



HABERMAS Y SU ANÁLISIS POSMETAFÍSICO DE LA RELIGIÓN

Javier Aguirre

Universidad Industrial de Santander

Resumen

Este texto explora la problemática del desencuentro entre ciudadanos religiosos y no religiosos a la luz de la perspectiva posmetafísica de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública. Como telón de fondo se tendrá el reciente debate en torno al concepto emitido por un profesor de la Universidad de la Sabana como parte de la discusión constitucional sobre la adopción de parte de parejas del mismo sexo. En la introducción del artículo se describirá la propuesta de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública. Posteriormente se indicará lo que Habermas entiende por metafísica para así señalar los roles que una filosofía posmetafísica puede asumir, así como los principales elementos de un acercamiento filosófico posmetafísico a la religión. Finalmente, se presentarán unas conclusiones.

Palabras clave: *pensamiento postmetafísico; religión; esfera pública; democracia; metafísica.*

Recibido: agosto 04 de 2015 - Aprobado: febrero 10 de 2016

Praxis Filosófica Nueva serie, No. 44, enero-junio 2017: 119 - 146

ISSN (I): 0120-4688 / ISSN (D): 2389-9387

Habermas' Postmetaphysical Analysis of Religion

Summary

This text analyses the conflicts between religious and non-religious citizens in the light of Habermas' postmetaphysical perspective of the role of religion in the public sphere. As a backdrop we will present the recent debate over the "scientific concept" issued by a Professor of the Universidad de la Sabana, as part of the constitutional discussion about same – sex couples' possibilities to adopt. I will begin by describing Habermas' proposal of the role of religion in the public sphere. Then I will indicate what Habermas means by metaphysics in order to expound the roles that a postmetaphysical philosophy can have as well as the main elements of a postmetaphysical approach to religion. Finally, some conclusions will be presented.

Key words: *Postmetaphysical Thinking; Religion; Public Sphere; Democracy; Metaphysics.*

Javier Orlando Aguirre Román: Profesor Asociado de la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander. Filósofo y Abogado de la Universidad Industrial de Santander. Doctor en Filosofía y Magíster en Filosofía por la State University of New York – Stony Brook. Sus principales áreas de trabajo y de investigación son: la filosofía política de la religión, la argumentación jurídica y los conceptos y prácticas de lo público.

Dirección Postal: Ciudad Universitaria, Cra. 27 #9. Bucaramanga, Santander.
Dirección electrónica: jaguirre@uis.edu.co

HABERMAS Y SU ANÁLISIS POSMETAFÍSICO DE LA RELIGIÓN¹

Javier Aguirre

Universidad Industrial de Santander

Introducción

Recientemente se desarrolló en Colombia un debate mediático sobre el concepto que un profesor de la Universidad de la Sabana emitió como parte de la discusión constitucional sobre la posibilidad de ampliar legalmente la adopción para incluir a parejas del mismo sexo².

El concepto, que se presentó como un concepto científico que “no pretendió entrar en consideraciones éticas y morales”, concluyó que existía una duda razonable respecto a los daños que sufre un niño adoptado por una pareja homosexual. Según el profesor “[p]ensando en el mejor bienestar para los hijos es evidente que una “familia” sin el modelo para el hijo del padre y de la madre, inestables (sic), constituida por personas con riesgos

¹ Artículo resultado del proyecto titulado “Análisis de la propuesta de Jürgen Habermas acerca del rol de la religión en la esfera pública. El caso del debate político en el Congreso de Colombia acerca del matrimonio entre parejas del mismo sexo”, proyecto adelantado por el grupo de investigación *Politeia* de la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander. El proyecto es financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Extensión (VIE) de la Universidad Industrial de Santander. El código del proyecto es 1762.

² El concepto del profesor fue presentado en el marco de lo establecido por el Decreto 2067 de 1991 que regula el actuar de la Corte Constitucional. Según el artículo 13 de este Decreto, el magistrado sustanciador está facultado para “invitar a entidades públicas, a organizaciones privadas y a expertos en las materias relacionadas con el tema del proceso a presentar por escrito que será público, su concepto sobre puntos relevantes para la elaboración del proyecto de fallo”. En este caso el concepto fue solicitado por el Magistrado Palacio.

alto de consumo de sustancias psicoactivas y con índices altos de suicidio no son más adecuadas (sic), el adoptado está en mayor riesgo de sufrir abusos sexuales”³.

Una vez el concepto se conoció en la prensa, hubo una gran variedad de reacciones al mismo. Algunas apoyándolo y otras, la mayoría, rechazándolo⁴ por contener toda una serie de prejuicios religiosos disfrazados de “afirmaciones científicas”⁵. Entre estos prejuicios se podría contar la afirmación según la cual “Las personas homosexuales y lesbianas merecen nuestro respeto como personas, pero hay que señalar que su comportamiento se aparta del común, lo que constituye de alguna manera una enfermedad”. Frente a esto, diversos miembros de la comunidad médica y científica colombiano mostraron su preocupación, entre otras cosas, no solo por la “formación que tienen los nuevos médicos de la Universidad de la Sabana en cuanto a metodología de investigación, epidemiología clínica y psiquiatría (...) [sino también por] (...) el pecado mortal que cometen al disfrazar a un culebrero con piel de científico”⁶.

122 En otros casos se llegó a proponer que en el futuro no se pidieran o aceptaran conceptos, e incluso intervenciones, de entidades con algún tipo de afiliación religiosa, como la Universidad de la Sabana. En la entrevista realizada por la revista *Semana* al Decano de la Facultad de Medicina de la Universidad de Antioquia, el profesor Carlos Alberto Palacio, el entrevistador, haciendo eco de este sentimiento bastante generalizado en muchos círculos académicos, le pregunta si fue un error de la Corte pedir la opinión de una institución como la Universidad de la Sabana con una “orientación religiosa y política tan evidente”. La respuesta del profesor Palacio es un poco ambigua: “En un principio se podría pensar eso. Sin embargo tengo entendido que la Corte pidió argumentos a otras instituciones. Si eso es así, puede que se trate de algún tipo de enriquecimiento conceptual para la toma de una decisión, pero realmente desconozco si hay conceptos de otras instituciones que no tienen el sesgo del concepto confesional y clerical que tiene la Universidad de La Sabana”. Esta respuesta es ambigua

³ El concepto se puede encontrar en el siguiente vínculo: <http://static.elespectador.com/archivos/2015/02/06352452ae8350df35f9b0aa53ce6659.pdf>

⁴ Ver, por ejemplo: <http://www.semana.com/nacion/articulo/el-concepto-de-la-universidad-de-la-sabana-es-obsolete-retrogrado-confesionario-carlos-alberto-palacio/417916-3> y <http://www.colombia-diversa.org/2015/02/eso-si-es-pecado.html>.

⁵ Según el Decano de la Facultad de Medicina de la Universidad de Antioquia, el profesor Carlos Alberto Palacio, “en esto no se pueden mezclar las percepciones confesionales que tenga cada ser humano, y menos en una facultad de Medicina donde la condición y la naturaleza humana tienen que ser explorada en toda su posibilidad de dimensiones”.

⁶ Ver <http://www.colombia-diversa.org/2015/02/eso-si-es-pecado.html>.

porque si bien el profesor Palacio reconoce que diversos conceptos pueden contribuir al “enriquecimiento conceptual” para la toma de la decisión, no especifica cómo entiende el “sesgo confesional y clerical” de La Sabana y qué dificultades tendría para desarrollar un diálogo con esa visión.

Es un hecho que para muchos académicos e intelectuales seculares parece imposible desarrollar diálogos productivos con colegas con algún tipo de filiación religiosa. Y lo mismo suele ocurrir en el otro lado de la balanza, es decir académico o investigador con un marcado sentimiento religioso que parecen no ser capaces de establecer canales de comunicación con pares no religiosos⁷.

Este tipo de desencuentros puede ser analizado a la luz de la propuesta de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública⁸. En efecto, considero que el caso del concepto del profesor de la Universidad de La Sabana nos muestra la existencia de dos posibles extremos en tensión. Por una parte se encuentran los intelectuales o académicos con una indiscutible filiación religiosa que, tal vez, no se sienten cómodos a la hora de presentar argumentos explícitamente religiosos y prefieren intentar “acomodar” sus métodos científicos para encontrar “evidencias científicas” que respalden sus creencias religiosas⁹. Por la otra parte, en cambio, se encuentran los intelectuales o académicos con claras tendencias secularistas que no creen que los argumentos religiosos puedan tener algún valor en las discusiones

⁷Un buen ejemplo de esto fue la cancelación, en el año 2011, del congreso “Los debates actuales de la justicia” por parte del rector de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB) de Medellín, monseñor Luis Fernando Rodríguez Velásquez, en virtud de que entre sus ponentes había profesores de otras universidades del mundo que tenían “posturas públicas en contra de las orientaciones del magisterio de la Iglesia, respecto de la defensa de la vida humana en todas las etapas de su desarrollo”. Uno de los invitados al congreso, como se recordará, era el filósofo del derecho Robert Alexy. Ver <http://www.mineduacion.gov.co/observatorio/1722/article-278437.html>.

