

Sociedad postsecular y escenario público.

Funciones sociales y políticas de la “verdad” en el debate entre Ratzinger y Habermas

Luciano H. Elizalde

Resumen

El principal objetivo del trabajo es analizar las posibilidades reales del desarrollo de una sociedad postsecular, sus características y sus efectos de acuerdo con el debate entre Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas. Por otro lado y en relación con esto, es necesario analizar qué reglas y principios básicos se deberían respetar para la formación de un escenario público en una sociedad postsecular, en tanto y en cuanto, tal como será expuesto, es la clave para diseñar las bases sociopolíticas de una sociedad en la que creyentes y no creyentes participen activamente en la definición del marco normativo (orden jurídico).

Abstract

The main objective of the work is to analyze the real possibilities of the development of a postsecular society,

Código de Referato: SP-25.VI.educc/2005.

STUDIA POLITICÆ



Número 06 ~ invierno 2005.

Publicada por la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales,
de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, República Argentina.

their characteristics and their effects in agreement with the debate between Joseph Ratzinger and Jürgen Habermas. On the other hand and in relation to this, it is necessary to analyze what basic rules and principles would be due to respect for the formation of a public scene in a postsecular society, in as much and as soon as, as it will be exposed, is the key to design the sociopolíticas bases of a society in which believing and nonbelieving they participate actively in the definition of the normative frame (legal order).

1. Introducción y problema

Un acontecimiento específico en el año 2001 produjo una toma de conciencia generalizada acerca de las nuevas condiciones políticas, religiosas y psíquicas en las que se encontraba el mundo. El ataque con aviones de línea a la ciudad de New York y al edificio del Pentágono en Washignton sólo fueron las manifestaciones de algo mucho más profundo y que algunos pocos habían alcanzado a advertir antes de estos sucesos. El análisis y las especulaciones que siguieron a los sucesos del 11-S se multiplicaron de modo diverso. Sobre todo, se analizó una nueva forma de conflicto político, un conflicto civilizatorio originado en ciertos contenidos cognitivos pertenecientes a ideas metafísico-religiosas, que no coinciden, necesariamente, con los intereses estratégicos de países o Estados. Pero de todo este debate, lo que me parece relevante no son tanto las diferencias generadas como las alianzas y los acuerdos concertados. Y dentro del campo de los acuerdos y concertaciones, a finales del año 2004, aparece la idea de discutir la posibilidad de una “sociedad postsecular”. La propuesta no proviene de un intelectual comprometido con alguna fe religiosa, es decir, con un creyente. Por el contrario, la idea se origina en uno de los núcleos más fríamente ateos que ha tenido la filosofía del siglo XX: el filósofo Jürgen Habermas.

En enero de 2004, se reunieron el cardenal Joseph Ratzinger, en representación de las ideas y de las posiciones públicas que defiende la Iglesia Católica, y Jürgen Habermas, conocido por su neokantismo, su posición neomarxista y al mismo tiempo demo-

crático-liberal, en la Academia Católica de Baviera para discutir acerca de cuáles son las *bases morales del Estado liberal*. Quienes conocían a ambos personajes creyeron que el diálogo se transformaría en un enfrentamiento sobre posiciones irrenunciables. Sin embargo, no ocurrió nada de esto. Por el contrario, Habermas propuso pensar en la salida hacia una *sociedad postsecular* y el cardenal Ratzinger tomó la propuesta para adaptarla a aquellas ideas que el cristianismo católico mantiene como ideas de fe. El problema que se debería responder puede definirse con los siguientes interrogantes: *¿Qué significa vivir en una sociedad postsecular? ¿Cuáles son las funciones del pensamiento religioso monoteísta y de los grupos no creyentes? ¿Cuáles son las condiciones prepolíticas de una sociedad postsecular? ¿Cuál es la función, la estructura y los principios de regulación que guían al escenario público de la sociedad postsecular? ¿Qué importancia tiene las características del escenario público en la sociedad postsecular de acuerdo con el punto de vista de Habermas?*

A continuación, se expondrán las principales ideas del diálogo entre Habermas y Ratzinger ¹ para saber cómo se genera el concepto de *sociedad postsecular*, cuáles son sus fundamentos e inconvenientes desde el punto de vista del Proyecto de la Modernidad (2); en segundo término, se presentará la posición tomada por Ratzinger ante la propuesta de la sociedad postsecular de Habermas y la manera en que el pensamiento cristiano encuentra una salida realista en esta concepción de sociedad (3); después de contar con las principales ideas de ambos exponentes del debate, se intentará darle una significación más específica a la idea de “sociedad postsecular” propuesta por Habermas y aceptada por Ratzinger; esta delimitación semántica del concepto se centrará en la definición de la sociología de la religión (4.1) y luego, en el concepto de escenario público postsecular (“espacio público” de

¹ Se expondrán las principales ideas de ambos filósofos en el mismo orden de exposición seguido en el debate en el que se sustenta este análisis. Primero porque de este modo se sigue un orden no arbitrario y, en segundo término, porque este orden llevó a que algunas propuestas del señor Habermas fueran respondidas y tomadas por el cardenal Ratzinger.

acuerdo con Habermas (4.2) y de sus fundamentos teórico-epistemológicos de acuerdo con la discusión entre el realismo metafísico y el kantismo renovado en la teoría del discurso (4.3).

2. Habermas y la sociedad postsecular

El punto de arranque de Habermas es la pregunta acerca de si es posible que el Estado liberal autogenera de un modo autónomo todo su sistema normativo. Teniendo como marco el problema de la filosofía del derecho entre legitimidad y legalidad, Habermas se pregunta si es fácticamente posible —ya que desde el punto de vista teórico y formal es uno de los fundamentos del Estado liberal democrático— que el Estado desarrolle un mecanismo propio y autónomo de producción de normas. La propuesta de que la legitimidad se sustente en el proceso formal de la producción de normas legales, producidas bajo ciertas reglas aceptadas, es la base del derecho positivo y del desarrollo del Estado constitucional. Para Habermas, sin embargo, este procedimiento positivo no sería suficientemente democrático ni racional si no se incluye, en el proceso de producción de las normas, a los sujetos o personas implicadas por los efectos de dichas normas (Habermas, 1998: 381 y ss.). La teoría del discurso de Habermas, sobre la cual estructura su teoría política y ética, concede una importancia central a los “procedimientos deliberativos” ya que éstos y sólo éstos permiten darle *legitimidad* a las normas producidas por el Estado. Ni el republicanismo, ni el liberalismo, dice Habermas, han podido llevar al extremo al Estado constitucional, ya que las normas que producen no representan siempre a los ciudadanos, sino que hay vacíos constitucionales (Habermas, 1998:383; 1999: 239 y ss.). Para Habermas, su propuesta de *política deliberativa* es una manera de retomar el modelo del diálogo del republicanismo y el modelo instrumental del liberalismo para obtener fuerza legitimadora de los procesos de formación de la voluntad y de las opiniones comunes racionalmente producidas (Habermas, 1999: 239). El núcleo de la democracia deliberativa habermasiana es el proceso de formación de la voluntad y de la opinión que tiene anclaje colectivo. La democracia deliberativa y la política discursiva resuelve los proble-

