

## Habermas y la religión, Algunas consideraciones

### Abstract

The paper presents some considerations on the religious perspective in Habermas. It does not deal with the substitution of the «ethics» of each religion; it is not a mixture of faiths, dogmas or rites. It is a «basic agreement» able to guarantee a consensus, without which it is impossible to develop everything that is common to all religions: their ethical values and basic moral convictions. In other words, Habermas appeals to all, believers and non-believers, to overcome their differences from one starting point: an ethical consensus and subsequent praxis.

El tema de la religión en Habermas ha suscitado en los últimos tiempos una cierta curiosidad. En primer lugar, la tendencia a decir que este autor transita por casi todos los caminos del pensamiento occidental no expresa exactamente la verdad. Habermas ha escrito poco sobre religión. Este trabajo tiene como objetivo presentar algunas consideraciones en torno al tema, destacando principalmente sus aportaciones en la obra *Fragments filosófico-teológicos* (Suhrkamp, 1997 y Trotta, 1999). La perspectiva religiosa en Habermas debe ser entendida desde su análisis de la sociedad moderna y del agotamiento de la dicotomía entre razón y fe (1). El segundo punto se refiere al paso capaz de romper esta polaridad y que posibilita entender determinadas «formas espirituales». Por consiguiente, Habermas reconoce la importancia del «giro semántico» de las formas espirituales de Cassirer (2). A continuación, pasaremos a examinar la cuestión del conflicto de las culturas a partir del análisis de las aportaciones de Jaspers y a presentar las condiciones para un entendimiento intercultural (3). El último punto trata de definir lo que Habermas entiende por religión dialógica en una sociedad multicultural (4).

### EL AGOTAMIENTO DE LA SÍNTESIS ENTRE RAZÓN Y FE

«Habermas ha pasado largo tiempo sin abordar el tema de la religión» (Mardones, 1998:12). En sus primeros escritos trata el tema de forma ocasional y dispersa. En los posteriores, asume una posición que trata de conciliar la religión con la Teoría

de la Acció Comunicativa. Cuando plantea una teoría orientada al entendimiento, se encara con el fenómeno religioso y lo hace relacionándolo con la complejidad de las sociedades modernas. En este aspecto, su interés se centra en el proceso de racionalización de las imágenes del mundo y en los elementos simbólicos de lo sagrado dentro de las estructuras de la sociedad moderna. El análisis tiene presente tanto las imágenes del mundo como el significado y la fuerza orientadora e integrativa que la religión ha representado en cada momento histórico.

En este sentido es posible entender la religión en la sociedad occidental considerando el siguiente proceso: las sociedades arcaicas están marcadas por una fuerte antropomorfización de la naturaleza y una naturalización de las relaciones humanas. El politeísmo sólo surge en las civilizaciones primitivas. Las grandes religiones monoteístas aparecen con civilizaciones más desarrolladas. En la época moderna se verifica una fuerte depuración de los elementos paganos, precristianos, y por esto se observa, en las sociedades industriales, una intensa conciencia secularizada. La modernidad destapa las vendas que cubre la ceñida dicotomía entre razón y fe. Este es el punto de partida a partir del cual se puede entender la religión en Habermas. No se trata de una discusión encerrada a una teoría del conocimiento sólo preocupada en concretar una síntesis entre razón y fe.

De hecho, el pensamiento moderno toma prestado de Kant la categoría trascendental de un mundo de objetos de la experiencia posible articulado categorialmente. En otras palabras, la teoría del conocimiento de corte kantiano supone un mismo nivel para la lógica y las matemáticas, para las ciencias del espíritu y de la naturaleza, para la historia de la literatura, del arte y de la religión. De este modo, la filosofía «sólo podría hacer valer su influencia mediante la participación en el saber especializado de las diferentes disciplinas y la cooperación en igualdad de derechos con ellas» (Habermas, 1999:14). En otras palabras, la filosofía «rehusaba el saber del mundo y, por ello, con radical tesón, profundizaba en un terreno reducido», considerando pues que sólo lo racional es real y consecuentemente lo real es racional. El ideal moderno se apoya, por lo tanto, en una teoría del conocimiento que capacita el sujeto a decidir de modo racional sobre cuestiones prácticas. Cuestiones como libertad se reducen a la voluntad libre, gobernada por juicios morales particulares admitidos como correctos. Dentro de un contexto de la filosofía de la conciencia, la atención se centra en un sujeto sin más y de una objetivi-

dad de la verdad de los fenómenos empíricos. Con esto, el saber filosófico se torna rival de otras tradiciones y creencias religiosas y las pocas tentativas para disimular esta rivalidad buscaran, sin éxito, una síntesis entre razón y fe.