⁸Además de los textos que se citarán más adelante, la perspectiva de Habermas sobre la religión en la esfera pública se puede encontrar, entre otros, en los siguientes textos: *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización* (2008), *¡Ay Europa!* (2009), *El concepto de la dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos* (2010a), *An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in a Post – Secular Age* (2010b) y *El poder de la religión en la esfera pública* (2011). Por otra parte, entre la literatura secundaria que ha analizado la propuesta de Habermas se puede contar, entre otros, a Walhof (2013), Garzón (2012 y 2010), Cerella (2012), Aguirre (2013 y 2012), Singh (2012), Baumeister (2011), Bernstein (2010), Lemaitre (2009), Lafont (2007 y 2009), Hoyos et al (2011), Boettcher (2009), Chambers (2007), Estrada, (2007), Cooke (2007 y 2006), Estrada (2004), etc.

⁹Es muy posible que este haya sido el caso del profesor Arango, el profesor de la Universidad de La Sabana autor del concepto en cuestión, quien fue señalado por el médico Ardila de haber elegido “aleatoriamente algunos estudios para lanzar conclusiones ligeras, sin ningún soporte metodológico ni científico”.

políticas. En algunos casos este grupo estaría dispuesto a descalificar completamente las argumentaciones realizadas desde instituciones religiosas por el simple hecho de tener ese origen¹⁰. Se trataría entonces de un “caso especial” relacionado con los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón” de los ciudadanos religiosos y seculares, lo que es, en efecto, el contenido esencial de la propuesta de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública (Habermas, 2006: 121).

Habermas sostiene que, al nivel institucional del congreso, las cortes, los ministerios y las administraciones, todo tiene que ser expresado en un lenguaje igualmente accesible a todos los ciudadanos. Todos los ciudadanos deben aceptar que las razones seculares son las únicas que cuentan después del umbral institucional que divide la esfera pública informal de los espacios legislativos, judiciales, ejecutivos y, en general, administrativo – estatales. Esto significa que, a este nivel, ningún argumento religioso sería aceptable para justificar o expresar alguna ley, decreto o política aplicable a todos los ciudadanos.

Los ciudadanos religiosos tienen acá una gran carga por soportar; carga que se especifica en tres deberes concretos que ellos tendrían que cumplir para ser ciudadanos democráticos. Primero, los ciudadanos religiosos deben desarrollar una actitud epistémica dialógica hacia las otras religiones. Segundo, deben desarrollar una actitud epistémica que acepte la independencia y la autonomía del conocimiento secular. Y, tercero, deben incorporar de una manera razonable el individualismo igualitario del derecho racional y de las morales universalistas seculares en el contexto de sus propias creencias religiosas (Habermas, 2006: 145)

Ahora bien, en el caso de la “esfera pública informal” Habermas cree que los ciudadanos religiosos deberían poder expresar y justificar sus convicciones en un lenguaje religioso, si no pueden encontrar ‘traducciones’ seculares para ellas. Pero esto tiene un corolario referido a los ciudadanos seculares: deben tener su mente lo suficientemente abierta para hallar el posible contenido de verdad y validez encapsulado en las contribuciones religiosas. Esto implicaría al menos tres deberes para los ciudadanos seculares. Primero, no podrían negar de entrada el potencial de verdad que tienen las concepciones religiosas de mundo. Segundo, no podrían discutir el derecho de los ciudadanos creyentes a realizar contribuciones a los debates públicos así se encuentren envueltas en lenguajes religiosos. Y tercero, se espera incluso que participen en los esfuerzos por traducir las

¹⁰Desde esta perspectiva, de hecho, todo argumento esgrimido por un “agente religioso” sería fácilmente visto como un “pseudo – argumento científico”, o, en otras palabras, como un argumento religioso con un ropaje “científico”.

contribuciones importantes de un lenguaje religioso a uno públicamente accesible para todos.

En el caso de las conciencias religiosas, Habermas observa un cambio en la forma de las mismas desde la Reforma y la Ilustración; cambio que ha hecho posible, en efecto, la adecuación de las conciencias religiosas a los deberes anteriormente señalados. Además, en el presente la teología y la filosofía de la religión no apologética continúan realizando una labor de autorreflexión hermenéutica en la dirección indicada anteriormente.

Sin embargo, en el caso de las conciencias seculares, en contraste, no es muy claro desde dónde puede provenir este trabajo de autorreflexión. En la propuesta de Habermas no es suficiente con que los ciudadanos seculares toleren la existencia de personas creyentes; o que acepten con resignación la existencia de una “reliquia del pasado” llamada religión que reviste de gran importancia para una buena parte de sus conciudadanos. De lo que se trata, en contraste, es de superar autorreflexivamente un “autoentendimiento de la modernidad exclusivo y endurecido en términos secularistas” (Habermas, 2006: 146).

Es acá en donde la filosofía tiene un rol muy importante por desempeñar. En efecto, en palabras de Habermas,

La conciencia secular de vivir en una sociedad postsecular se refleja filosóficamente en la figura del pensamiento postmetafísico (...) El equivalente secular a la conciencia religiosa que se ha tornado reflexiva es un pensamiento postmetafísico que se delimita hacia dos lados. Por una parte, desde sus premisas agnósticas se abstiene de juzgar acerca de las verdades religiosas e insiste, con una intención no polémica, en trazar límites estrictos entre la fe y el saber. Y, por otra parte, se vuelve contra una concepción de la razón recortada científicistamente y contra la exclusión de las doctrinas religiosas con respecto a la genealogía de la razón. (Habermas, 2006: 148)

En este texto se explorará la problemática del desencuentro entre ciudadanos religiosos y no religiosos a la luz de un elemento de la perspectiva de Habermas que suele pasar desapercibido: su carácter posmetafísico. Este elemento es de gran importancia para entender críticamente la actitud de los ciudadanos seculares hacia sus conciudadanos religiosos, puesto que, como se vio, el pensamiento postmetafísico expresa la clase de actitudes cognitivas que los ciudadanos seculares deben desarrollar con el fin de relacionarse con sus conciudadanos religiosos y aprender de sus contribuciones a los debates públicos.

La estructura del texto es la siguiente. Se empezará por describir brevemente lo que Habermas entiende por pensamiento metafísico y por pensamiento posmetafísico (I). Posteriormente, se señalarán los roles que una filosofía posmetafísica puede asumir (II). Tercero, se harán explícitos los principales elementos que caracterizan un acercamiento filosófico posmetafísico a la religión (III). Finalmente, se presentarán algunas conclusiones en las que se reflexionará nuevamente sobre el caso descrito en la introducción (IV).

Del pensamiento metafísico al posmetafísico

Habermas usa la expresión “metafísica” para referirse al pensamiento filosófico occidental que se ha desarrollado desde Platón hasta Hegel. Tres son las características básicas del pensamiento metafísico: i) es identitario, ii) es idealista, y iii) es un pensamiento que privilegia la teoría sobre la práctica.

126 La primera característica tiene que ver con su tema básico, a saber, las relaciones entre “lo uno” y “lo múltiple”, entre la unidad y la pluralidad (Habermas, 1990: 155). El pensamiento metafísico ha respondido a este problema al rastrear y unificar toda la pluralidad de los seres en un único y simple elemento (El Uno, la idea del Bien, Dios, el Espíritu, el Absoluto, etc.). Es por esto que el pensamiento metafísico es un *pensamiento identitario* pues en última instancia toda la pluralidad del universo se reduce a una identidad fundamental.

En segunda medida, el pensamiento metafísico es *idealista*. La abstracción alcanzada por el pensamiento metafísico concibe al orden unificador, el cual se encuentra en la base de la multiplicidad de los fenómenos, como una naturaleza conceptual. El ser y el pensar son concebidos como equivalentes. Para el pensamiento metafísico la relación entre lo uno y lo múltiple es tanto ontológica como lógica. Por lo tanto, además de ser primer comienzo u origen, el Uno es también la razón primera o el fundamento primero, o, como lo señala Habermas, “el concepto del concepto” (Habermas, 1990: 159).

Finalmente, la tercera característica del pensamiento metafísico se refiere al *significado redentor de la vida contemplativa* que presupone un concepto privilegiado de teoría. A partir de la perspectiva idealista extra – mundana afirmada por el pensamiento metafísico, una nueva manera de vivir, basada en la actitud teórica de la persona capaz de desarrollar una “intuición del cosmos”, aparece como la vida más valiosa y ejemplar. La primacía de la teoría sobre la práctica se materializa en la recomendación de la contemplación como el camino más auténtico hacia la salvación. Para el pensamiento metafísico, el *bios theoretikos* “ocupa la cúspide de

las formas de vida antiguas, por encima de la vida activa del estadista, del pedagogo, o del médico. La teoría misma queda afectada por su inserción en una forma ejemplar de vida. Abre a los pocos un acceso privilegiado a la verdad, mientras que el camino al conocimiento teórico queda cerrado a los muchos” (Habermas, 1990: 43). Este acceso privilegiado a la verdad exige la renunciación de la actitud natural hacia el mundo, ya que esta es la única manera de hacer posible el contacto con lo extraordinario¹¹.