mas de legitimidad de la producción del derecho positivo de las democracias republicanas y liberales. Los déficits de ambos modelos son evidentes, dice Habermas. Por un lado, la democracia liberal se concentra en los derechos subjetivos en tanto nadie puede coaccionar al individuo; tanto los derechos subjetivos como los derechos políticos defienden la vida privada, pero no resuelven el problema de la constitución de una sociedad en la que el común interés sea el resultado de una comunidad política. El derecho es el mecanismo de control del poder administrativo, pero no es el resultado de la participación racional de la comunidad política. Por otro lado, el modelo republicano, si bien jerarquiza y mantiene el proceso de formación de la opinión política y de la voluntad política, coloca de un modo poco flexible al lado de este proceso comunicativo a la Constitución. La inamovilidad de los derechos fundamentales plasmados en la Constitución no permitirían que haya excesos que coarten la comunidad política (Habermas, 1999: 242 y ss.). Pero desarrolla un Estado que se transforma en guardián de la comunidad ética que participa en la formación de la opinión y de la voluntad políticas (Habermas, 1999: 239).

Sin embargo, aunque Habermas mantiene la idea de que la única política democrática coherente con el Proyecto Moderno es una que se centre en el proceso deliberativo y en la formación racional y dialógica de la voluntad y opinión políticas, ha modificado, no sin sutileza, la intensidad con que defendió en otros momentos la perspectiva secular (Habermas, 1990a, 1986a, 1988c, 1989b). Este cambio tan sutil, depende de un diagnóstico más adaptado a las características del desarrollo de las sociedades actuales. Según Habermas, nos encontramos en una situación en la que es necesario no prescindir de las cosmovisiones de los creyentes y de grupos religiosos que han aceptado las condiciones de vida del espacio público democrático y moderno (Habermas, 2002: 129 y ss.). Desde esta transformación no estructural en la posición de Habermas, entonces, primero, se establecerá qué se entiende por sociedad postsecular y cuáles son las consecuencias de introducir un concepto de este tipo (2.1); para dar cuenta de ello, es necesario desarrollar, de modo resumido, la argumentación que Habermas emplea en el debate con Ratzinger acerca de los problemas que

experimentan en la actualidad las sociedades que pretenden no dejar su secularización extrema. Por otro lado, una vez analizadas las objeciones de Habermas sobre las condiciones actuales del funcionamiento del Estado liberal y constitucional, es necesario observar las soluciones que Habermas encuentra para la conformación sin patologías, de la sociedad postsecular (2.2).

2.1. Algunas dudas sobre el proceso político de la sociedad liberal y el paso a la sociedad postsecular

Habermas comienza planteando dudas sobre el funcionamiento fáctico del Estado liberal y acerca de las condiciones de producción de normas legítimas en este Estado (Habermas, 2005:2). Considera que, aunque se solucionen los problemas cognitivos (2.1.1) referidos a las creencias y a las representaciones que guían la acción, es factible que aparezcan sin resolver las cuestiones de motivos y determinantes personales y colectivos de la acción (2.1.2). Finalmente, en el supuesto caso de que se resolviesen los problemas de motivación, surgiría otro problema: los procesos de solidaridad, necesarios para la convivencia social pacífica, no se encuentran vacíos de contenidos religiosos y de certezas que provienen, incluso después de varios siglos de Ilustración, de las cosmovisiones religiosas y metafísicas del mundo (2.1.3). Esto lleva, por lo tanto, a buscar una mejor solución en el proceso de integración de las tradiciones que diferencian a grupos sociales creyentes y no creyentes. El proceso de integración de tradiciones de una y otra perspectiva parecería ser más necesario que nunca en la actual coyuntura del mundo (2.1). Y este proceso de aprendizaje de los límites y alcances de cada cosmovisión (la religiosa y la secular) sería el proceso de constitución de la sociedad postsecular, proceso que depende de las relaciones entre los propios grupos religiosos, de la recepción que los grupos religiosos hagan del conocimiento técnico científico, y finalmente, de la función que cumpla la moral religiosa junto con la moral profana de los no creyentes que, además, coincide con la del Estado liberal (2.2).

2.1.1. Los problemas cognitivos

Habermas, como se dijo antes, es partidario de que el Estado produzca su sistema normativo por medio de la participación deliberativa de los propios ciudadanos (Habermas, 1998; 2005:2). Mientras que el positivismo jurídico deja ciertas zonas sin “derecho legítimo”, el Estado constitucional no debería dejar nada vacío de normas racional y dialógicamente producidas. Esto demanda un sistema democrático que se diferencie tanto del positivismo de Kelsen como del funcionalismo sistémico de Luhmann (Habermas, 2005:2). El sistema de producción de derecho deber ser un método de creación de legitimidad. Y el único método democrático de generación de legitimidad es el consenso racionalmente motivado de los implicados. Esta legitimidad no puede provenir de los fundamentos tradicionales ni de las creencias que forman las cosmovisiones religiosas; sino que debe ser parte de una forma postmetafísica de política, de ética y de sociedad.

Sin embargo, reconoce Habermas (2005:2) que no ha sido posible aún desarrollar mecanismos fácticamente eficaces de producción de legitimidad que puedan cubrir todas las zonas políticas relevantes de la sociedad. El proceso de secularización no se ha cerrado ni desarrollado tanto como para no queden residuos —y más que residuos— religiosos, metafísicos y representaciones metafísicas en las creencias y modelos cognitivos de los ciudadanos de las modernas democracias y Estados constitucionales. Por lo tanto, el primer problema que encuentra Habermas en la sociedad secular es este cúmulo de tradiciones y patrones cognitivos que continúan dirigiendo la vida política y la vida privada de las personas en la actualidad.

2.1.2. Los problemas motivacionales

El segundo problema que encuentra Habermas en las actuales sociedades seculares es el de la estructura real de motivos que impulsan y movilizan a las personas a la vida política. La crisis de motivación ya no proviene ahora, como lo planteó en los años setenta (Habermas, 1988c) del hecho de que los ciudadanos no crean

en el Estado de Bienestar al no poder éste asegurarles su salud, mejores salarios o jubilaciones. En realidad, la desmotivación política parecería provenir de que las democracias constitucionales no pueden autoproducir sus propios contenidos sobre los que pueden generar motivos de acción. Sólo podrían motivar si combinan las creencias seculares con contenidos o representaciones que provienen de cosmovisiones religiosas. Para que se descartaran por completo los elementos cognitivos de orden religioso, el Estado debería tener la capacidad de producir y reproducir una ética, unas formas de vida morales, con ideales de existencia que valgan la pena como motivos de acción.

En definitiva, Habermas no encuentra esta autonomía y eficacia prácticas del Estado liberal. Y por lo tanto, la “solidaridad” necesaria y suficiente para la producción de legitimidad emerge también —mucho más de lo que se puede pensar— de las tradiciones religiosas con contenidos éticos.

