientos abiertamente seculares porque la secularización de la sociedad no se ha dado. Se nos está diciendo que la sociedad secularizada nos llevaría a una modernidad descarrilada, nos llevaría a alternativas inaceptables tales como fundamentalismo religioso o cientificismo. Por lo tanto, en la nueva etapa post-secular, deberíamos aprender de los errores y reflexionar sobre lo que le falta a la razón práctica. Curiosamente, lo que le falta es aprender y traducir contenidos religiosos<sup>23</sup>.

Siguiendo con mi línea de interpretación, Habermas está desviándose del verdadero sentir de lo secular y entiende lo postsecular como una ruptura con lo secular que conduce a revitalizar lo religioso. Frente a esta apuesta considero que, para no retroceder en el espíritu y en los logros de las sociedades seculares, debemos entender lo postsecular como una continuidad, es decir, como una secularización que se seculariza e ilustra a sí misma en la sociedad. Hoy en día, precisamente ante los conflictos internacionales, debemos aprender de esa modernidad descarrilada y exigir, más que nunca, que la religión permanezca en la esfera privada de los individuos. De lo contrario se radicalizarán las posiciones. Ni para el tema del terrorismo internacional ni para el tema de la neuroética revitalizar el discurso religioso en la esfera pública informal puede conducir a un mayor consenso. Todo lo contrario. ¿Cómo convencer sobre valores? ¿No ha sido un avance para el pensamiento moral y político la separación entre valores y normas? Como he argumentado con anterioridad, siguiendo la lógica evolutiva del propio Habermas, no podemos desaprender. Una vez que hemos alcanzado una cota de secularización, con las implicaciones tan importantes que este nivel tiene para la resolución de conflictos en un estado de derecho donde se aceptan una pluralidad de formas de vida, una vez que hemos aparcado los valores en la esfera privada por considerarlos una elección personal, una vez que el nivel de conciencia moral colectivamente alcanzado acepta que en la esfera pública debemos tratar sobre normas (universales e incondicionales) y, en todo caso, traducir nuestros valores a normas, repito, una vez alcanzado ese nivel, ¿cómo se nos puede pedir que aceptemos el valor cognitivo de lo religioso y, más aún, cómo se puede pedir a los seculares que sean ellos los que traduzcan y aprendan de lo religioso?

#### 4. Religiosos y seculares: valores y normas

He intentado mostrar, hasta este momento, cómo el debate clásico filosófico sobre la relación naturaleza/libertad ha terminado, en la obra del actual filósofo alemán Jürgen Habermas, en una discusión sobre el papel de la religión en la esfera pública política. Habermas ve que es necesario parar una *modernidad descarrilada* por culpa del cientificismo (entre otras razones), y considera que la manera más oportuna es introducir y escuchar en la esfera pública informal los argumentos de todos los ciudadanos, incluso de aquellos que portan un pesado

23. Para este tema véase Habermas, J. «La conciencia de lo que falta». En: Habermas, J. (2009). *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*. Barcelona: Paidós, p. 53-77.

equipaje metafísico o una cosmovisión religiosa. Habermas se está posicionando frente al pensamiento liberal de Rawls o Robert Audi, que proclaman el deber cívico de «no defender o apoyar leyes o políticas [...] a menos que se disponga de adecuadas fundamentaciones seculares y se esté dispuesto a aportarlas»<sup>24</sup>. Frente a esto, para el pensador alemán «las personas ni están dispuestas ni son capaces de desdoblar sus convicciones y su vocabulario en una parte profana y en otra sacra [...] Existe también una razón funcional, a saber: que no deberíamos reducir precipitadamente la complejidad de la diversidad de voces públicas»<sup>25</sup>.

Como la filósofa Cristina Lafont ha defendido, se puede aceptar la crítica de Habermas al pensamiento liberal sin admitir su propuesta de sociedad postsecular. Lafont considera que a ningún ciudadano se le puede exigir deshonestidad cognitiva. Ahora bien, desde tal punto de partida, la autora, frente a la propuesta de Habermas, demostrará cómo no es ni justo ni necesario *compensar* a los religiosos frente a los seculares, haciendo que estos últimos reconozcan el valor cognitivo que pueden tener los argumentos religiosos. Y, como argumenta Lafont, la propuesta de Habermas está pidiendo más a los seculares que a los religiosos, incluso podríamos llegar a pedirles que *aprendan* de las enseñanzas religiosas (supuestamente, para Habermas, a los creyentes se les ha exigido y ya han aprendido de la tradición de la Ilustración)<sup>26</sup>.