Ahora bien, para Habermas, las condiciones sociales e históricas que surgen en la modernidad harán que, en última instancia, el pensamiento metafísico, al menos en un nivel filosófico, sea insostenible. Estas condiciones se refieren a cuatro desarrollos y evoluciones históricos socialmente condicionados que problematizaron al pensamiento metafísico desde afuera, a saber, i) un nuevo tipo de racionalidad procedimental que desplazó la concepción material y sustantiva de razón, ii) la conciencia histórica que des-transcendentalizó y situó a la razón, iii) el cambio de paradigma de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje, y iv) la renuncia a la precedencia clásica de la teoría sobre la práctica que obligó a la filosofía a abandonar su contacto con lo extraordinario. Estos desarrollos definirán las características de lo que Habermas entiende por pensamiento postmetafísico

De acuerdo con Habermas, una nueva clase de racionalidad, esto es, una racionalidad procedimental se ha impuesto “desde el siglo XVII con el método experimental de las ciencias de la naturaleza y desde el siglo XVIII con el formalismo tanto en teoría y en teoría del Derecho como en las instituciones del Estado constitucional” (Habermas, 1990: 44). La filosofía de la naturaleza y las teorías del derecho natural tuvieron que enfrentarse a nuevas demandas de justificación. Estas demandas sacudieron el privilegio cognitivo de la filosofía e hicieron dudosa la clase de pensamiento totalizador que apuntaba al uno y al todo.

El pensamiento identitario presupone la existencia de una racionalidad material, esto es, una racionalidad que estructuraba y organizaba al mundo y

¹¹ Vale la pena notar que, para Habermas, la historia de la metafísica tiene un importante matiz, a saber, el surgimiento de la filosofía de la conciencia. A pesar del profundo criticismo del nominalismo y del empirismo en contra de la metafísica, en palabras de Habermas, “En un movimiento contrario al de Hume la filosofía idealista renueva ambas cosas: la idea de identidad y la doctrina de las ideas, pero sobre la nueva base abierta por el cambio de paradigma que representa el paso desde la ontología al mentalismo, sobre la base que representa la subjetividad (...) Así, el pensamiento metafísico puede cobrar en el idealismo alemán la forma de teorías de la subjetividad. La autoconciencia; o bien cobra una posición fundamental como fuente espontánea de operaciones trascendentales o, a fuer de espíritu, queda elevada a Absoluto (Habermas, 1990: 42).

sus contenidos, incluyendo a la naturaleza y a la historia. Esta racionalidad material se refiere a una totalidad que es racional en sí misma (como el mundo como tal o como la subjetividad constituyente de mundo) desde la cual todas sus partes participan en la razón. La filosofía metafísica cree que la razón cognoscente es capaz de reencontrarse a sí misma en un mundo racionalmente estructurado, o, en vez de esto, darle tal estructura racional a la naturaleza y a la historia.

La ciencia empírica moderna presupone una noción diferente de racionalidad puesto que tal noción es ahora completamente dependiente de las reglas de procedimiento del método científico. En la medida en que la racionalidad metafísica de los contenidos se evapora en la validez de los resultados de los procesos, la racionalidad, de acuerdo con Habermas, se reduce a algo formal. La validez de los resultados se garantiza por la racionalidad de los procedimientos usados para resolver los problemas (sean teórico–empíricos o sean práctico–morales).

128 Así, el saber metódicamente generado de las ciencias modernas pierde su carácter autárquico. El pensamiento metafísico, como se mostró anteriormente, era auto–referencial. Quería asir la totalidad de la naturaleza y de la historia y, simultáneamente, quería probarse y justificarse a sí mismo como conocimiento filosófico, ya sea mediante la oferta de fundamentaciones últimas o mediante la explicación en espiral de un concepto que lo comprende todo, incluso a sí mismo. En contraste, la ciencia moderna asume sus premisas iniciales como hipótesis que tienen que ser justificadas mediante sus consecuencias, ya sea mediante su confirmación empírica o mediante la constatación de su coherencia con otras premisas ya aceptadas. Por lo tanto, en vez de la clase de conocimiento que el pensamiento metafísico intentaba obtener, esto es, un sistema de afirmaciones definitivo y cerrado sin posibilidad de interpretación, mejoramiento o innovación, la nueva racionalidad procedimental asume el falibilismo de las teorías científicas, esto es, la apertura libre de prejuicios que caracteriza el progreso cognitivo de la ciencia.

En consecuencia, el idealismo no puede ser sostenido ya. La racionalidad procedimental exige un concepto situado de razón. En este sentido, si la primera fuente corrosiva, es decir, la racionalidad procedimental, rechaza el pensamiento identitario, la segunda fuente, es decir, el carácter situacional de la razón, resquebraja el aspecto idealista del pensamiento metafísico.

En breve, para Habermas, el situar la razón implica, en última instancia, destranscendentalizarla, o, en otras palabras, historificar e individualizar el sujeto trascendental. Algo que, en su perspectiva, sólo se logra con verdadero éxito mediante la transición a un nuevo paradigma, a saber, el paradigma

del entendimiento mutuo (*Verständigung*). En palabras de Habermas, “En la propia posibilidad de entendimiento lingüístico cabe leer un concepto de razón ‘situada’ que eleva su voz en pretensiones de validez que dependen del contexto a la vez que lo trascienden” (Habermas, 1990: 179 – 180). El giro lingüístico, en especial en su “etapa pragmática”, ofreció las herramientas conceptuales para desarrollar un análisis de la razón encarnada en la acción comunicativa. En efecto, si en vez de afirmar prioritariamente relaciones entre sujetos y objetos, afirmamos relaciones entre sujetos capaces de hablar y actuar, no tenemos otra opción sino concebirlos como perteneciendo desde un comienzo a un mundo ya estructurado y revelado lingüísticamente. El lenguaje aparece como algo previo y objetivo para los sujetos. Está allí y hace posible sus acciones. Pero, simultáneamente, tal mundo estructurado y revelado lingüísticamente, tan sólo “viene a la vida” al interior de las prácticas concretas que permiten alcanzar un entendimiento desarrolladas por la comunidad de hablantes, oyentes y actores. En este sentido, los lenguajes naturales, por una parte, abren los horizontes de los mundos concretos en los cuales pueden aparecer los sujetos socializados, y, por la otra, obligan a estos sujetos a sus propios logros independientes. Como lo señala Habermas, “Entre el mundo de la vida como recurso del que se nutre la acción comunicativa, y el mundo de la vida como producto de esa acción, se establece un proceso circular, en el que el desaparecido sujeto trascendental no deja tras de sí hueco alguno” (Habermas, 1990: 54).

Una vez que la racionalidad se ha vuelto procedimental, y una vez que el idealismo ha sido disuelto por un concepto situado de razón, encarnado en el lenguaje, especialmente como aparece en las prácticas cotidianas, el camino a la salvación a través de la idea de contemplación teórica parece estar absolutamente cerrado. Los anteriores elementos acarrear la subversión de la precedencia clásica de la teoría sobre la práctica, lo que obliga a la filosofía a renunciar a su contacto con lo extraordinario. La tradicional precedencia de la teoría sobre la práctica ya no puede ser sostenida puesto que, como lo señala Habermas, “la inserción de las operaciones teóricas en sus contextos prácticos de nacimiento y aplicación, hace cobrar conciencia de los contextos cotidianos de la acción y la comunicación” (Habermas, 1990: 44). El concepto de Habermas de “mundo de la vida” busca ofrecer un estatus filosóficos a estos contextos¹². Ya sin la clásica precedencia de

¹² Como se sabe, con el término “mundo de la vida” Habermas se refiere, en general, al contexto general de competencias, prácticas, actitudes, tradiciones, presuposiciones, etc., que existe “detrás de nosotros” y que hace posible la comunicación misma. Para Habermas, “las biografías individuales y las formas de vida intersubjetivamente compartidas vienen trabadas entre sí en las estructuras del mundo de la vida y participan de la totalización que

la teoría sobre la práctica, la filosofía no puede justificar más su supuesto acceso privilegiado a la verdad. No se necesita ya que nadie establezca los fundamentos últimos de todo el conocimiento. Así, la recomendación de la contemplación como el camino más auténtico para la salvación se convierte en absurda. Simplemente no existe nada extraordinario que pueda o deba ser alcanzado por la filosofía. La filosofía, al final, se retira en el sistema de las ciencias y se establece como una disciplina académica más entre las demás.