Kant trató el fenómeno religioso dentro de los límites de la razón. Pero se mantuvo bajo la perspectiva tradicional de la Ilustración, llevada a cabo durante la modernidad, y cuya discusión se limitó a señalar las líneas fronterizas entre fe y razón. Esta bipolaridad conduce a un acuerdo o al disenso racional, lo cual «afecta a la relación triádica de la filosofía (a) con su propia historia, (b) con el cúmulo de tradiciones occidentales del Antiguo y del Nuevo Testamento y (c) con otras religiones en general» (Habermas, 1999:44).

En el primer caso (a), la filosofía pretende recuperar el contenido del conocimiento posible, incluso de lo que viene del exterior. Las categorías de la sensibilidad permiten al sujeto conocer el fenómeno y poder situarlo dentro de los límites de la razón. Los conceptos de la experiencia sensible son representados y contruidos a partir de un sujeto trascendental que tiene la capacidad de decidir de modo racional sobre cuestiones prácticas. En este sentido, la cuestión de Dios sólo «puede justificarse, en el mejor de los casos, como un postulado práctico» (Habermas, 1999:199).

Por eso, la perspectiva lineal de la historia de la filosofía se limita a discutir la confrontación entre fe y razón, porque presupone una síntesis conceptual en el sentido estrictamente racional. Los límites del conocimiento de los fenómenos pueden conciliar las dos alternativas o, entonces, agudizar la ruptura entre ellas. No es de extrañar que ciertas posiciones modernas, aunque admitan ideas trascendentales, plantean soluciones en términos racionales, rechazando cualquier aportación mítico-religiosa. Por eso, la tentativa de salvar el conocimiento posible desde una teoría del conocimiento arrastra a la filosofía y a la teología a un extraño doble papel, es decir, a una pretensión afirmativa o negativa de una en relación a otra. Y esto, muchas veces, nos lleva a un cientificismo más o menos estrecho de un punto de vista trascendental, ya que todos los fenómenos se constituyen a través de la objetivación, del mismo modo como sucede con las ciencias matemáticas de la naturaleza.

En definitiva, la razón filosófica ha distanciado a la filosofía de su quehacer y el cristianismo helenizado ha llevado al propio cristianismo a olvidarse de su he-

rencia. Por eso, la tentativa de una síntesis razón y fe significa, por un lado, despreciar el origen judaico del cristianismo y, por otro, una incapacidad de mantener la memoria y el recuerdo histórico. La *ratio* griega y la tradición judeo-cristiana son dos tradiciones, dos culturas distintas. La historia de la filosofía no es, por lo tanto, sólo historia eurocéntrica, monológica, sino también «la protesta contra él», o sea, el reconocimiento de lo completamente ajeno, de lo extraño. Consecuentemente, ni la filosofía ni mucho menos la Iglesia pueden partir de la idea de una reflexión ahistórica, supracultural y étnicamente inocente; más bien, tienen que tener presente tanto en su origen como en su implicación un proyecto que admite la pluralidad multicultural. En este sentido, hasta el mismo Dios, siendo todo, se «contrae a sí mismo» para poder crear espacio para sus criaturas, como lo veremos en la última parte de este trabajo.

El segundo punto (b) destaca que la filosofía ha tratado la cuestión de tres modos diferentes: ponerse al servicio de la religión, separando razón natural y revelación; o afirmando su independencia a través de una negación abstracta o mediante una indiferencia; o reclamando una superioridad cognitiva de modo que sea posible salvar el contenido de verdad de la tradición judeo-cristiana. Eso quiere decir que la filosofía occidental, de raíz griega, se presenta como administradora de la *ratio* y fuerza un entendimiento de la memoria cristiana y de su promesa y, por otro lado, una teología que, desde su alienación helenística, pretende asumir la última palabra en términos de salvación. Esto provoca una contradicción en términos de fundamentación, ya que tanto la filosofía como la teología difieren sustancialmente. En este sentido, “resulta también demasiado simple la imagen perfilada de una tradición filosófica que, ciertamente, no se reduce al platonismo, sino que a lo largo de su historia ha adoptado contenidos esenciales de la tradición judeo-cristiana y mediante la herencia de Israel ha sido sacudida hasta lo más hondo de sus raíces griegas” (Habermas, 1999: 92).