2.1.3. La solidaridad como resultado: la imposibilidad de una formación secular de la solidaridad.

La tercera y última cuestión problemática para Habermas es la formación de la solidaridad ciudadana necesaria para la producción de legitimidad política. Según Habermas, que mantiene una posición radicalmente democrática al respecto en este asunto (Habermas, 1998: 334 y ss.; 1999: 142 y ss), el proceso de despolitización de los ciudadanos no debería llevar a que los creyentes tomaran esto como una ventaja competitiva para ejercer una presión fuera de los procesos de discusión e intercambio de argumentos pacíficos y racionales (Habermas, 2005: 3). Según el mismo Habermas (2002: 131 y ss.) el *proceso de secularización* se ha modificado demasiado desde los primeros pasos dados por las sociedades modernas hasta la actualidad. Las fallas del proceso de secularización en Occidente y fuera de él, debe producir una reflexión acerca de lo que se puede hacer para reducir sus deformaciones y explotaciones, tanto materiales como espirituales. La conclusión a la que llega Habermas es que la secularización es un

proceso que se ha estabilizado de una manera problemática en cada cultura. Sobre todo, estos problemas están vinculados con el hecho de que secularización no significa lo mismo en cada una de las sociedades concretas del mundo. En muchos países de Occidente, el proceso de secularización se ha realizado y se desarrolla aún hoy, dentro del contexto de una sociedad postsecular, es decir, en el marco cultural producido por grupos sociales que tienen y mantienen creencias religiosas que guían cotidianamente sus vidas, sin que por ello dejen de lado o abandonen sus derechos y obligaciones como ciudadanos dentro de un Estado de derecho democrático. Lo que significa que los grupos de creyentes de las grandes religiones (cristianismo, judaísmo, hinduismo, budismo, islam) se encuentran integrados a las condiciones de vida de las sociedades democráticas modernas.

Pero el problema de la “solidaridad” es en realidad un asunto no tan nuevo en la sociología de las religiones. Al usar el concepto sociológico de “solidaridad” limita su significado al algunas alternativas concretas: en primer lugar, el concepto es clave dentro del paradigma funcionalista en sociología (Durkheim, 1985: 83 y ss.; 131 y ss.; Merton, 1992: 99; Parsons, 1966: 93 y 112 y ss.); segundo, no se utiliza el concepto de “consenso”, cercano al de solidaridad, pero más restringido dentro de la teoría de Habermas. Durkheim estuvo preocupado por los procesos de integración social y desarrolló las dos famosas definiciones de “solidaridad”, “mecánica” y “orgánica”. Merton, por otro lado, definió la solidaridad como un proceso de “cohesión social”, concepto bien alejado de la idea de consenso racional habermasiano (Merton, 1992: 93; 397-398). Merton dice que, como Durkheim, entiende la cohesión social como una propiedad de los grupos sociales que afecta una variedad de conductas y de desempeño de papeles de individuos en un grupo” (Merton, 1992: 397). Y distingue dos formas o bases diferentes de la cohesión social: por un lado, la “cohesión social culturalmente inducida” y por otro, la “cohesión social inducida por el contexto estructural” (Merton, 1992: 391-398). El concepto de Habermas está más cerca de la primera forma de cohesión social: la posibilidad de que las personas sociales y los grupos que forman puedan estar más cohesionados a partir de que

se interioricen normas y valores; en realidad, este proceso de interiorización permitiría solucionar los dos déficit definidos por Habermas: el cognitivo y el motivacional. Según el análisis que Habermas (Habermas, 1989b: 89 y ss.) realizó de la obra de Durkheim desde la perspectiva de la teoría de la comunicación, éste se equivoca en considerar que la solidaridad social en las sociedades primitivas se haya producido como efecto de la aceptación de la validez de símbolos religiosos que las personas sociales terminaban por internalizar en forma de normas de acción. De acuerdo con el análisis de Habermas desde la teoría de la comunicación, para que se desarrolle una norma de comportamiento es necesario la “función mediadora de la comunicación lingüística” (Habermas, 1989b: 90). La relación entre conciencia colectiva, normas sociales y estructura de personalidad (campo en el que aparece el problema de los motivos de la acción), dice Habermas, sólo puede darse con éxito por medio del uso del entendimiento lingüístico. Igual que Durkheim, Habermas considera que una moral universalista —“sumamente abstracta” (Habermas, 1989b: 132)— puede asegurar la cohesión de una sociedad universalista.

El otro fundamento sociológico de la idea de solidaridad se encuentra en el propio Parsons, autor preferido por Habermas dentro de la teoría funcional (Habermas, 1989b: 366 y ss.). Según Parsons (1966: 93) la solidaridad es un proceso de integración institucionalizada. La integración está relacionada, en Parsons, con el problema del “orden social”; este problema tiene dos aspectos: la cuestión de *“los sistemas simbólicos que hace posible la comunicación y el orden de la mutualidad de la orientación motivacional hacia el aspecto normativo de las expectativas, es decir, el problema de Hobbes”* (Parsons, 1966: 55). Ambas cuestiones se encuentran en un lugar central en la obra de Habermas. Por un lado, Habermas considera que es necesario que sea posible una comunicación más racional, libre de limitaciones y de controles para que se consiga un consenso más racional del que se alcanza en las sociedades con Estado liberal; por otro, y específicamente en el contexto del debate con Ratzinger, lo que le interesa resolver es el problema de las expectativas mutuas que orienten los motivos de la acción hacia una mayor integración. Expresado de

un modo más concreto, pretende resolver el problema de Hobbes dentro de un contexto similar: el de los enfrentamientos religiosos. Por eso cree poder resolver la cuestión de cómo lograr que los grupos de no creyentes traten con los grupos de creyentes los asuntos vinculados con la producción del derecho legítimo en la sociedad liberal.

2.2. Aprendizaje y escenario público en la sociedad postsecular

De acuerdo con los tres problemas (cognición, motivos y solidaridad) encontrados por Habermas en las sociedades seculares para la producción de legitimidad, propone entrar en “proceso de aprendizaje” en el que participen creyentes y no creyentes. Este proceso de aprendizaje supone que las religiones monoteístas de base racional y la tradición secular de la Ilustración representan las bases culturales de la comunidad política actual. La filosofía, por un lado, dice Habermas, debería aprender de los contenidos de la religión y no sólo utilizarla con fines funcionales; mientras que la religión debería entrar cada vez más en espacio público de discusión y de formación de la voluntad política de los ciudadanos (Habermas, 2005: 3). Lo que está proponiendo Habermas es que se amplíen los medios de integración que funcionan en las sociedades modernas: si el derecho no adquiere toda la legitimidad necesaria por razones cognitivas y motivacionales; si el lenguaje no ha llevado, por la vía discursiva, a transformar a los creyentes en no creyentes; y si los medios de integración sistémicos (el dinero y el poder) no alcanzan ni siquiera para un estado de seguridad física más estable, entonces, es necesario que el Estado constitucional “trate con respeto y cuidado a todas las fuentes culturales de las que se alimenta la conciencia normativa de solidaridad de los ciudadanos” (Habermas, 2005: 3).