Por consiguiente, una racionalidad procedimental situada en los logros del giro lingüístico forma el contexto en el cual una filosofía postmetafísica debería encontrar su propósito y roles. Estos no estarán dirigidos a lo extraordinario sino, por el contrario, a las prácticas ordinarias de la comunicación cotidiana. En otras palabras, la noción de pensamiento postmetafísico forma el contexto general en el cual la filosofía tendrá que construir por sí misma su propio lugar legítimo de acción.

Los roles de una filosofía posmetafísica

130 En el texto *La filosofía como vigilante e intérprete*, Habermas desarrolla la que hasta el momento es su perspectiva más desarrollada y explícita sobre el rol de la filosofía en un contexto posmetafísico. En este texto Habermas busca responder a los argumentos de Richard Rorty que cuestionan el rol que Kant había señalado para la filosofía, a saber, el de ser un acomodador (*Platzanweiser*) y un juez.

Como un acomodador, la filosofía tendría la tarea de mostrarle a las ciencias su lugar adecuado. Así, la filosofía tendría la enorme responsabilidad de diferenciar las cogniciones válidas de las inválidas. La filosofía, al atribuirse un conocimiento antes del conocimiento, buscaría establecer un territorio propio entre ella misma y las ciencias en el cual ejercería un dominio pleno y absoluto (Habermas, 1985: 12). Basada en este dominio, la filosofía aclararía los fundamentos últimos de las ciencias a través de la definición de los límites de lo que puede o no ser experimentado. Este rol, como se ve, se refiere enteramente a la legitimación del conocimiento científico y a la epistemología.

En contraste, en su rol como juez, la filosofía iría más allá de los límites de la epistemología. La crítica de la razón pura de Kant “separa la capacidad de la razón práctica y del juicio del conocimiento teórico y dota a cada uno de ellos de su respectivo fundamento. De este modo atribuye a

lo caracteriza. Los horizontes de nuestras biografías y de nuestras formas de vida, en los que nos encontramos ya en cada caso, forman un todo poroso de familiaridades que nos resultan pre-reflexivamente presentes y que retroceden ante los intentos de intervención reflexiva” (Habermas, 1990: 26-27)

la Filosofía la función de un juez supremo, incluso con respecto al conjunto de la cultura” (Habermas, 1985: 12). Así, como un juez, la filosofía sería capaz de determinar lo que le corresponde a la ciencia (lo verdadero), lo que le corresponde al arte (lo bello) y lo que le corresponde a la moralidad (lo bueno). Desde esta perspectiva la filosofía sería capaz de conocer aquello que nadie más es capaz de conocer acerca de, por ejemplo, el verdadero valor del psicoanálisis, la justicia de las leyes o de las políticas económicas, el valor último del criticismo literario, la razonabilidad de las doctrinas religiosas, etc.

Habermas está de acuerdo con Rorty en que estos roles son “demasiado grandes” para la filosofía. No obstante, a diferencia de Rorty, Habermas sí quiere defender la pretensión de razón de la filosofía que se puede encontrar en los roles más modestos de ser un sustituto o vigilante (*Platzhalter*) y un intérprete mediador. La perspectiva de Habermas es entonces una corrección de la de Kant: en vez de un acomodador (*Platzanweiser*), Habermas propone la idea de un vigilante o sustituto (*Platzhalter*), y, en vez de un juez, Habermas propone la figura de un intérprete mediador¹³.

Como vigilante, la filosofía buscaría desarrollar una tarea de cooperación permanente con las ciencias. El surgimiento de la racionalidad procedimental obliga a la filosofía a determinar de una nueva forma su relación con las ciencias. Una vez la filosofía ha dejado atrás su pretensión de acceder de forma privilegiada a la verdad, o a un método o campo de la realidad especial, o incluso a un estilo de intuición propio, ya no es posible pretende ser un acomodador (*Platzanweiser*). La filosofía simplemente ya no tiene ningún criterio propio con el cual acomodar a los demás saberes.

Sin embargo, su tenacidad persistente a la hora de realizar preguntas universales hace posible que la filosofía pueda asumir el rol de un “sustituto o vigilante” (*Platzhalter*). En este rol, la filosofía le estaría cuidando o “vigilando el puesto” a diferentes teorías empíricas con potentes pretensiones

¹³ Aunque es poco probable que Habermas tenga en mente una institución legal cuando él diferencia a la filosofía como un juez de la filosofía como una intérprete o como una mediadora, la diferencia que existe en la teoría y en la práctica legal entre un juez y un mediador puede ser importante para tener una idea general del objetivo que busca Habermas con tal distinción. Un juez decide los casos tal como se le presentan ya que se supone que él tiene el conocimiento privilegiado para determinar, desde una perspectiva legal, quién tiene la razón o, en palabras más precisas, quién tiene el derecho. Las partes presentan sus argumentos al juez, pero, al final, es él quien toma la decisión final. La mediación, en contraste, como técnica alternativa de resolución de conflictos es una forma diferente de resolver conflictos entre dos o más partes en donde el mediador no es quien toma la decisión final. Lo que el mediador busca, en cambio, es abrir y promover un diálogo entre las partes con la finalidad de ayudarlos en la negociación de su acuerdo.

universales. La misma historia de la filosofía, así como la historia de las ciencias, nos dan muchos ejemplos de este rol, en donde las ideas filosóficas y las ideas científicas se han entremezclado profundamente¹⁴.

Los filósofos, por lo tanto, desempeñarían el rol de abastecedores de ideas con el fin de realizar hipótesis reconstructivas que puedan ser usadas en escenarios empíricos. Habermas cree que hay suficiente evidencia para afirmar que en el futuro seguiremos teniendo mentes productivas que se atreverán a poner a prueba tales ideas y teorías.

El segundo rol que Habermas le asigna a la filosofía, a saber, el de ser un intérprete mediador, se refiere a la relación de la filosofía con la totalidad, así como también a su auto-concepción como guardiana de la racionalidad.

Desde el siglo XVIII la modernidad ha dividido la noción de razón sustantiva de la religión y de la metafísica en tres esferas diferentes: i) la ciencia moderna (lo verdadero), ii) el derecho positivo y las éticas post-convencionales (lo bueno o lo justo), y iii) el arte autónomo y el criticismo institucionalizado del arte (lo bello). Desde entonces, es posible distinguir al interior de nuestra tradición cultural entre tres aspectos diferentes de la racionalidad y es posible separar asuntos pertinentes a la verdad, a la justicia y al gusto como dimensiones diversas de la vida humana. A cada uno de estos dominios culturales le corresponde profesiones que pueden abordar los distintos problemas desde un punto de vista de expertos. Aparecen así las estructuras de lo cognitivo-instrumental, lo práctico-moral y lo estético-expresivo; y cada una de ellas se halla bajo control de los especialistas que parecen conocer mejor que los demás la lógica interna de cada una de estas estructuras. Para Habermas, por lo demás, la filosofía ha tenido muy poco que ver en esta separación. Por ende, ninguna de estas esferas parece necesitar a la filosofía para fundamentar y legitimar su autonomía y lugar. Es decir, no necesitan de ningún acomodador.

Ahora bien, este proceso de “autonomización” ha traído dos consecuencias negativas: primero, un mundo cultural *compartimentado* en tres esferas que, al parecer, no tienen nada en común; segundo, un cúmulo

¹⁴ Habermas está pensando en los recientes casos de Durkheim, Mead, Weber, Freud, Piaget, Chomsky y muchos otros. “Todos ellos han aplicado un pensamiento filosófico como si fuera una chispa, si cabe decirlo así, en un orden especial de investigación” (Habermas, 1985: 24). De forma similar, Habermas tiene en mente los siguientes conceptos e ideas que presentan ideas filosóficas que, a la vez, pueden someterse a un campo de estudio universal y empíricamente verificable: la función patógena de la represión, la función constitutiva de solidaridad de lo sacro, la función constitutiva de la identidad de la adopción de roles, la modernización como racionalización social, la descentración como consecuencia de la abstracción reflexiva de las acciones, la competencia de habla como actividad constitutiva de hipótesis, etc. (Habermas, 1985: 24).

de conocimiento especializado que, sin embargo, aparece desconectado y *distanciado* de la práctica cotidiana de las personas comunes. Por ende, es válido cuestionarse por la unidad cultural de la razón, así como también por la forma en que este conocimiento especializado se convierte en propiedad de la práctica cotidiana de todas las personas.

En el contexto de este doble proceso de *compartimento* y *distanciamiento*, Habermas encuentra un rol que la filosofía puede y debe desempeñar, a saber, ser un mediador. En este sentido, la filosofía estaría a cargo de i) garantizar la unidad de la razón a pesar de las pretensiones válidas de autonomía de la ciencia, la moral y el arte, y ii) mantener un vínculo entre la comunicación cotidiana y las culturas de expertos que cada vez más se desplazan al nivel de formas esotéricas enrarecidas.