En conclusión, los dos problemas centrales que ve el pensador alemán en las sociedades postseculares, a saber, los riesgos de aceptar sin más un naturalismo científicista y la imposibilidad que tiene el ciudadano postsecular de desdoblarse cognitivamente en una cara profana y en otra sacra, están bien planteados. No así la solución que propone Habermas.

Desde la interpretación que propongo, ambos dilemas quedarían mejor solventados si el pensador alemán dejase de mantener la férrea separación entre valores y normas. No se trata de no diferenciarlos sino de buscar una constelación entre ambos. La solución a una modernidad descarrilada no pasa por constelar fe y saber, esta etapa ya ha sido superada, no podemos desaprender; más bien, se trata de constelar las normas incondicionales y universales, los procedimientos y principios de un estado de derecho, con los valores de una sociedad pluralista. No sólo los religiosos, evidentemente, tienen valores; los seculares también y tienen que traducirlos con razones políticas para que estos entren en el debate político.

24. Rawls expone en «Una revisión de la idea de razón pública» la salvedad a la que debe ajustarse el uso público de las razones no públicas; es lo que llama «Estipulación» (Proviso): «En el debate político público se pueden introducir, en cualquier momento, doctrinas generales razonables, religiosas o no religiosas, *siempre que se ofrezcan razones políticas apropiadas —y no sólo razones derivadas de las doctrinas— para sustentar lo que ellas proponen. Este requisito es lo que sugiero denominar la estipulación*» (Rawls, J. «Una revisión de la idea de razón pública». En: Rawls, J. (2001). *El derecho de gentes*. Barcelona: Paidós, p. 177. La cursiva es mía.

25. Habermas, J. «La voz pública de la religión», *op. cit.*, p. 6.

26. Véase Lafont, C. (2009). «Religion and the Public Sphere: What are the Deliberative Obligations of Democratic Citizenship?». *Philosophy & Social Criticism*, 35 (1-2), 127-150.

La separación tajante entre valores y normas, distinción presente en éticas cognitivistas como la de Habermas, no sólo anulan el potencial motivacional que pudieran tener las cuestiones de justicia, sino que falsean la verdadera condición humana: el agente que actúa en la esfera práctica no puede escindirse en dos, es decir, ora funcionar teniendo sólo en cuenta las cuestiones de justicia cuando toca, ora funcionar con los valores cuando toca. Cuando actuamos o pensamos sobre las cuestiones de justicia éstas están impregnadas de valores y, a la inversa, las cuestiones éticas se vinculan y moldean con nuestra idea de justicia. A nadie se le puede exigir que cargue con la prueba de «olvidar» sus valores a la hora de perfilar su idea de justicia. Esto no quiere decir ni mucho menos que nuestros argumentos a la hora de tratar cuestiones morales reflejen una cosmovisión determinada. Nuestros argumentos estarán condicionados por nuestros valores, pero como ciudadanos de un estado democrático plural debemos «traducir», tanto creyentes como seculares, nuestras razones a formas universalizables.

Es preciso constelar valores y normas, hasta tal punto que, como dice Putnam en su polémica con el pensador alemán, no sólo las normas pueden ser correctas o incorrectas, hay valores sobre los que el estado no puede legislar —por ejemplo el valor de la solidaridad o la compasión— y eso no significa que no haya algo correcto o incorrecto en esos asuntos<sup>27</sup>. Esta constelación sí que podría frenar una modernidad descarrilada, con independencia de si un valor secular como la solidaridad tiene un origen judeo-cristiano o no; este tipo de valores sí que pueden mediar en el laberinto de las normas.