En el marco de este análisis, entonces, la sociedad postsecular es el resultado de la integración de las mentalidades religiosas y mundanas por motivos cognitivos, permitiendo que ambas partes se modifiquen por medio de la reflexión y el aprendizaje mutuo (Habermas, 2005: 3). Y para que este proceso de aprendizaje se

produzca y genere consecuencias necesarias sobre la solidaridad, es necesario que el Estado liberal permita que las comunidades religiosas participen en el espacio público político y cultural. Esto es, además, de interés para las propias comunidades religiosas. Con lo cual, *a priori* no debería tener primacía la cosmovisión científica del mundo sobre las consecuencias éticas marcadas por la cosmovisión metafísica y religiosa del mundo. No es posible que se niegue la visión religiosa del mundo generalizando imperativamente una cosmovisión secular del mismo. El potencial de verdad y el aporte ético de la religión a las discusiones públicas son centrales.

Las condiciones mínimas del proceso de aprendizaje entre creyentes y no creyentes de acuerdo con Habermas podrían resumirse en los tres puntos expuestos a raíz de la propuesta de la sociedad postsecular sobre la base de que las comunidades religiosas “*renuncian por propia convicción a imponer con violencia sus verdades de fe y a forzar militantemente la conciencia (Gewissen) de sus propios miembros (tanto más a manipular para que cometan atentados suicidas). Dicha renuncia se debe a una triple reflexión de los creyentes sobre su lugar en una sociedad pluralista. Primera, la conciencia religiosa tiene ante todo que asimilar el encuentro cognitivamente disonante con otras confesiones religiosas. Segunda, tiene que avenirse a la autoridad de las ciencias, que son las que poseen el monopolio social del saber terrenal. Finalmente, tiene que comprometerse con las premisas de los Estados constitucionales, basados en una moral profana.*” (Habermas, 2002: 132-133). Para Habermas, la sociedad postsecular sólo es posible, del lado de los creyentes, si se respeta este programa mínimo de relaciones. Pero también, aunque expresado en otro contexto, los no creyentes deben cambiar actitudes acerca de los creyentes. En primer lugar, no deberían olvidar las “viejas verdades” (las verdades más seguras o resistentes al tiempo): “*(...) no creo que como europeos podamos entender seriamente conceptos como el de moralidad y eticidad, persona e individualidad, libertad y emancipación (que son conceptos que quizá nos sigan tocando más de cerca que esos otros conceptos platónicos que se mueven en torno a la noción de intuición catártica de las ideas) sin*

apropiarnos la sustancia de la idea de historia de la salvación de procedencia judeocristiana.” (Habermas, 1990b: 25). Y para reforzar la manera en que los no creyentes deberían actuar en relación con los creyentes, se puede considerar su punto de vista acerca de la filosofía y de la metafísica: *“La religión, que en gran parte ha quedado privada de sus funciones de imagen del mundo, sigue siendo insustituible, cuando se la mira desde fuera, para el trato normalizador con lo extracotidiano en lo cotidiano. De ahí también que el pensamiento postmetafísico coexista aún con una praxis religiosa”* (Habermas, 1990b: 62-63).

En definitiva, Habermas percibe que la praxis social está más “llena” de contenido religioso de lo que es posible pensar desde el punto de vista de la filosofía postmetafísica; o expresado de otro modo, que si bien los expertos han dejado las representaciones religiosas por las de la ciencia y la técnica, los legos, el ciudadano común, continúa explicando el mundo y su lugar en él desde la base de contenidos metafísicos y religiosos.

3. Ratzinger y los efectos de lo religioso en la sociedad actual

En la segunda parte del debate, el cardenal Ratzinger respondió a Habermas manteniendo su posición, pero aceptando las propuestas que consideró compatibles para su punto de vista filosófico, es decir, el realismo metafísico y el personalismo cristiano. Pero, ¿en qué coincide la respuesta cristiana ante la pregunta de qué debería ser una sociedad postsecular? ¿De qué modo es posible que la Iglesia Católica participe del espacio público de la sociedad democrática?

En un libro del año 1968, Ratzinger proyecta una imagen metafórica del teólogo que está directamente relacionada con el problema central que aquí se trata: el problema de la actuación y aparición en el escenario público de actores sociales con creencias postseculares. Ratzinger (1982: 21) utiliza una imagen de Kierkegaard que, a su vez es desarrollada por Harvey Cox en *La ciudad secular*. El relato es acerca de un circo de Dinamarca que de un momento a otro se encuentra cubierto por las llamas y su payaso,

enviado por el director del circo, trata de advertir al pueblo de la situación para que lo ayuden. Sin embargo, no tiene éxito porque todo el mundo, en el poblado, interpreta que lo que dice son parte de las payasadas y bufonadas del espectáculo del circo. Ratzinger compara el payaso con el teólogo moderno, en el sentido de que la figura y el mensaje del teólogo no es tomada en serio. Y aunque se esfuerce en tomar el rol con toda seriedad, dice Ratzinger (1982: 22) siempre será considerado, de antemano, como un payaso. Pero además de este juego de imágenes entre el payaso y teólogo, también aparece otra idea que, tal vez queda un poco retirada del primer plano en comparación con ésta, pero que sin duda tiene importancia para Ratzinger. Y es la del escenario, la de la representación dramática y de la necesidad de actuar y de aparece para enseñar; el teólogo, como maestro de la fe cristiana, cumple una misión central relativa a la comunicación de la palabra y de los actos que representan la fe, es decir, la razón divina. Realmente es muy interesante que Ratzinger comience con esta imagen de la enseñanza y de la comunicación y de sus problemas, como una primera dificultad casi imposible de salvar. Y es una muy buena metáfora del escenario público actual: un escenario en el que, para tener cierta efectividad, es necesario representar un drama; un drama sobre el que muchos dudan, otros ni siquiera dudan racionalmente, sino que tienen prejuicios equivocados acerca del comportamiento de los actores; finalmente, por supuesto, se encuentran los que, aprovechando la confusión general, actúan de mala fe, engañando y produciendo sistemáticamente mentiras. Pero, como también dice Ratzinger (1982: 23), el problema no se soluciona con una simple muda de ropas del payaso: cambiar el lenguaje, modificar el aspecto externo del creyente que habla y actúa para dar un mensaje implica, por lo menos, una toma de conciencia profunda acerca de las condiciones estructurales de la comunicación del discurso y del conocimiento religioso dentro de una sociedad de estructuras sociales y racionalidades seculares.