El primer tipo de mediación se desarrolla al interior mismo de las esferas de la ciencia, la moral y el arte. El asunto en cuestión es entonces el de mitigar la diferenciación radical de la razón e insistir en su unidad sin pretender rescatar nociones metafísicas¹⁵.

La segunda clase de mediación busca establecer una conexión entre la comunicación cotidiana y las tres esferas de las culturas de expertos. En este caso, la filosofía estaría interesada en encontrar caminos para que estas se vinculen con las tradiciones empobrecidas del mundo de la vida.

Ya que el mundo de la vida existe y su complejidad trasciende los límites de las ciencias, las cuales se encuentran limitadas por sus mismos dominios de saber, sus metodologías y sus fines específicos, la filosofía, en la medida en que no se encuentra arraigada en ningún dominio específico, es capaz de ir siempre más allá. La filosofía no está comprometida con ninguna clase particular de contenido. En este sentido, la “carencia de hogar” de la filosofía hace posible que ella llegue a los más recónditos lugares y, así, se acerque a aspectos del mundo de la vida que muy posiblemente podrían pasarle desapercibidos a otras disciplina y saberes.

¹⁵ Habermas ofrece tres ejemplos de lo que él denomina “contra – movimientos” que muestran cómo la filosofía podría desarrollar tal mediación. En sus propias palabras, (...) las propuestas investigadoras no objetivistas en las ciencias humanas imponen puntos de vista de crítica moral y estética, sin cuestionar la primacía de los asuntos relativos a la verdad. Así, también, el debate sobre la ética de la responsabilidad y de la convicción, y la atención más intensa que se presta a las causas utilitarias dentro de las éticas universales, hacen intervenir puntos de vista del cálculo de consecuencias y de la interpretación de necesidades, que residen en el ámbito de validez de lo cognitivo y lo expresivo. Por último, el arte de pos-vanguardia se caracteriza por la extraña simultaneidad de las corrientes realistas y políticamente comprometidas con la auténtica prosecución de la modernidad clásica, lo cual explica el mantenimiento del juicio estético. Pero con el arte realista y comprometido se manifiestan también en el ámbito de la riqueza formal, liberado por la vanguardia, elementos cognitivos y práctico-morales (Habermas, 1985: 27).

Ahora bien, hay que aclarar que la relación de la filosofía con el mundo de la vida tiene la forma del rostro de Jano. Es simultáneamente cercana y lejana, íntima y fracturada. Es por esto que la filosofía también tiene un poder subversivo en relación con las certezas de la vida cotidiana. El mundo de la vida es la fuente de donde la filosofía obtiene sus cuestiones a través de la problematización de lo que se da por sentado. Pero, por esta misma razón, por otra parte, en virtud de su poder subversivo y radical de reflexión, y de análisis dilucidatorio, crítico, y minucioso, la filosofía es capaz de distanciarse radicalmente del mismo mundo de la vida.

En todo caso, incluso haciendo uso de su poder subversivo, la vecindad de la filosofía con el mundo de la vida la capacita para defender la riqueza y la multidimensionalidad de este último. En este sentido, la filosofía es capaz de detectar cuándo, como lo señala Habermas, se realiza una utilización selectiva del potencial de razón que se hizo accesible con la aparición de la modernidad (Habermas, 1990: 62).

134 La defensa de la filosofía del mundo de la vida es un resultado del que es, tal vez, su rol más importante, a saber, el de ser un mediador-intérprete entre el conocimiento de expertos y las prácticas cotidianas necesitadas de orientación. Para Habermas, a la filosofía le queda la tarea de “fomentar e ilustrar procesos de auto-entendimiento del mundo de la vida, referidos por tanto a la totalidad, mundo de la vida que al tiempo ha de ser protegido del hiperextrañamiento que pudieran causarlas intervenciones excesivas, sean objetivizantes, moralizantes, o estetizadoras, provenientes de las culturas de expertos” (Habermas, 1990: 28).

Es la labor del filósofo desarrollar y defender perspectivas que tengan en cuenta toda la riqueza del mundo de la vida. Pero, incluso en este caso, la filosofía no puede pretender erigirse como un juez. En última instancia, las contribuciones de la filosofía aparecen como advertencias acerca de las deformaciones del mundo de la vida.

En este contexto entonces, ¿cómo se puede acercar la filosofía a la religión? O, en otras palabras, ¿en qué consistiría un acercamiento filosófico posmetafísico a la religión, acercamiento realizado desde sus roles de vigilante e intérprete?

Hacia una análisis filosófico–posmetafísico de la religión

El texto de Habermas “El límite entre fe y saber. Sobre la influencia histórica y el significado actual de la filosofía de la religión de Kant” constituye un buen lugar para entender las características del análisis posmetafísico de la religión que Habermas está construyendo. En este texto,

Habermas analiza las aporías en las que cae Kant al intentar domesticar a la religión a través de la autoridad de la razón filosófica.

En el caso de Kant, la filosofía se siente capaz de diferenciar lo racional de lo irracional incluso al interior de las doctrinas religiosas. La sola razón se convierte en el estándar para interpretar la fe eclesial. Desde esta perspectiva, los artículos de fe, tales como la resurrección de Cristo, tienen que ser rechazados como potencialmente verdaderos pero pueden ser aceptados como embellecimientos históricos. Algo similar debe hacer la razón con dogmas como la encarnación de Dios en la persona de Jesucristo. En otros casos, sin embargo, como por ejemplo en el de la idea de la gracia divina, la razón debe interpretarla como un imperativo a actuar por nosotros mismos.

No obstante, como resultado de su filosofía moral, Kant sabe muy bien que el imperativo categórico no ha resuelto el problema fundamental de la falta de motivación para actuar. En este sentido, la razón práctica por sí sola es bastante débil. Por eso, para hacer frente al escepticismo moral, Kant está dispuesto a rescatar los contenidos de la fe y los compromisos religiosos que puedan ser justificados únicamente al interior de los límites de la razón.

La filosofía moral de Kant no le da ninguna garantía de felicidad al ser humano que actúa moralmente. A lo sumo, tal persona se muestra como digna de ser feliz. El actuar moral hace que la persona virtuosa sea digna de la felicidad, más no necesariamente feliz. Por lo tanto, una vez el actuar moral y la promesa de la felicidad han sido desconectados, Kant cree que las narrativas y las imágenes sugerentes y estimulantes de la religión pueden ser capaces de desempeñar un rol motivacional para seguir las reglas morales.

A la larga, sin embargo, es realmente difícil explicar de forma coherente cómo, para Kant, la religión es tanto la fuente de una moralidad que satisface los estándares de la razón como, a la vez, un refugio oscuro que debe ser purificado de oscurantismo y fanatismo¹⁶.

Esta contradicción es la que Habermas intenta evitar con su perspectiva postmetafísica, y, para ello, el acercamiento de la filosofía a la religión no puede promoverse desde la perspectiva de un juez o superior jerárquico, sino desde la perspectiva de un par en busca de un posible diálogo.

Para esto Habermas construye su análisis postmetafísico de la religión con base en la recepción que la filosofía de la religión de Kant tuvo de parte de tres filósofos posteriores: Hegel, Schleiermacher y Kierkegaard.

¹⁶Para Habermas, el intento de Kant de “apropiarse reflexivamente de los contenidos de la religión se enfrenta al objetivo de criticar la religión y dictar una sentencia filosófica acerca de su verdad o falsedad. La razón no puede querer al mismo tiempo consumir y preservar el pastel de la religión” (Habermas, 2006: 234).

Para Habermas, Hegel acierta en su crítica a Kant al señalar la pretensión de este último de medir a la religión con la vara de los conceptos abstractos y vacíos del entendimiento. Hegel, no obstante, también cree que los contenidos de verdad de la religión se pueden justificar en términos racionales. Sin embargo, con relación a la apropiación reflexiva de los contenidos religiosos, en vez de un reemplazo progresivo de la religión positiva por una religión puramente racional, Hegel propone la idea de una reconstrucción genealógica de un contexto histórico de surgimiento del cual la razón misma es parte. En todo caso, Hegel, al menos para Habermas, aún mantiene la misma perspectiva adoptada por Kant, a saber, la de un filósofo que se aproxima a la religión desde un punto de vista superior y privilegiado.

136 Schleiermacher y Kierkegaard, en contraste, presentan una perspectiva que intenta respetar y valorar a la religión justamente en su propia otredad. Schleiermacher no está tan interesado en los contenidos de la fe religiosa sino más bien en la pregunta por el significado mismo de tener fe. En el acto performativo de tener fe, Schleiermacher descubre el sentimiento de completa y reflexiva dependencia que caracteriza toda vida consciente. Este sentimiento, sea cual sea el contenido de la fe que le acompaña, se puede entender como ramificándose en diferentes tradiciones. De ahí que la perspectiva de Schleiermacher prometa hacer posible la acomodación del pluralismo religioso al interior de la sociedad y del Estado sin violentar las tradiciones religiosas

De forma similar, Habermas valora la perspectiva de Kierkegaard porque, según él, el filósofo danés “vuelve la autorrestricción kantiana de la razón contra el propio antropocentrismo de ésta. No es la razón la que traza los límites a la religión, sino que es la experiencia religiosa la que señala a la razón sus barreras” (Habermas, 2006: 241). Así, la religión obliga a la razón a reflexionar sobre sus fundamentos más profundos y a descubrir, de esta manera, que su origen yace en su otredad. El impulso kierkegaardiano del querer ser sí mismo conllevaría al espíritu finito a trascenderse y, de esa manera, a reconocer su dependencia respecto a algo diferente a sí mismo, absolutamente otro, en lo que de hecho se funda su misma libertad.