En lo tocante al tercer aspecto (c), la manera prácticamente unilateral del *factum* de la razón ha mostrado que en raras ocasiones ha habido una comprensión con respecto a otras religiones. El proceso de desencantamiento del mundo problematiza los límites ente fe y razón, a medida que la racionalidad occidental ha generado un etnocentrismo anclado en su propio universalismo cultural. La consecuencia de tal actitud es una insensibilidad tal que «durante demasiado tiempo ha permaneci-

do oculto para la Ilustración el reverso bárbaro de su propio espejo, porque a la luz de sus pretensiones universalistas pasaba por alto el núcleo particularista de su origen occidental. Este racionalismo empecinado, volcado sobre sí mismo, se ha transformado en la muda violencia de una civilización capitalista de alcance mundial que asimila las culturas ajenas y se olvida de sus propias tradiciones. El cristianismo, que creyó servirse de esta civilización como un «catalizador inocente de la propagación universal de su esperanza, y la Iglesia, que creyó que podía enviar a sus misioneros tras las huellas de los colonizadores europeos, tomaron parte de manera involuntaria en esta dialéctica de desencantamiento y pérdida de memoria» (Habermas, 1999:90).

La garantía de una perspectiva religiosa crítica viene de la rehabilitación de la filosofía. O sea, rehabilitar la razón que fuera más allá de las escisiones y desgarraduras del entendimiento moderno como «ciencia de hechos.» Este papel crítico de la filosofía permite también recuperar de las religiones los potenciales semánticos ligados a las nociones de ética, democracia, libertad y principalmente de persona humana. De este modo, la idea de un proyecto ético y de una existencia conducida racionalmente es también portavoz de creencias que permiten la consecución de un acuerdo entre los sujetos.

La sociedad del capitalismo avanzado intentó «buscar un sucedáneo para una doctrina religiosa que integre la conciencia normativa de toda una población» (Habermas, 1986: 100). Una tentativa que ha fracasado, porque lo que ha conseguido es una racionalidad reducida a ciencia en particular o el sistema de ciencias en su conjunto que producen simplemente «opiniones doctrinales mutantes y especializadas con pretensiones meramente hipotéticas». El sentimiento religioso se ha secularizado completamente y ha instaurado el dogmatismo de las ciencias empírico-formales.

La idea de salvación del ser humano pasa por una interpretación del mundo, pero que debe asegurar su fuerza libertadora de la racionalidad dominante y reducida. O sea, la búsqueda de sentido y el carácter situado de la razón debe abrirse a la posibilidad de un pensamiento crítico que garantice un sujeto humano ético. En este sentido, la religión tiene mucho que decir. Pues no podemos negar la existencia de formaciones culturales precedentes de diferentes tiempos históricos

y en un grado diverso de racionalización, o sea, para entender la sociedad del siglo XX es necesario darse cuenta de la presencia de un sentimiento religioso, de sus instituciones políticas y sociales, de un modelo de economía, etc. Esto no significa eliminar la religión, sino transformarla en elemento motivador para una sociedad éticamente saludable.

En este sentido, Habermas insiste en el carácter situado de la razón. O sea, una razón histórica y socialmente encarnada, comprometida con un proyecto de sociedad y de hombre. No de una razón que se limita simplemente a los hechos de la naturaleza. La crítica al positivismo y de posiciones derivadas del positivismo ha sido siempre el tono de sus primeras obras. Una filosofía crítica y autocrítica no admite distorsiones en el marco institucional de una sociedad o de un mundo socio-cultural de la vida y mucho menos en subsistemas de acción racional con respecto a fines que están insertos en ese marco, los cuales apenas tienen presente la simple reproducción de la vida.

Por eso, si para Kant la «sola razón» es el criterio supremo en las cuestiones religiosas (Kant, 1989:10), en Habermas la religión puede ser entendida como un «capital cultural» del que se nutre la filosofía. Por eso, la religión representa una visión del mundo y de la realidad simultáneamente con otras interpretaciones, cuyo potencial normativo queda asumido en la ética universal de formato comunicativo. Para entender esto, Habermas reconoce el giro semántico de las formas espirituales de Cassirer y las aportaciones de Jaspers, como veremos a continuación.