En relación con el debate con Habermas, el diagnóstico que presenta Ratzinger como antecedente para su propuesta o prognosis, está organizado en tres puntos: primero, considera que el mundo actual se encuentra condicionado y definido por un proceso de

globalización que es apabullante e imparable; segundo, que el ser humano ha aumentado, al mismo tiempo, su capacidad de crear y de destruir; nunca como en el momento actual los seres humanos, dice Ratzinger (2005: 4) han desarrollado tanta capacidad y eficacia para construir, inventar, descubrir, pero tampoco se ha tenido tanta para destruir y para vejar, para desarticular y humillar. Finalmente, considera que hay un signo que corta transversalmente a la cultura actual, a todas las formas de cultura: el quiebre de las certezas éticas (Ratzinger, 2005: 4): el relativismo moral se extiende a diferentes formas culturales como un principio amplio y universal (aunque esto parezca paradójico). Por lo tanto, para Ratzinger el problema es de qué modo llegamos a saber qué es el bien y de qué manera se aplica o se pone en práctica desde el punto de vista político; es decir, de qué manera se descubre qué es el bien y cuál es el método para transformarlo en derecho legítimo y legal en las sociedades democráticas. La solución a esta pregunta viene por tres líneas que confluyen entre sí: primero, es necesario considerar los derechos subjetivos de los seres humanos desde el punto del derecho natural (3.1); segundo, desarrollando medios y contextos proclives para la interculturalidad que permitan mayor entendimiento y más confianza entre grupos culturales, religiosos y políticos diferentes (3.2); tercero y último, deteniéndose en las fuentes de la religión y en su filosofía para obtener de ellas las ideas de universalidad y de razón que no siempre se encuentra en la ciencia positiva pura (3.3).

3.1. Derechos humanos: los elementos residuales del derecho natural

Ratzinger considera que el principio democrático de la “mayoría” es una cuestión que pone en peligro constantemente la verdad. El principio democrático de la mayoría no resuelve la pregunta sobre los fundamentos éticos de la acción y de la justicia social. Según Ratzinger, los derechos humanos no pueden quedar definidos por la representación a la que la mayoría de la opinión pública considera verdadero (Ratzinger, 2005: 4). De acuerdo con lo que Ratzinger expresa, deberían no ser excluidas o serlo

cuidadosamente desde el punto de vista del derecho natural. Para la Iglesia Católica, el derecho natural es un conjunto de principios que permiten pensar la vida humana desde el punto de vista de fines comunes y universales para todos los seres humanos. Dice Ratzinger (2005: 4): “*La idea de derecho natural presupone un concepto de naturaleza en el que naturaleza y razón se daban la mano y la naturaleza misma era racional*”. Y en los actuales derechos humanos se encuentra esta perspectiva universal e irrenunciable que ya se perfilaba en el derecho natural, sea teológico o racional humano.

Este contenido universal y natural es esencial para la constitución o formación de instituciones políticas. Por eso, en otro lado, Ratzinger (1995: 38 y ss.) considera que al mismo tiempo que es necesario rescatar las convicciones morales comunes, el cuidado y protección de estas “evidencias morales esenciales” debe hacerse sin “imponerlas por la fuerza”.

Por otro lado, Ratzinger se ha preocupado por la relación entre el principio del consenso de las mayorías y el relativismo moral. Para él, el principio de la mayoría no es un mecanismo adecuado para llegar a saber cuáles son los valores fundamentales y permanentes que son las guías de la vida (Ratzinger, 2001; 2002). Por eso, los creyentes y entre ellos, las iglesias cristianas, pueden ser quienes defiendan y recuerden con constancia cuáles han sido valores permanentes y objetivos a lo largo de la humanidad.

3.2. La posibilidad y la necesidad de interculturalidad

En segundo término, el problema de la búsqueda de un concepto de “bien” general y universal, válido para todos y en todo momento, se alcanzaría mejor si se produce un entendimiento fáctico entre diferentes grupos culturales, entre cosmovisiones del mundo que difieren en sus contenidos. Desde el punto de vista de Ratzinger, sólo es posible llegar a definir el fundamento ético que guíe la política actual y tener la capacidad de controlar el poder constituido en cada caso si se mantiene un entendimiento entre grupos culturales diferentes. Las relaciones interculturales no sólo deben

desarrollarse entre el cristianismo, por un lado, y el racionalismo occidental; también deben participar los otros “espacios culturales”: el islam, el budismo, el hinduismo, el judaísmo y las “culturas tribales de África y de América Latina” (Ratzinger, 2005: 5).

3.3. Los elementos de universalidad en la religión y en la filosofía

La religión debería considerarse como un principio vigilante de los actos de la razón (Ratzinger, 2005: 5). La religión puede ser considerada como una fuerza arcaica y peligrosa cuando se la analiza a la luz de los actos de terrorismo, por ejemplo, dice Ratzinger. Sin embargo, esto no son más que los residuos de contenidos y de motivos que no se encuentran extendidos en las religiones monoteístas. Éstas, por otro lado, han introducido las ideas de derechos humanos mucho antes que la filosofía, la concepción del universalismo y de la participación de todo ser humano de la vida de Dios (Levinas, 2005: 197 y ss.), está perfectamente claro en el judaísmo y después en el cristianismo como continuación a la negación al particularismo y al relativismo.

4. ¿Qué es entonces una sociedad postsecular? Escenario público, saber y creencia religiosa

De acuerdo con la discusión anterior, la hipótesis de la sociedad postsecular sólo es factible si se parte del supuesto de que es central la función de un escenario público renovado. En tanto el proceso de secularización social se encuentra suficientemente institucionalizado no es fácil volver atrás en un plazo razonablemente corto, es decir, hacia una sociedad *deseccularizada*; más bien el proceso de cambio se debería producir en el centro de reflexión y de aparición social y colectivo, es decir, el escenario público (4.1). En segundo término, se enumerarán algunos rasgos fácticos de este *escenario público postsecular* para evaluar por medio de ellos la dificultad que presentaría su formación (4.2). Finalmente, se expondrán los supuestos epistemológicos y filosóficos del escenario

público postsecular, de tal modo que se complete el círculo comenzado en el análisis de las condiciones fácticas (4.3).

4.1. Secularización, secularismo y sociedad postsecular

De acuerdo con la teoría política, ética y filosófica general de Habermas, resumida en algunos de los párrafos anteriores, la sociedad postsecular no puede interpretarse como una propuesta de “sociedad pre-secular”. Desde el punto de vista de la sociología de la religión, el proceso de secularización en Occidente se puede medir, entre otros indicadores, por el proceso de “*desecclesialización*” y “*descristianización*”: el hecho de que personas con roles formales dentro de la Iglesia Católica influyan de un modo formal la definición de programas económicos, educativos, políticos, culturales, familiares (Rendtorff, 1971: 226). Es decir, es una separación entre la Iglesia y del Estado. Por otro lado, el segundo proceso (descristianización) aunque vinculado con el primero, se refiere a relaciones sociales informales. Podría hacer referencia la separación gradual, pero constante, entre las representaciones metafísico religiosas de la vida cotidiana; sobre todo, como representaciones que guían el modo de pensar, de vivir, de actuar de sentir de las personas. Matthes (1971a: 89-90) coincide con Rendtorff en que la tesis sociológica más razonable sobre la secularización es la que se “*apoya en la transformación de la estructura social (...) y que entiende la secularización como epocal e inevitable, en el sentido de descristianización y de una desecclesialización progresivas*”. Tenbruck, por otro lado, considera que la secularización se explica mejor sólo por el proceso de *desecclesialización*. Entiende este proceso en tres puntos diferentes: primero, como un “desmembramiento de una organización social (Iglesia) de determinadas posiciones sociales”, segundo como una pérdida de significación trascendente para los individuos y tercero, como un cambio de perspectiva en la que se hacía más hincapié y se le concedía más importancia a la realidad social y cotidiana que a la realidad sobrenatural (Matthes, 1971a: 108). Esto significa que la Iglesia participa menos del control de ciertos mecanismos sociales y que se produce un aumento de la