Los enfoques de Kierkegaard y Schleiermacher se convierten en modelos sobre la base de los cuales la filosofía podría encontrar en la religión un “aliado” para hacer frente a la profunda amenaza que existe sobre el contenido normativo de la modernidad que, para Habermas, merece ser rescatado.

La filosofía de Habermas, como se sabe, busca proteger lo que él identifica como los logros de la modernidad, a saber, los ideales de la auto – conciencia, auto-determinación y auto – realización. La auto – conciencia

se refiere a la creciente reflexividad que permite revisar de forma constante las tradiciones culturales; la autodeterminación se refiere a la generalización del universalismo igualitariamente individualista en el derecho y la moral que permite decidir por nosotros mismos cómo actuar: finalmente, la auto – realización se refiere a la responsabilidad individual que cada uno asume a la hora de formar su propia identidad (Habermas, 2006: 244).

Estos ideales están siendo amenazados desde dentro por el propio proceso descontrolado de modernización. Los mecanismos de integración del mercado y las burocracias han colonizado los espacios sociales en los que los principios orientadores deberían ser la solidaridad y la integración social. Esto ha causado el desarrollo descontrolado de las interacciones sociales orientadas al éxito individual en detrimento de las interacciones sociales orientadas al entendimiento. Este, como se recordará, es el diagnóstico de los resultados contemporáneos de la modernidad realizado por Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa*. A este oscuro panorama Habermas le agrega ahora su observación según la cual “La normalización de nuevas tecnologías que inciden profundamente en el sustrato de la persona humana, considerado «natural» hasta ahora, favorece también una autocomprensión naturalista de los sujetos que vivencian [*erlebende Subjekte*] en su relación consigo mismos” (Habermas, 2006: 244).

En este contexto, una filosofía posmetafísica, como se vio anteriormente, no es lo suficientemente poderosa para ofrecer una solución general y universal al decrecimiento de nuestra sensibilidad frente a las patologías sociales y frente a las carencias y al sufrimiento social que encontramos en las sociedades occidentales.

La filosofía, entonces, necesita acercarse a la religión con la plena disposición para interpretar y descifrar las sugestivas imágenes y las narrativas cargadas de sentido que se pueden encontrar en las grandes religiones universales¹⁷. Pero esto no lo puede hacer la filosofía si asume la postura de un juez o superior jerárquico que pretende ser capaz de realizar juicios acerca de las “verdades religiosas” desde una teoría afirmativa y total de la “vida buena”.

Además, un acercamiento posmetafísico a la religión de parte de la filosofía también exige que esta última conciba a la primera como

¹⁷ Como lo señala Habermas, “Desde esta perspectiva, la filosofía encuentra aún hoy en las tradiciones religiosas incomprendidas y en las prácticas no conceptualizadas de la vida de la comunidad ciertas evidencias, intuiciones, posibilidades expresivas, sensibilidades y formas de trato que, si bien no son extrañas a la razón pública por su propia naturaleza, son sin embargo demasiado enigmáticas para encontrar acogida sin más en la circulación comunicativa del conjunto de la sociedad” (Habermas, 2006: 246).

algo diferente, como un otro. La filosofía también debe reconocer la heterogeneidad irreducible de una fe religiosa que se distancia de la perspectiva antropocéntrica e inmanente del pensamiento filosófico. De esta forma la filosofía no posmetafísica no pretende reemplazar a la religión. En palabras de Habermas,

La filosofía sólo se nutre de modo racional de la herencia religiosa mientras la fuente de la revelación que la ortodoxia le opone siga siendo para ella una exigencia cognitivamente inaceptable. Las perspectivas que se centran o bien en Dios o bien en el hombre no pueden trasvasarse mutuamente. Tan pronto como esta frontera entre fe y saber se torna porosa, y tan pronto como los motivos religiosos invaden la filosofía con nombres falsos, la razón pierde el equilibrio y cae en la exaltación y la extravagancia (Habermas, 2006: 248).

Es por esto que, para Habermas, el acercamiento postmetafísico a la religión constituye una posición agnóstica que asume una clara distinción entre fe y saber. Solo así, según Habermas, un análisis postmetafísico de la religión puede desarrollar una posición dialógica capaz de adoptar una actitud crítica hacia las tradiciones religiosas mientras que, al mismo tiempo, se encuentra abierto a aprender de ellas.

138

En todo caso, la filosofía debería abstenerse de decidir qué contenidos de la religión son verdaderos o falsos. Las cuestiones internas sobre la validez de los preceptos religiosos deberían quedar, en última instancia, en las manos de los integrantes mismos de cada cosmovisión religiosa.

A cambio de esto, un enfoque posmetafísico de la religión podría apreciar la historia misma del pensamiento como un largo proceso de traducción de valiosos contenidos religiosos al lenguaje secular de la filosofía. Según Habermas, se engaña ingenuamente una filosofía secularista con pretensiones científicas que se ve a sí misma exclusivamente como una heredera de la filosofía griega y como una adversaria de la religión. Conceptos como “persona”, “individualidad”, “libertad”, “justicia”, “solidaridad”, “comunidad”, “emancipación”, “historia”, “crisis” y muchos más, constituyen huellas que las religiones monoteístas, en conexión con la filosofía griega, han dejado en el pensamiento filosófico contemporáneo. Desde una perspectiva posmetafísica es imposible saber si ese proceso de apropiación de potenciales semánticos de un discurso que en principio sigue siendo inaccesible se ha agotado o si, por el contrario, puede continuar. (Habermas, 2001: 202)¹⁸.

¹⁸Como lo señala el mismo Habermas, “sería caer en el puro intelectualismo si se esperase de la filosofía que por la «vía de la traducción» pudiera apropiarse más o menos completamente del contenido experiencial conservado en el lenguaje religioso” (Habermas, 2001).

Igualmente, un acercamiento filosófico posmetafísico también puede ir más allá de la restringida visión intelectualista según la cual las religiones son solamente “imágenes del mundo” con meras repercusiones éticas. Es por esto que además de reconocer las características especiales que las visiones de mundo religiosas tienen, según las cuales son capaces de articular intuiciones morales, especialmente en relación con las formas vulnerables de una vida en comunidad, Habermas también es capaz de indicar la razón por la cual tales visiones articulan esas intuiciones de una forma única. Según Habermas, esta capacidad especial de las religiones se debe, en gran medida, a la conexión inherente y profunda que todavía mantienen con los ritos. Habermas está sugiriendo ahora que la experiencia ritual sobrevive en las prácticas comunales de culto desarrolladas por las religiones mundiales. Es más, según él, la existencia de las prácticas rituales es lo que distingue a las religiones de otras cosmovisiones contemporáneas. Sin las actividades de culto de una congregación las religiones simplemente no pueden sobrevivir (Habermas, 2011). Esto constituye uno de los reconocimientos más importantes que la filosofía debe realizar con el fin de apreciar la religión en su otredad, pero, a la vez, con el fin de entender que se trata de una otredad contemporáneamente relevante puesto que, entre otras cosas, los rituales representan una fuente de solidaridad social para la cual la moralidad ilustrada del igual respeto para todos no es capaz de proveer una fuerza motivacional equivalente.

A manera de conclusión

Como un par, pero también como un otro en relación con la religión, la filosofía posmetafísica se caracteriza por dos aspectos. Por una parte, se abstiene de juzgar acerca de las verdades religiosas a la vez que insiste en diferenciar entre la fe y el saber. De esta manera, la filosofía estaría dispuesta a aprender de la religión sin pretender hacer una apología de la fe con medios filosóficos. Por la otra, la filosofía posmetafísica no acepta una concepción reducida de la razón tal y como el cientificismo lo pretende. Así, la filosofía puede entender que la genealogía de la razón, de la cual es su defensora, también incluye a las doctrinas religiosas.

Además, en desarrollo de sus roles de vigilante e intérprete, una filosofía posmetafísica debe defender la legitimidad, la vivacidad y la riqueza del mundo de la vida contemporáneo y de todas las pretensiones de validez que se pueden formular “desde él”. Es por esto que tal filosofía debe reaccionar críticamente ante las pretensiones restrictivas de un cientificismo secularista que sostiene, entre otras cosas, que todas las proposiciones religiosas son falsas, ilusorias y sin sentido, ya que no pueden sustentarse en el nivel de las ciencias empíricas socialmente institucionalizadas.