Por último quisiera mencionar algo que me ha llamado la atención: ante las críticas recibidas, Habermas ha llegado a admitir que su modelo «se adecua mejor a la cultura política de Alemania que hoy en día está impregnada de la benevolencia del estado hacia las comunidades religiosas de los protestantes, los católicos y los judíos»<sup>28</sup>. En otras sociedades podría acarrear reacciones diferentes. Tal afirmación me ha extrañado por su carácter localista y por circunscribirla a un país que desde los inicios de la modernidad, y que a pesar de todos los desmanes históricos acaecidos, ha sido fiel a la espiral de la modernidad y la secularización. Ver en la sociedad alemana de hoy una sociedad postsecular como la descrita por Habermas sería una caída hacia atrás después de auparse en un peldaño tras un ingente esfuerzo.

## Bibliografía

- ADORNO, T.W. (1989) (3ª reimp.). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- D'ARCAIS, P.F. (2008). «Once tesis contra Habermas». *Claves de la Razón Práctica*, 179, 56-60.
- BERGER, P.L. (ed.) (2005). *The Desecularization of the World: A Global Overview*. Michigan: Grand Rapids.

27. Véase Putnam, H. y Habermas, J. (2008). *Normas y valores*. Madrid: Trotta.

28. Habermas, J. «La voz pública de la religión», *op. cit.*, p. 6.

- DAMASIO, A. (2009). *El error de Descartes*. Barcelona: Crítica.
- HABERMAS, J. (1981). *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus.
- (1984). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- (1988). *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- (1999). *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.
- (2001). *Israel o Atenas*. Madrid: Trotta.
- (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- (2008). «¿Fundamentos prepolíticos del estado democrático de derecho?». En: HABERMAS, J. y RATZINGER, J. *Entre razón y religión*. México: FCE.
- (2008). «La voz pública de la religión». *Claves de la Razón Práctica*, 180, 4-6.
- (2009). *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*. Barcelona: Paidós.
- (2009). *¡Ay, Europa!* Madrid: Trotta.
- JOAS, H. (ed.) (2007). *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Fráncfort: Fischer.
- LAFONT, C. (2009). «Religion and the Public Sphere: What are the Deliberative Obligations of Democratic Citizenship?». *Philosophy & Social Criticism* 35 (1-2), 127-150.
- PUTNAM, H. y HABERMAS, J. (2008). *Normas y valores*. Madrid: Trotta.
- RAWLS, J. (2001). «Una revisión de la idea de razón pública». *El derecho de gentes*. Barcelona: Paidós.
- RIDLEY, M. (1996). *The Origins of Virtue. Towards a Natural History of Virtue*. Harmondsworth: Penguin.
- The Immanent Frame. Secularism, religion, and the public sphere*. <http://blogs.ssrc.org/tif/>
- WELLMER, A. (1993). *Sobre la dialéctica modernidad y postmodernidad*. Madrid: Visor.

**Asunción Herrera Guevara** es doctora en filosofía y profesora titular de filosofía moral en la Universidad de Oviedo. Investiga temas relacionados con la igualdad, la razón, el sujeto desgarrado, la globalización, la hermenéutica y el constructivismo en la filosofía contemporánea. Últimamente ha ampliado su campo de investigación hacia la bioética y la concepción filosófica de los animales. Entre su actividad investigadora caben destacar, además de sus diferentes publicaciones de artículos y libros especializados —*La ética en la espiral de la Modernidad* (2000) y *La historia perdida de Kierkegaard y Adorno* (2005)—, su participación en diferentes Proyectos de Investigación I+D financiados en convocatorias públicas, su estancia en universidades extranjeras (Universidad de Turín, Universidad de Frankfurt y Universidad de Northwestern) y sus contribuciones a congresos nacionales e internacionales.

**Asunción Herrera Guevara** received her Ph.D. in Philosophy and is a senior lecturer of Moral Philosophy at the University of Oviedo. Her research is devoted to topics related to equality, reason, the teared subject, globalization, hermeneutics and constructivism in contemporary philosophy. She has lately worked on bioethics and on the philosophical conception of animals. Among several articles and specialized books, some of the most relevant are: *La ética en la espiral de la Modernidad* (2000) and *La historia perdida de Kierkegaard y Adorno* (2005). She participates also in various research projects publicly funded, has pursued research abroad (Universities of Torino, Frankfurt, and Northwestern) and has participated in both national and international conferences.