autonomía individual, de la independencia de criterios en el plano del sentido de la vida. Por otro lado, y de acuerdo con análisis de Weber, el proceso de racionalización formal se produce en las tres esferas sociales que coinciden con las tres críticas de Kant: la ética, la estética y la vinculada con la ciencia (Habermas, 1989a). Desde el punto de vista del análisis de la sociología de la religión de Weber, la esfera eclesial y religiosa de la vida social se separa y queda sólo al borde de la esfera profana de vida social; la esfera religiosa de vida no puede, así, influir; sólo le es posible una “afirmación demostrativa de la tradición propia” pero irrelevante desde el punto de vista del efecto social (Matthes, 1971b: 100). Para Anthony Giddens (1997: 588), por otro lado, la *secularización* de la sociedad moderna significa una pérdida de influencia de la religión sobre la vida social. En primer lugar, con excepción de los Estados Unidos, el resto de los países industriales presentan menos cantidad de personas que participan de iglesias; segundo, la riqueza, el prestigio y organización de las iglesias es menor; tercero, el compromiso subjetivo de las personas, es decir, el índice de religiosidad ha descendido; esto se observa en que la autoridad de las iglesias es menos contundente y socialmente efectiva.

Parecería ser que Habermas no pondría en duda, por lo menos en bloque, la hipótesis central de la sociología de religión, con excepción de la proposición que se refiere al compromiso y a la influencia de las ideas y de los contenidos religiosos en la vida social y política de los ciudadanos de las actuales sociedades desarrolladas complejas. El antecedente de Habermas para proponer una sociedad postsecular es la observación de que la solidaridad política en las sociedades actuales depende, todavía, de creencias ancladas en las cosmovisiones metafísico y religiosas del mundo. Pero esto no significa que coincida con la perspectiva del *Centre for Postsecular Studies* de la *London Metropolitan University*, por ejemplo. Según King (2001), la sociedad postsecular se compone de siete elementos: nuevos paradigmas científicos, nuevo concepto de conciencia, un concepto transpersonal de psiquis, pensamiento del pensamiento postmoderno basado en Heidegger y Levinas, nuevas formas espiritualistas de arte, el radicalismo teo-

lógico y una “ecosofía” o filosofía ecológica. De acuerdo con el propio pronunciamiento de Habermas a favor del pensamiento postmetafísico en el que la religión de corte universal y racional, sobre todo, el pensamiento judeo-cristiano, es imprescindible para pensar ciertas categorías básicas de la Modernidad, estos aportes postmodernos no parecerían ser nada atractivos. Sobre todo, algunos de ellos coinciden con la metafísica intuitiva platónica y con el relativismo moral del que pretende salir.

De acuerdo con la lectura que Habermas hace de Durkheim y Weber, parecería que acepta a medias sus hipótesis sobre el proceso social de secularización en términos de “solidaridad” o integración social del primero y en forma de racionalización del segundo; finalmente, no aceptaría ni pretendería una sociedad postsecular con la mezcla de elementos que considera Mike King. En conclusión, es fácil afirmar, de acuerdo con lo que Habermas acepta abiertamente y con lo que no llega a decir, que la sociedad postsecular se identifica con el desarrollo de un “espacio público” político y cultural en el que sea posible que los ciudadanos fieles de una religión y los que piensan y observan el mundo sólo desde la perspectiva de los resultados de la ciencia actual, tengan la capacidad de transformarse en interlocutores válidos. Esto posibilitaría, para Habermas, una “conversación” o un diálogo en el que se obtiene como resultado un proceso de aprendizaje mutuo entre creyentes y no creyentes, y como consecuencia de esto, la producción de unos contenidos cognitivamente eficaces para motivar la acción en la medida de que las normas jurídicas producidas por el Estado contengan elementos seculares y religiosos.

4.2. Condiciones necesarias y no suficientes para la formación del escenario público postsecular

Un escenario público postsecular es, entonces, un sistema de interacción, comunicación y aprendizaje en el que participan *actores* y *agentes* tanto creyentes como no creyentes, por un lado, y que no sólo se exponen *discursos* científicos o el resultado de la investigación de la ciencia, sino que se aparecen los discursos cargados

de verdades y razonamientos racionales de tipo metafísico y filosófico especulativo de contenido ético-moral. En tercer término, es un proceso de *discusión y diálogo* de grupos creyentes, pero con diferentes creencias (judíos, islámicos, cristianos, budistas, hinduistas) y entre grupos de no creyentes que difieren en sus concepciones del mundo y del ser humano (cientificistas, materialistas, biologicistas, evolucionistas, etcétera). Para que sea posible esto es necesario que el Estado avance hacia la definición de ciertas reglas o meta-reglas que permitan la autonomía y la participación de los actores y agentes sociales en lo “común” de la sociedad. Para hacerlo, es necesario, primero, que el Estado genere las condiciones básicas para que el escenario público pueda ser usado y formado por diversos grupos culturales, con cosmovisiones radicalmente diferentes. El Estado, entonces, debería hacer aquello que permita a los grupos creyentes tengan la misma legitimidad para actuar y hablar en el escenario público que los grupos seculares. Una de las primeras meta-reglas debería ser la manera de entender la verdad o la función que la verdad cumple en la definición de normas jurídicas. La verdad debe ser el mecanismo que produzca el consenso; el consenso debería ser el resultado de que todos los participantes racionales perciban y observen la *verdad*. La aparente temeridad de esta afirmación sólo significa que el Estado y el resto de los participantes del escenario público (empresas, organizaciones no gubernamentales, grupos, medios de comunicación) deberían valorar la verdad y su búsqueda. El hecho de que se abandone la referencia a la *verdad* y al *método para encontrarla* es el efecto de un escepticismo ampliado y de seguir la ortodoxia de algunas posiciones postmodernas que han desistido a la búsqueda de la verdad como fin y meta de la ciencia, de la política y del derecho. En definitiva, el pensamiento moderno encarnado en Habermas y el cristianismo como metafísica realista y personalista coinciden en la necesidad de que el escenario público sea un sistema de acción y de conocimiento guiado por la búsqueda de la verdad.

Segundo, ambos grupos, sin embargo, deberían aceptar como meta-regla la idea de que no es posible imponer una verdad, sino que la verdad debe ser aprendida y enseñada, comunicada por

medio de argumentos y de discusiones. La segunda dimensión social de la verdad es *metodológica*. La dificultad del problema de la verdad es, además de sus propios contenidos, el proceso de hacerla eficaz en la sociedad, en la cultura y en la política.

Tercero, la *verdad* debe convertirse en un objeto demandado, valioso y tratado con cotideaneidad. Aunque cada grupo considere que pueden *encarnar la verdad* acerca de una situación, es necesario que esta verdad —que será compartida y ampliada continuamente— no motive comportamientos estratégicos sino una búsqueda de más verdad.