## CASSIRER Y EL GIRO SEMÁNTICO DE LAS FORMAS ESPIRITUALES

Habermas rescata las aportaciones de Cassirer al concepto de símbolo contrastándolas con una teoría del conocimiento que sujeta los fenómenos a la objetividad de las formas puras de saber. El giro semántico de Cassirer permite ampliar y reemplazar una teoría del conocimiento para poder entender las formas espirituales de la concepción filosófica, el lenguaje de la religión, del mito y del arte como una forma peculiar que reúne una «comprensión del mundo (*Weltverstehen*) de carácter práctico, en la visión del mundo (*Weltanschauung*) y en la conformación de mundo (*Weltgestaltung*) de la propia praxis cultural» (Habermas, 1999:15).

En otras palabras, esto quiere decir que el razonamiento religioso o mítico no están superados, como pretendía Comte, ni puede ser tratado como una simple categoría empírica de la razón. Habermas se refiere a la «función originaria, a la vez dominadora de los afectos y productora de sentimientos, de las primeras imágenes místicas y símbolos lingüísticos» (1999:19) que dan sentido y, al mismo tiempo, el significado que permiten recordar las experiencias originarias. O sea, lenguaje y mito «tienen en el estrato expresivo de las metáforas una raíz común», pero se diferencian uno del otro. «Al lenguaje, que se convierte en el vehículo del pensamiento, le resulta inherente una capacidad lógica y una «idealidad libre» que permanece ajenas al mito. La imagen mítica es la administradora de la «amorfa plenitud del ser» que sólo en el discurso proposicional da a luz una *estructuración comprensible lingüísticamente*» (Habermas, 1999:22). En definitiva, lenguaje y mito constituyen para la filosofía de las formas simbólicas, porque en el concepto básico de la simbolización se entrecruzan dos funciones creadoras de sentido: expresión y concepto.

Inmerso en la Biblioteca de Warburg, Cassirer inauguró el «giro semántico» y descentralizó al sujeto monológico para poder disolver la razón en la multiplicidad de los contextos, alterando sustancialmente las fronteras del círculo fe y razón, para poder articular una visión sobre el mundo en su conjunto. Este cambio amplía el horizonte del conocimiento y del mundo mismo y torna posible un distanciamiento de los signos y símbolos que el mito invoca. Por tanto, es necesario el abandono de la aquitectónica defendida por la tradición filosófica, cuando supone que conocer la realidad tal como es sólo significa poder dar nombre o designaciones a los fenómenos o estados de cosas representados y construidos racionalmente.

El lenguaje, en su forma simbólica, «supera la contraposición entre sujeto y objeto» (Habermas, 1999:26). De este modo, lenguaje y mito «son retoños distintos de uno y el mismo impulso» que permiten «ampliar la crítica del conocimiento a una crítica de la cultura en su conjunto» (1999:28), porque sugiere una complementariedad entre el sentido figurativo de las representaciones con la apertura lógica de ámbitos de experiencia articulados en términos categoriales. Mito y *logos* no se equiparan ni se excluyen, y cada una de ellas indica una modalidad determinada de comprensión espiritual y constituye a la vez en y por el lenguaje un aspecto propio de “lo real” (1999:31).

Evidentemente, Habermas no acepta los cuatro mundos que constituyen el eje de las formas simbólicas: mito, arte, lenguaje y la ciencia. El problema de Cassirer fue no establecer la «primacía sistemática y conceder asimismo tanto al lenguaje como al mundo de la vida un lugar *central* en la construcción de las formas simbólicas» (Habermas, 1999:34). Dando ese paso, dice Habermas a continuación, él hubiera «superado su estrechez de miras y hubiera podido solventar la competencia que existe en la filosofía de las formas simbólicas entre el perspectivismo de mundos cooriginarios, por una parte, y la facultad libertadora de la figuración simbólica, por otra.»

Lo que Habermas sí reconoce está en el hecho de que las formas simbólicas permiten al ser humano «dominar los poderes de la naturaleza que se alzan ante él mediante símbolos que surgen de su propia capacidad productiva de figuración. Así obtiene distancia frente a la presión directa de la naturaleza. Para esta liberación cuenta, sin duda, con la dependencia espiritual de una naturaleza semantizada que retorna con la capacidad de encantamiento de las imágenes míticas» (1999:36). Esta liberación posibilita la «apertura del mundo», o sea, la mediación simbólica permite al hombre liberarse de la tutela de la naturaleza y afirmarse como «sujeto que piensa, siente y quiere». El hombre es, pues, expresión de diferentes «mundos», pues no sólo recibe impresiones de fuera, ni es absorbido por la abundancia de las fuerzas externas, ya que «en la constitución simbólica de la existencia humana y de la mediación simbólica de su ejecución vital» puede trazar él mismo «el sentido de una forma de vida humana» (Habermas, 1999:37).