En efecto, una vez la filosofía rechaza un auto-entendimiento secularista, la filosofía también puede deshacerse de la pretensión de fusionarse con las ciencias o convertirse en una de ellas. Al retener su dimensión reflexiva radical, y al acercarse a la religión desde una perspectiva posmetafísica, la filosofía es capaz de rechazar tales pretensiones científicistas. Para Habermas, estas tesis propias del científicismo secularista son producto de una cosmovisión radical y naturalista que “devalúa todos los tipos de enunciados que no pueden ser reducidos a observaciones experimentales, a proposiciones nomológicas o a explicaciones causales; devalúa, por consiguiente, tanto los enunciados morales, legales y evaluativos como los enunciados religiosos” (Habermas, 2006: 149). El científicismo, de hecho, corre el riesgo de competir con ciertas doctrinas religiosas a través de su pretensión de extender “en el mundo de la vida la mirada científicamente objetivante sobre la persona que actúa y conoce, exigiendo una auto objetivación de la conciencia cotidiana” (Habermas, 2006: 251).

140 Ahora bien, aunque, por una parte, el rechazo de una perspectiva científicista es claro y contundente, por la otra, la actitud de la filosofía posmetafísica hacia la religión es, en contraste, ambivalente. Se trata, además, de una ambivalencia muy similar a la que, según Habermas, deberían asumir los ciudadanos seculares para poder aprender de las contribuciones de sus conciudadanos religiosos en los debates públicos y, llegado el caso, cooperar para encontrar traducciones a un lenguaje universalmente accesible.

Los ciudadanos seculares no pueden dar por sentado que el hecho de ser no religiosos ya les garantiza el cumplimiento de sus deberes como ciudadanos democráticos. Como lo señala Habermas, “Los gastos con los que corre la tarea de la autorreflexión filosófica muestran que el rol de la ciudadanía democrática supone en los ciudadanos seculares una mentalidad que no es más pobre en cuanto a sus presuposiciones que la mentalidad de las comunidades religiosas ilustradas” (Habermas, 2006: 151).

Naturalmente una actitud ambivalente es muy difícil de sostener. Las ambivalencias incomodan. Pero esta es justamente una característica de la ética de los ciudadanos democráticos, sean religiosos o seculares.

Ciertos ciudadanos religiosos parecen entender su experiencia religiosa como una experiencia que los deja libre de dudas en todos los ámbitos de su vida, como una experiencia que pretende solucionar todas las contingencias de la vida moderna. La religión, desde este punto de vista, corre el riesgo de convertirse en una fuente total de certezas. La filosofía de la religión de Kierkegaard y Schleiermacher, tal y como la interpreta Habermas, evidencian, en contraste, que esta no es la única posibilidad para entender y vivir la religiosidad.

De forma similar, ciertos ciudadanos seculares parecen entender la religión como un conjunto organizado de dogmas absolutos que no dejan espacio para la crítica, la duda y la argumentación. ¿Cómo no concluir, desde esta visión, que sus conciudadanos religiosos se encuentran cognitivamente incapacitados para realizar contribuciones valiosas en los debates públicos?

La idea según la cual un “concepto científico” va a ser la respuesta absoluta y definitiva a la pregunta, por ejemplo, sobre la “conveniencia” de la adopción por parte de parejas del mismo sexo es bastante ingenua. Ignora que los problemas sociales contemporáneos necesitan discusiones amplias que tengan en cuenta múltiples perspectivas éticas, políticas, estéticas, religiosas y, por supuesto, técnico – científicas¹⁹. Es por esto que, para el caso concreto de las discusiones constitucionales, los “expertos” que podrían presentar conceptos relevantes deberían ser entendidos de forma amplia. Es decir, la Corte Constitucional debería estar abierta a solicitar y recibir también conceptos políticos, morales, éticos, estéticos, e incluso religiosos. Los “conceptos estrictamente científicos” deberían constituir solamente una de las múltiples voces que tienen derecho a ser escuchadas en los debates político – constitucionales contemporáneos.

En todo caso, quienes intervienen y participan de esta forma lo hacen sabiendo que están actuando “como expertos” en el área para que el que fueron convocados. Por ende, si bien una democracia no debería presionar a sus ciudadanos religiosos a disfrazar sus argumentos religiosos con ropajes pseudo – científicos, sí puede esperar que, en ciertos contextos, estos sean capaces de participar en las discusiones públicas que se dan en el centro del sistema político con argumentos que no se restrinjan enteramente a sus creencias religiosas, al menos si así se lo solicita una institución como la Corte Constitucional.

La Corte Constitucional, por ejemplo, podría solicitar un concepto teológico para entender las diversas posturas y justificaciones histórico – teológicas acerca del matrimonio o el aborto en el cristianismo. En este caso es de esperar que el concepto incluya argumentos que pueden ser calificados como religiosos. O, incluso, la Corte podría solicitar un listado de los principales argumentos religiosos que determinada comunidad de creyentes tiene para oponerse o para apoyar cierta iniciativa²⁰.

Sin embargo, si de lo que se trata es de solicitar un concepto sobre la forma de interpretar las principales conclusiones obtenidas por las

¹⁹ Acá incluyo naturalmente a las ciencias sociales y a las ciencias humanas.

²⁰ En este caso, naturalmente, la Corte no debería basar sus decisiones en dichos argumentos; sin embargo, sí podría estar abierta a escucharlos y, llegado el caso, proponer ella misma traducciones seculares para tales argumentos.

más recientes investigaciones médicas sobre algún asunto en particular (por ejemplo sobre los efectos en el desarrollo de un menor adoptado por parejas del mismo sexo), es de esperar que tal participación en el debate cumpla con ciertos requisitos formales y materiales propios de los “expertos científicos”²¹. En casos como este se ve la importancia de uno de los deberes concretos que, según Habermas, tienen los ciudadanos religiosos, a saber, encontrar “una actitud epistémica hacia la independencia del conocimiento secular y hacia el monopolio del saber socialmente institucionalizado de los expertos científicos” (Habermas, 2006: 145).

142 En este sentido, es claro que el concepto del profesor de la Universidad de La Sabana no alcanza a pasar los parámetros de lo que podría ser un verdadero concepto científico. Las fuentes que usa, la metodología que aplica, e incluso la misma forma de redactar y presentar sus conclusiones no parecen ser acordes con ese saber científico socialmente institucionalizado, tal y como lo evidenció y señaló la mayor parte de la comunidad académica y científica colombiana²². En su texto, el profesor afirma no estar realizando consideraciones éticas o morales. Sin embargo, cuando señala que las personas homosexuales tienen un comportamiento que, al apartarse de “lo común, puede ser catalogado de enfermo”, claramente está yendo más allá de los límites de lo que se acepta como conocimiento científico. Sus argumentos, en este sentido, si bien no pueden ser descritos como religiosos, en la medida en que no contienen ninguna alusión religiosa explícita o no citan como autoridad fuentes religiosas explícitas, sí pretenden referirse a modelos universalmente vinculantes de una vida realizada o no malograda, tal y como lo hacen las cosmovisiones religiosas. Es este uno de los aspectos que Habermas rescata de estas cosmovisiones. En sus propias palabras,

(...) [E]n la vida de las comunidades religiosas, en la medida en que logren evitar el dogmatismo y la coerción sobre las conciencias, permanece intacto algo que en otros lugares se ha perdido y que tampoco puede ser

²¹ Otro es el caso de las “intervenciones ciudadanas”, las cuales fueron previstas en el artículo 242, numeral 1 de la Constitución Política como un espacio para que los ciudadanos puedan presentar argumentos dentro de los procesos de inconstitucionalidad con el fin de impugnar o defender la norma sometida a control. En este caso no se trataría de procesos de tutela sino de constitucionalidad. Estas intervenciones, a diferencia de los conceptos de expertos, están desprovistos de exigencias y formalidades porque de lo que se trata de es asegurar el ejercicio del derecho a opinar y participar. Por esta razón en estos casos los argumentos religiosos deberían ser bienvenidos, incluso si se formulan explícitamente en un lenguaje religioso.

²² En palabras del médico Ardila: “Al evaluar cuidadosamente la evidencia que utilizan en estas conclusiones, se puede dar una cuenta (y cualquier epidemiólogo bien formado) que los estudios que utilizan ni siquiera cumplen criterios para ser considerados estudios científicos”.

reproducido con el solo saber profesional de los expertos: me refiero aquí a posibilidades de expresión y a sensibilidades suficientemente diferenciadas para hablar de la vida malograda, de las patologías sociales, de los fracasos de los proyectos vitales individuales y de la deformación de los contextos de vida desfigurados.