Cuarto, es necesario tener en cuenta los presupuestos de la acción comunicativa; de alguna manera son parte del naturalismo débil de Habermas, pero pueden ser parte de un naturalismo que fundamenta el derecho natural del cardenal Ratzinger. El hecho de que existe un mundo objetivo en común para los observadores y hablantes; que cada cual tenga responsabilidad sobre sus actos ya que tienen una razón en común para pensar y decidir; que el entendimiento puede fallar porque se ponen en duda algunas de las pretensiones de validez de los actos de habla; finalmente, que es necesario tener y tomar una actitud descentrada para llegar a un entendimiento con el otro que implique la verdad (Habermas, 2003: 48).

Quinto, lo anterior permite suponer que un escenario público post-secular necesita que la publicidad de los actos, de los enunciados y actos de habla y los discursos, que el diálogo o la discusión respeten estos presupuestos. La interculturalidad propuesta por Ratzinger sería posible si se parte de estos presupuestos.

Sexto, desde el punto de vista de la actitud de los grupos de creyentes, es necesario que el pensamiento teológico no se convierta en “ciencia negativa” (Matthes, 1971b: 202) en el sentido de que niegue la posibilidad de otras verdades o un modo diferente de exponerla. De otro modo no es posible ningún proceso de aprendizaje.

Otro punto importante: el Estado debería ser realmente neutral para que cada uno de los dos grupos, creyentes y no creyentes, tengan iguales posibilidades para tomar decisiones propias, es de-

cir, tener capacidad de agentivación, pero también de aparición y de articulación de un discurso en escena, es decir, de actorialización. La agentivación y la actorialización son dos condiciones básicas para que sea posible un escenario público.

Por otro lado, la propuesta de Habermas implicaría que los agentes y actores creyentes no sólo actúen dentro del escenario público “social” (EPS) y “cultural” (EPC), sino también en el escenario público “político” (EPP). La vida social pública se desarrolla en el entramado de los tres escenarios públicos. Pero en cada uno, los actores agentes mantienen metas y objetivos diferentes y participan en procesos de conocimiento de características propias. Por lo general, los creyentes actúan de un modo abierto y explícito en el EPS, es decir, en el ámbito de la vida cotidiana, de los espacios y los tiempos normales y ordinarios. En cuanto al ámbito “social” del EP, depende de la cotideaneidad, de lo que las personas sociales muestran y esconden, dicen y callan en la vida cotidiana; este campo de relaciones se compone de objetos, de vestimentas y de conversaciones aparentemente irrelevantes. Sin embargo, son las que enlazan, pegan y construyen los procesos sociales (actos, acciones, versiones, identidades sociales) de las personas sociales de un modo inconsciente. En el EP “social” puede encontrarse o no personas, grupos y corporaciones con capacidad de decisión (agentes) y de acción (actores) que refrendan cotidianamente una concepción de valores, de preferencias morales y de principios éticos religiosos. Es la base para que pueda desarrollarse un EPC y un EPP en los que aparezcan discursos creyentes y no creyentes. En segundo término, el EPS existe de un modo coordinado, sin perder autonomía, con el EPC, es decir, el campo de producción y circulación de representaciones simbólicas específicas, discursos y procesos de discusión. Pero tanto el EPS como el EPC tienen efectos sobre la vida institucional cuando es posible que sus manifestaciones y expresiones adquieran importancia en el EPP. Al ser absorbidos o rechazados por el EPP, los agentes y actores sociales deben usar estrategias de entrada y de salida del EP para obtener *ganancias* o *bajar las pérdidas* de poder. En el EPS se pone en juego la identidad personal y grupal; en el EPC se compete por el sentido y la significación a largo plazo, que trasciende a los

sujetos; en el EPP está en juego el “poder” de agentes y actores. Los tres ámbitos se entrelazan. El mismo debate entre Ratzinger y Habermas que aquí se analiza es parte del EPC, pero no sería extraño que tuviese algún tipo de efecto sobre el EPP: como fundamento de una ley, del desarrollo de una política pública a favor o en contra de la idea de una sociedad postsecular, etcétera.

4.3. Bases epistemológicas y ontológicas del escenario público postsecular. ¿Tiene elementos “naturales” el escenario público?

Para Habermas, es necesario que los grupos religiosos participen en el proceso de discusión político y cultural. El objetivo es que influyan en la *agenda* pública, que se considere su pensamiento acerca de los temas públicos para que no sea sólo la ciencia la que los defina o los grupos seculares con un sentido común que se sustenta en ella.

Las condición necesaria para que aparezca una sociedad con una política *postsecular* es la presencia y funcionamiento de un escenario público de ciertas características. El escenario público es una condición previa para pensar cualquier forma de política. Es lo que permite procesar las decisiones comunes —relevantes individual, pero también colectivamente— por medio del meta-consenso acerca de la renuncia al uso de la violencia. Es el mecanismo de generación de propuestas, de su exposición, de análisis, de coordinación, de discusión y de decisión sobre acciones e ideas que las fundamentan que son relevantes para ciertos actores sociales que no participan directamente en ellas (Dewey 1991: 12 y ss). Pero, una de las diferencias sustanciales acerca de cómo debería funcionar el escenario público, es la que existe entre quienes no creen en la existencia de ninguna base común y universal no creada por el ser humano y quienes, al contrario, piensan que existen elementos que son naturales y están dados al hombre. Esta discusión es la de Sócrates y Platón con los sofistas, pero también es la que se dará como base para la formación de una política postsecular en una sociedad postsecular.

La intuición aquí esbozada del cambio muy sutil de Habermas, tal vez pueda ser confirmado si se analiza el debate que en los años ochenta tuvo lugar entre el racionalismo secular y kantiano de Habermas y el realismo metafísico de Robert Speamann. Habermas consideraba que la filosofía debería ser pensamiento postmetafísico, ya que los postulados de Platón, Aristóteles y Santo Tomás de Aquino no han encontrado el modo adecuado de afincarse en la política moderna. Por otro lado, Speamann decía que Habermas tenía una visión utópica sobre el poder (tal vez de orientación neomarxista), sustentada sobre una concepción trascendental de corte kantiano (Speamann, 1980: 192 y ss.). Para Speamann, en cambio, la *res publica christiana* se sustenta en una ética sustancial y en un derecho natural, es decir, en ciertos valores objetivos y en cierta concepción universal de la razón y de lo razonable. Pero el *derecho natural*, dice Speamann, “no puede concebirse hoy ya como un catálogo de normas, como una especie de metaconstitución. Es más bien una mentalidad; una mentalidad que debe examinar primero críticamente todas las legitimaciones jurídicas de la acción. Le sirve de base la premisa fundamental de que la libertad total, contraria a la naturaleza, es ilusoria y meramente natural en sí misma. No podemos admitir razonablemente la posibilidad de huir de la naturaleza. Únicamente podemos elegir tenerla presente en el recuerdo o relegarla al olvido.” (1980: 340). Para Speamann, entonces, no es posible pensar en la forma de producir decisiones legítimas en el proceso democrático si se olvida o se niega (o ambas cosas) el hecho de que existe algo común a los seres humanos que es “natural”, es decir, objetivo y universal.