Por esto, el problema tanto del dogmatismo religioso cómo de la creencia apoyada en la autoridad de la tradición trascendental es su pretensión absoluta de una «interpretación del mundo». O sea, cuando una interpretación de la existencia en su conjunto ya está dada, no sólo asume una «actitud imperial» de una pretensión de verdad, sino también reduce la verdad a sus correspondientes proposiciones normativas. El sujeto, dios y el mundo se justifican a través de una apologética que defiende únicamente sus dogmas y acaba excluyendo los demás planteamientos interpretativos. La idea de «una sola religión» transforma en algo sensible un único sentido normativo y lo convierte en «el rasgo esencial «para la existencia humana». En este sentido, las tentativas de fusión del mito con la técnica han producido totalitarismos, que han empleado técnicas de movilización de masas para la

revitalización de las formas míticas de pensamiento con intereses exclusivamente ideológicos. Por eso, «la herencia humanista que nos ha legado Cassirer con su filosofía consiste, y no en último término, en la sensibilización contra la imitable originalidad de los mitos políticos, también contra aquella celebración intelectual de los orígenes arcaicos que encontramos en la actualidad» (Habermas, 1999:38).

Por otro lado, los mitos son siempre imágenes híbridas y se sostienen a través de presuposiciones extrañas a ellos mismos, cuyas «cifras» o comprensiones son contrapuestas entre las diferentes creencias. «Jaspers está convencido de que la filosofía puede favorecer una forma de pensar que haga posible una segunda oportunidad de paz religiosa, esta vez de alcance mundial» (Habermas, 1999:40). Y de esto trataremos a continuación.

## JASPERS Y LA SUPERACIÓN DEL CONFLICTO DE DIFERENTES «CULTURAS»

Buscar medios para el consenso comunicativo, ya que los conflictos actuales se definen crecientemente desde la perspectiva cultural; este es el gran desafío que la sociedad actual tiene por delante si quiere transformar el «diálogo de sordos» en consenso racional. De hecho, el entendimiento intercultural depende de la filosofía, la cual puede engendrar una forma de pensar que haga posible la paz religiosa a nivel mundial. Al decir esto, Habermas está señalando no sólo a la tentativa de Nicolás de Cusa (1453) o de la Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo (1993), sino también al reconocimiento de una necesidad urgente para el entendimiento intercultural como forma de superar las divisiones que marcan la sociedad de hoy.

Jaspers abandona el paralelismo entre mito y lenguaje para centrar su reflexión en torno a las cifras<sup>1</sup> recibidas de la tradición. Una vez más, la cuestión se vuelve al trasfondo del pensamiento moderno. El tránsito a la modernidad y al pensamiento postmetafísico se caracteriza por un proceso profundamente ambivalente, por dos motivos. Primero porque la ilustración nos libera del «dogmatismo de una

1 Jaspers entiende *cifras* no como una cuestión de conocimiento verificable, sino como una visión e interpretación que se sustrae a la experiencia de validez y a la verificación. «Su verdad está en relación con la «existencia»: la atracción que la trascendencia ejerce sobre la «existencia» se torna en ellas lenguaje. Ellas abren ámbitos del ser, aclaran aquello por lo que me decido, aumentan o palían los movimientos en mi conciencia del ser y de mí mismo.» JASPERS, K. «La fe filosófica ante la revelación». Apud. HABERMAS, J. *Fragmentos filosóficos-teológicos*, p. 45.

creencia apoyada en la autoridad de la tradición que vincula la comprensión de sí misma y del mundo al contenido – entendido en términos literales – de una verdad que tan sólo es transmisible mediante cifras. El pensamiento ilustrado concibe la corporeización de esta trascendencia como un engaño» (Habermas, 1999:46). Habermas reconoce que la lectura filosófica de las cifras recibidas de la tradición permite romper «con el dogmatismo de las pretensiones de verdad incondicionada», pues las doctrinas metafísicas y religiosas son como «lenguajes cifrados de experiencias fundamentales que se substraen a una explicación conceptual» (1999:46). Esto significa el abandono de la perspectiva iluminista de considerar la metafísica y la religión únicamente como «descantamiento que éstas por su parte habían llevado a cabo con el mito», insiste Habermas.