Se trata entonces de un concepto que pretende afirmar conclusiones éticas sobre lo que debe ser una “buena vida en familia”, conclusiones que coinciden con ciertas doctrinas religiosas cristianas (la mayoría) que no reconocen esta posibilidad en las parejas homosexuales. En este caso, no obstante, como lo señala Habermas una traducción compatible con el carácter igualitario de nuestros principios constitucionales parece imposible de lograrse. En situaciones como estas es muy poco lo que los ciudadanos laicos pueden aprender de tales perspectivas (Habermas, 2015: 102). La perspectiva ética del profesor Arango (que muy seguramente coincide con su visión religiosa) parece no ser coherente con los principios constitucionales de la igualdad y la dignidad²³.

Pero esto no nos puede llevar a concluir que todos los argumentos religiosos son *per se* inválidos e inaceptables en las discusiones públicas. Esto solo significa que, como es de esperarse, algunos no pueden ser traducidos a un lenguaje secular aceptable o no cuenten con respaldo “científico” para ellos.

Lo segundo no debería ser problema para que tales argumentos sean escuchados en un debate público, incluso si se trata de un debate institucionalizado, como lo era el debate adelantado en la Corte Constitucional en donde, como se señaló anteriormente, deben ser bienvenidos argumentos

²³No obstante, se debe reconocer que explorar y justificar plenamente esta aseveración desborda el tema central del presente texto. La misma discusión constitucional aún se mantiene abierta. La decisión más reciente de la Corte Constitucional de Colombia es la sentencia C – 683 de 2015 en donde se la Corte concluyó que “no es constitucionalmente válido excluir de los procesos de adopción a las parejas del mismo sexo que conforman una familia”. Allí, la Corte también indicó que “(...) lo que definitivamente no puede aceptarse es que la orientación sexual de una persona se confunda con su falta de idoneidad para adoptar. Y en cuanto al interés superior del niño, lo que queda claro es que debe ser examinado caso a caso de acuerdo con las condiciones de cada individuo y de cada potencial familia adoptante, eso sí con independencia del sexo y de la orientación sexual de sus integrantes. También es preciso aclarar que con ello la Corte no pretende autorizar de manera directa la adopción para estas parejas, ni mucho menos fijar un estándar o un parámetro en los procesos de adopción. Lo que para esta Corporación resulta incompatible con la Carta es restringir genéricamente la adopción a las parejas del mismo sexo, en tanto dicha prohibición no cuenta con una justificación constitucionalmente válida”.

de todo tipo, siempre y cuando cumplan, como se indicó también líneas atrás, los requisitos formales y materiales del caso²⁴.

En cuanto a lo primero, en cambio, tales argumentos tienen el derecho a flotar libremente en los ámbitos informales de discusión en los que es tarea de todos los ciudadanos intentar encontrar traducciones aceptables, en especial (pero no exclusivamente) de los mismos ciudadanos religiosos puesto que, al final, serán ellos quienes deberán decidir si un argumento secular se constituye en una traducción exitosa de un argumento explícitamente religioso (Habermas, 2006: 145 – 146). Es entonces imposible decidir *a priori* si un argumento religioso puede o no encontrar una traducción secular aceptable²⁵.

144 En la propuesta de Habermas, como se señaló anteriormente, los ciudadanos religiosos tienen que vivir con la ambivalencia de pertenecer siempre a una ciudad terrenal y a una ciudad de Dios. Y por esto tienen que hacer grandes esfuerzos por incorporar el individualismo igualitario del derecho racional y de la moral universalista en el contexto de sus propias creencias religiosas. Igualmente deben hacer grandes esfuerzos por encontrar relaciones positivas entre, por una parte, los contenidos dogmáticos de su fe y, por otra, el saber socialmente institucionalizado y autónomo de los expertos científicos.

Pero los ciudadanos seculares también tienen su propia ambivalencia. A pesar de sentir la religión como un “otro extraño”, deben ser capaces de escuchar cada caso concreto de contribución religiosa de parte de sus conciudadanos religiosos como si cada una de ellas pudiera contener algo valioso y único. Es por esto que aquellos intelectuales seculares que se consideran a sí mismos como verdaderos pensadores progresistas, críticos y democráticos, se contradicen si, a la vez, niegan que la religión pueda tener algún valor en los debates políticos de nuestro país, muy a pesar de los numerosos casos en los que, como al parecer ocurre en el concepto del profesor de la Universidad de La Sabana, la religión aparece, implícita o explícitamente, con un rostro discriminatorio y excluyente.

²⁴ Es decir, si se interviene mediante un “concepto como experto” (en un sentido amplio de “experto” o de “concepto científico”) o si se realiza una intervención ciudadana mucho más informal (las cuales, en principio, solo están reservadas para los procesos de constitucionalidad y no para los de tutela).

²⁵ Con esto, no obstante, no quiero negar la complejidad que tiene el tema de la traducción en la propuesta de Habermas. Entre otros se pueden consultar perspectivas críticas en: Cooke (2011) y Ferrara (2009). Igualmente, para un análisis más comprehensivo sobre el tema (incluso más allá de Habermas) se puede consultar: DeJonge y Tietz (eds.) (2015).

Referencias bibliográficas:

- AGUIRRE, J. (2012). *Habermas y la religión en la esfera pública*, Ideas y Valores, Abril 2012, pp. 59 – 78.
- . (2013). *Habermas' account of the role of religion in the public sphere A response to Cristina Lafont's critiques through an illustrative political debate about same-sex marriage*, *Philosophy and Social Criticism* Vol. 39, No. 7, pp. 637-673
- BAUMEISTER, Andrea. (2011). *The Use of "Public Reason" by Religious and Secular Citizens: Limitations of Habermas' Conception of the Role of Religion in the Public Media*, in: *Constellations* Volume 17, No 1, 2010, pp. 155-166.
- BERNSTEIN, Richard, (2010). *Naturalism, Secularism, and Religion: Habermas's Via Realm*, in: *Constellations* Volume 18, No 2, 2011, pp. 222-243.
- BOETTCHER, J. (2009). *Habermas, Religion and the Ethics of Citizenship*", *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 35 – 1-2, pp. 215 – 238.
- CERELLA, A. (2012). *Religion and the Political Form: Carl Schmitt's Genealogy of Politics as Critique of Jurgen Habermas' Post – Secular Discourse*, *Review of International Studies*, 38 – 5, p. 975 – 994.
- CHAMBERS, Simone (2007), *How Religion Speaks to the Agnostic: Habermas on the Persistent Value of Religion*, in: *Constellations*, Volume 14 Issue 2, pp. 210-223
- COOKE M., (2006). "Salvaging and secularizing the semantic contents of religion: the limitations of Habermas's postmetaphysical proposal" in: *International Journal of Philosophy of Religion*, 60.Pp.187–207.
- . (2007). *A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion*, in: *Constellations* Volume 14, No 2. pp. 224-238.
- . (2011). "Translating Truth." *Philosophy & Social Criticism* 37, no. 4 pp.479–91.
- DEJONGE M. & TIETZ CH. (2015) (Eds.). *Translating Religion: What is Lost and Gained?* Routledge, New York.
- FERRARA, Alessandro. (2009). "The Separation of Religion and Politics in a Post-Secular Society." *Philosophy & Social Criticism* 35, no. 1–2 pp. 77–91.
- GARZÓN, Iván. (2010). "Los dilemas del carácter público de los argumentos filosóficos y religiosos en el liberalismo de John Rawls", *Praxis Filosófica*, No. 30. Pp. 39 – 64.
- . (2012). *Deliberación democrática y razones religiosas: objeciones y desafíos*, *Revista Co-herencia* Vol. 9, No 16 Enero – Junio. pp. 81-117.
- HABERMAS, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Ediciones Península, Barcelona.
- . (2001). *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. España, Trotta.
- . (1999). *Pensamiento postmetafísico*. Taurus, México.
- . (2006). *Entre naturalismo y religión*. Paidós. España.
- . (2008). Ratzinger Joseph. *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Fondo de Cultura Económica, México.

- HABERMAS, J. (2009). *¡Ay Europa!* Trotta ,España.
- . (2010). *El concepto de la dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos*, en *Diánoia*, Volumen LV, número 64. pp. 3–25.
- . (2010B), et al. *An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in a Post – Secular Age*, Polity, Estados Unidos – Reino Unido.
- . (2011). *El poder de la religión en la esfera pública*.Trotta, España.
- . (2015), et al. *Mundo de la vida, política y religión*. Trotta, España.
- HOYOS Guillermo. (2011), et al.*Filosofía política: entre la religión y la democracia*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- LAFONT, C. (2007). *Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas' Conception of Public Deliberation in Post-secular Societies*, *Constellations* 14/2 pp.239-59.
- . (2009). *Religion in the Public Sphere, Philosophy and Social Criticism* 35/1-2 pp. 127-150.
- SINGH, A. (2012). *Habermas Wrapped Reichstag: Limits and Exclusions in the Discourse of Post – Secularism*, Vol 20 – 1. pp. 131 – 147.
- WALHOF, D., (2013). “Habermas, Same-Sex Marriage and the Problem of Religion in the Public Life”, *Philosophy and Social Criticism*, 39 (3), pp. 225 – 242.