En segundo lugar, existe el peligro de perder los «contenidos cifrados de verdad de las grandes tradiciones *en general*, mientras que las ciencias modernas reducen el mundo de la vida al ámbito de lo cognoscible en términos objetivos y de lo disponible en términos técnicos» (1999:46). En verdad, Jaspers procura tematizar la experiencia de una religiosidad reflexiva sin comprometerse con la «fe revelada», o sea, sin certeza de salvación. Por eso, su pretensión tiene presente el contenido semántico de verdad de las tradiciones.

Pese a la advertencia en torno al relativismo de las tradiciones, Habermas reconoce en la filosofía de Jaspers la apertura para una comprensión del sujeto ético y del mundo. El concepto de «envolvente» designa el horizonte del mundo estructurado en términos lingüísticos a través de una referencia triádica: «como sujeto que se afirma a sí mismo, como conciencia impersonal en general en el pensamiento objetivador y como miembro socializado comunicativamente y al mismo tiempo individualizado en una comunidad ética que se mantiene unida por medio de ideas» (Habermas, 1999:47). Esa singularidad de un sujeto creyente posee un significado profundamente intersubjetivo y, por lo tanto, es apertura para un diálogo ético-existencial que posibilita una mayor claridad sobre la orientación de la vida. Por eso, la unión más íntima y la enemistad más extraña se tornan posibles desde una interpretación correcta de las cifras y el rescate del potencial semántico de los poderes mismos de las creencias cuando están encarnados en formas de vida antagónicas.

Todavía el problema del hombre religioso, «con la descripción de la fe como una concepción *ética*», no tiene que estar sometido a un «significado *salvador* ni la obligatoriedad de las verdades anunciadas proféticamente», ya que esta sujeción despoja de la vida «una dimensión esencial» (Habermas, 1999:51). El hecho de que filósofos y creyentes se encuentran sobre premisas diferentes exige también que se puede alentar una comunicación *entre* los diferentes poderes de las creencias y experimentar un impulso de reflexión bajo las condiciones de un pluralismo cosmovisional.

En este sentido, Habermas dice que no es suficiente tener una actitud dialogante, sino que hay que buscar las condiciones para un entendimiento intersubjetivo. Es decir, el reconocimiento de diferentes doctrinas comprensivas no significa sólo la toma de conciencia de controvertidas cuestiones cosmovisionales, sino un «intercambio discursivo conducido racionalmente». Jaspers espera «unanimidad» o una coincidencia en la *valoración* del modo de vida y de las tradiciones de las que se nutre esa vida, pero Habermas entiende que esto «sólo se refiere al respecto recíproco» ante la «autenticidad de una forma de vida distinta cuya autocomprensión no comparten». Por eso, más allá de la identificación de las diferencias, hay que «fomentar una valoración recíproca de las culturas y formas de vida extrañas» y encontrar un terreno común para el entendimiento.

Los acuerdos racionales no significan, por lo tanto, unanimidad en la forma de vida, sino un acuerdo sobre «ciertos *presupuestos* importantes de la comunicación». En este sentido, Habermas declara que «tengo la convicción de que el entendimiento intercultural tan sólo se puede lograr bajo condiciones de libertades que hayan sido otorgadas de manera simétrica y mediante la adopción de perspectivas que hayan sido introducidas de modo recíproco. Sólo después cabe configurar una cultura política que sea sensible a la necesidad de institucionalizar las condiciones adecuadas de comunicación en términos de derechos humanos y fundamentales» (Habermas, 1999:53). En definitiva, superar el conflicto de las culturas significa establecer una comunicación dialógica entre la pluralidad multicultural.

## LA RELIGIÓN DIALÓGICA: LA UNIDAD EN LA PLURALIDAD MULTICULTURAL

Podemos decir que la propuesta habermasiana para la solución del conflicto de las culturas o para una defensa de la «regla de oro», como propone Hans Küng

(Trotta, 1994), parte de cuatro presupuestos básicos: en primer lugar, renunciar a la imposición violenta de la verdad de fe; segundo, reconocer al otro como interlocutor válido independientemente de las tradiciones interpretativas a que pertenezca; en tercer lugar, reconocer a todos como participantes en el discurso de modo que cada parte puede aprehender de la otra; por último, establecer condiciones de libertad de manera simétrica y la adopción de perspectivas de modo recíproco.

Teniendo esto en cuenta, Habermas apunta hacia dos alternativas que hoy en día se puede encontrar para definir un terreno común de entendimiento entre las distintas culturas. Se refiere al *universalismo* que «parte de la unidad de una razón innata de todos los seres humanos y utiliza los respectivos estándares de ciencia o filosofía como hilos conductores para la interpretación obligatoria de lo que se debe considerar como racional. Frente a él se encuentra un *relativismo* contradictorio consigo mismo que parte de la idea de que todas las tradiciones fuertes poseen criterios de verdad y falsedad propios, aunque incomensurables; en cada tradición se articula un concepto distinto de racionalidad» (Habermas, 1999:42).

El peligro de un universalismo abstracto está en el descarte de la perspectiva histórica de la existencia, en cuanto que el relativismo se deja dominar por verdades contrapuestas e irreconciliables de versiones locales y se «encuentran tan profundamente integradas en el contexto de una determinada tradición que los criterios de lo verdadero y lo falso permanecen entretejidos de manera inseparable con una concreta comprensión de sí mismo y del mundo» (Habermas, 1999:43). Por tanto, más allá de estos modelos, Habermas entiende que la perspectiva dialógica permite que los sujetos interpreten las diferentes culturas a partir de una simetría. El entendimiento entre las partes viene, por lo tanto, de la posibilidad de un intercambio recíproco de perspectivas entre las partes, que pueden aprender unas de las otras. La aproximación de horizontes logra «el potencial universalista de una razón encarnada lingüísticamente y alienta asimismo el intento de comprensión intercultural» (1999:44).

Este es el punto de partida a partir de cual se puede entender lo que Habermas dice sobre la religión. La ética discursiva ofrece una «racionalidad procedimental» y exige de los participantes «la aclaración de sus cuestiones prácticas» y, al mis-

mo tiempo, les exige «que asuman un rol ideal» (Habermas, 1999: 86). En este sentido, Habermas admite como positiva la infiltración del pensamiento judío y cristiano en la metafísica griega, ya que esto ha posibilitado configurar un «concepto de razón a la vez comunicativa e históricamente situada» (1999:93). En la actualidad, este entramado de conceptos originariamente distintos se ha convertido en luchas significativas que reúnen las diferentes culturas a favor de la justicia, de la solidaridad, de la libertad, del respeto a los derechos humanos, etc. Esto se ha tornado posible mediante un procedimiento argumentativo, lingüísticamente mediado, capaz de legitimar las experiencias prácticas de seres que existen históricamente. No se trata de una «paz por la fe», como entendía Nicolás de Cusa, sino de un procedimiento argumentativo donde el consenso debe darse en condiciones simétricas de respeto y diálogo racional entre las diferentes culturas y religiones.

Esta nueva configuración cambia incluso la idea de Dios. En una discusión con Gershom Sholem, Habermas se refiere a la «contracción o el repliegue» de Dios. El creacionismo judeo-cristiano aporta la idea original de un Dios que es todo. El problema es cómo un ser que «es originalmente todo» torna posible un otro ser, «lo otro de la historia», en las palabras de Habermas. Del mismo modo, ¿cómo en un mundo creado por Dios – por supuesto, bueno – es posible lo nocivo, lo patológico o lo hostil, que perturba y contamina la idea de lo original y divino?

La solución de esta paradoja viene de la concepción de un Dios que, por su amor expansivo, «se contrae sobre sí mismo, se encoge, por decirlo así, para crear espacio para sus criaturas» (Habermas, 1999:70). Mediante esta contracción inicial, se rompe el proceso de creación, o sea, el cual se desborda de la interioridad divina, y se presenta como historia exterior. A pesar de las controversias de tal suposición, el marco conceptual manifiesta un proceso de emancipación del hombre de la interioridad divina, radicalizando «el concepto de una humanidad que se constituye o genera a si misma» (Habermas, 1988:446). Con esto, el contenido escatológico originario de un cristianismo liberado de su envoltura helenística permite entender la historia humana en las manos del hombre. Más de una vez, Habermas insiste en el contenido racional del «sentimiento humano» y de un proceso que se completa con la participación del hombre en una comunidad integrada mediante valores.

El problema de la tradición judeo-cristiana es su reducción a una hermenéutica helenística. Durante mucho tiempo, el *logos* griego se transformó en itinerario tanto para la intuición intelectual del cosmos como para la autorreflexión del sujeto y de Dios. Las consecuencias de ello están en un universalismo idealista, ajeno al mundo y a la historia que exonera el propio hombre de la responsabilidad con respecto a las barbaries de la humanidad. Las brutalidades sólo pueden justificarse cuando se hace la diferenciación entre el dios redentor y el dios creador del Antiguo Testamento y se separa la experiencia religiosa del compromiso social.

No se trata de la cuestión de un mundo de «demonios» o no, mucho menos la consagración de la naturaleza humana en cuanto tal (Cortina, 1998). De hecho, Habermas insiste en que «la filosofía hoy en día tiene menos que ver con la glorificación idealista de una realidad necesitada de salvación que con la indiferencia frente a un mundo que se ha igualado en términos empiristas y se ha vuelto sordo para lo normativo» (1999, 95). Lo que se plantea es la cuestión de la racionalidad humana capaz de justificar argumentativamente sus propias presuposiciones y de mantener abierta la dimensión de las pretensiones que trascienden un espacio social y un tiempo histórico. Habermas utiliza las consideraciones de Metz y hace hincapié en el «potencial semántico que se ha conservado en la tradición religiosa» y del auxilio indispensable que una filosofía crítica puede traer a «una teología que quiere aclarar la autocomprensión del cristianismo y de la Iglesia con respecto al pluralismo cultural y cosmovisional» (1999, 96).

La contribución esencial de la filosofía viene con el concepto de razón comunicativa históricamente situada. Aunque no puede proporcionar ninguna seguridad, puede ayudar a reflexionar sobre los límites de una historia eurocéntrica y de la implicación institucional en la historia del colonialismo europeo (Habermas, 1999: 96-7). El diálogo con otras culturas presupone una configuración policéntrica a la comunidad humana. En este sentido, Habermas entiende que la Iglesia “sigue siendo en las sociedades modernas *una* comunidad de interpretación entre otras muchas, cada una de las cuales articula su concepción de la salvación, su visión de lo que es una vida no fracasada y polemizan entre ellas sobre la interpretación más convincente de la justicia, la solidaridad y la liberación de la miseria y la humillación” (1999: 98-99).

Habermas insiste en que el interés de nuestra razón requiere también un uso especulativo del propio interés. Las formas simbólicas del mito y de las religiones no son neutrales. Por eso, hay que saber distinguir la multiplicidad de sentidos y de significados. En este sentido, él dice que «el principio de esperanza determina la intención práctica con la que se utiliza la razón especulativa» (Habermas: 1982, 206).

Con el fortalecimiento del papel de la filosofía, los intereses asumen el papel redentor y reconciliador del hombre con su entorno. Sería como amortizar la magnificencia de la religión meramente trascendental para transformarse en una racionalidad capaz de mantener la afirmación del hombre como sujeto de las relaciones. El sentimiento religioso pasa a ser considerado como una herramienta para la transformación del mundo, contra la pérdida de consciencia de los valores y de los bienes de la cultura. Por eso, Habermas no acepta el uso de la religión como ideología legitimadora de un pensamiento único. Así como se enfrenta con el positivismo y la retomada neopositivista de las ciencias, él no admite la tentativa de una revitalización de los valores de la sociedad burguesa y de una ética puritana y neoconservadora. En definitiva, la religión debe moverse en el mismo universo de discurso y en un dialogo permanente con todos los que se mueven en la búsqueda de la verdad ético-existencial. Invocar una herencia bíblica significa «buscar libertad y justicia para todos» y, al mismo tiempo, guiarse por «una cultura del reconocimiento de los otros en su diferente modo de ser» (Habermas, 1999: 100).

**Bibliografia:**

- CORTINA, Adela. *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*. Madrid: Taurus, 1998.
- CUSA, Nicolau de. *La paz de la fe*. Madrid: Tecnos, 1999.
- GARCÍA-MARZÁ, V. Domingo. *Ética de la justicia*. Madrid: Tecnos, 1992.
- HABERMAS, Jürgen. *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus, 1982.  
*La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, 1986.  
*Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*. Madrid: Trotta, 1999.
- KANT, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la sola razón* (1793). Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- KÜNG, Hans & KUSCHEL, Karl-Josef. *Hacia una ética mundial. Declaración del parlamento de las religiones del mundo*. Madrid: Trotta, 1994.
- MARDONES, José M. *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Barcelona: Anthropos Editorial; México: Universidad Iberoamericana, 1998.
- MARTÍNEZ, F. J. & REDONDO, M. J. *Metafísica y política en la obra de J. Habermas*. Madrid: Fundación de investigaciones marxistas, 1995.