Sería lógico pensar que el uso de este argumento significa que Speamann percibe a Habermas en la vereda de en frente en relación con una definición natural del ser humano. Sin embargo, a fines de los años noventa, Habermas dio algunos pasos en la dirección de Speamann, lo que no quiere decir que se haya ubicado en el realismo metafísico ni mucho menos. En primer lugar, dentro de un trabajo que vuelve sobre su idea de acción comunicativa, Habermas se plantea la necesidad de aceptar un “naturalismo débil” (en contraposición con cierto naturalismo más contundente de

Lorenz, de Dewey y Mead, de Gehlen y Plessner, de Piaget) que permita salirse del planteo epistemológico y derive en uno de corte ontológico. Lo expone de esta manera: “*El supuesto ontológico de una primacía genética de la naturaleza nos compromete también con el supuesto epistemológico de corte realista de un mundo objetivo independiente de la mente. Pero en el paradigma lingüístico ya no puede mantenerse aquel realismo de corte clásico que se apoya en el modelo representacionista del conocimiento y de la correspondencia entre oraciones y hechos. Por otra parte, la concepción realista hace necesario, incluso después del giro lingüístico, un concepto de referencia que explique cómo es posible que podamos referirnos, con distintas descripciones teóricas, al mismo objeto (o a objetos del mismo tipo).*” (Habermas, 1999: 19). Es posible, en este fragmento, observar algunas ideas diferentes en relación con la posición kantiana más ortodoxa como la presenta en el debate de los años ochenta. En primer lugar, hay un reconocimiento de que la aceptación ontológica de algo definido como “naturaleza” lleva, lógicamente, a aceptar una premisa de tipo epistemológica de “corte realista”: es decir, la aceptación de que existen objetos o estados de cosas independientes de la conciencia cognoscente. En segundo lugar, manteniéndose dentro de los límites del pensamiento postmetafísico (Habermas, 1990b: 54), considera que el realismo epistemológico no se contrapone (o no debería hacerlo) con el giro lingüístico dado por la filosofía, del cual no se puede volver atrás, según el propio Habermas. Por el contrario, parecería estar dispuesto a hacer un análisis lingüístico y discursivo de la referencia que representa el mundo objetivo, común a los hablantes.

Por otro lado, un segundo indicador que revela esta elección por un *realismo lingüístico*² (que Habermas denomina “realismo conceptual”) es la crítica de éste a K. O. Apel acerca de su continuidad dentro de una concepción trascendental de tipo kantiana un tanto rígida. Dice Habermas acerca del debate con Apel sobre la funda-

² Gabriel Zanotti, desde una ubicación filosófica muy distante a la de Habermas, se acerca al mismo punto de referencia por medio de lo que él ha denominado “realismo hermenéutico”. Cfr. ZANOTTI, 2001 y 2002.

mentación de la acción comunicativa: “*Considero que el motivo profundo de las diferencias que K. O. Apel saca a la palestra (...) se encuentra en mi opción por un naturalismo ‘débil’*”. (Habermas, 1999: 15, nota 12). ¿Qué significa este *naturalismo débil*? Significa un cambio en la perspectiva de Habermas al considerar la relación entre naturaleza y vida específicamente humana. Este naturalismo débil permite partir y reconstruir por medio del diálogo, ciertos presupuestos sobre el mundo objetivo que deberán compartir los sujetos que participan en el intercambio de argumentos y de juicios. Pero este mundo objetivo, al salirse de la ortodoxia kantiana, deja de ser una categoría *a priori* e incommovible; ni siquiera es una categoría lingüística que no es consciente del todo para el hablante; la discusión con Apel está centrada en la idea de llegar a la *detrascendentalización* del conocimiento. Un paso dado antes por la etología de Konrad Lorenz (1993: 40 y ss.; 1984: 89 y ss.) y por la llamada *gnoseología evolutiva* (Wuketis, 1989: 11 y ss.). Aunque Habermas se encuentre muy lejos de estas perspectivas evolucionistas, comparte algo importante con ellas: los procesos de aprendizaje en múltiples niveles de complejidad (individuos, grupos sociales, especie) de los seres humanos permiten que las condiciones previas al conocimiento se adapten y se transformen al tomar contacto con realidades comunes y universales, también con situaciones particulares que no cierran la posibilidad de trascenderlas para aprender acerca de lo general y de lo universal. En definitiva, hay ciertas reglas generales que afectan los procesos de conocimiento y de aprendizaje (tal como lo estudio Piaget, por ejemplo), al mismo tiempo que ciertos referentes (como el de mundo objetivo) que son comunes a todos los observadores —aunque éstos mantengan particularidades y puntos propios de observación y enjuiciamiento—y que permiten aceptar que hay juicios o enunciados verdaderos para todos los participantes.

Tercero, Habermas desarrolla una condiciones de presuposición de la acción comunicativa en clave realista, dentro de un realismo que hace una crítica positiva de la posición kantiana, pero considerándola desde la visión de la evolución social y del giro lingüístico. Esto siempre estuvo acentuado por Habermas (1989c: 233 y ss.) pero cobra más importancia en la actual discusión porque continúa la idea

del universalidad de perspectivas, que sólo es factible si se considera, a priori, que sea posible tener o llegar a una verdad compartida entre todos. Y desde este realismo conceptual con el que se identifica Habermas, expresa con una contundencia desacostumbrada que su teoría consensual de la verdad no significa subordinar la verdad al consenso, sino al contrario, hacer que el consenso quede regulado y definido por la verdad. Dice Habermas al respecto: “(...) *un enunciado encuentra el asentimiento de todos los sujetos racionales porque es verdadero; no es verdadero porque pueda constituir el contenido de un consenso idealmente alcanzado*” (Habermas, 2003: 46). Esta idea está en Peirce y en Dewey, pero ha sido desarrollada ampliamente por Habermas y Apel. El consenso no es el acuerdo de la mayoría sino el acuerdo o el entendimiento que se consigue cuando los participantes entienden racionalmente que hay un argumento o un juicio con una carga de verdad superior al juicio o argumento expuesto y, un momento antes, defendido por ellos mismos. El proceso de discusión es un método para crear un acuerdo o crear una mayoría por medio de la percepción o comprensión de la verdad, ya que sólo a través de argumentos es posible convencer y convencerse de la verdad de enunciados problemáticos, dice Habermas (2003: 47). No es posible llegar a ningún entendimiento sin orientarse a la verdad de los argumentos.

En resumen, la postura de Habermas gira hacia el realismo renovado de corte pragmático, sustentado en el “realismo conceptual” de Hilary Putnam, desde una concepción kantiana moderada en la que pierde vigencia las categorías *trascendentales* para convertirse en *detrascendentales*. Según Habermas: “*La teoría de la referencia de Putnam explica cómo podemos mejorar la definición conceptual de un objeto manteniendo constante la referencia. En este proceso nuestro “saber de lenguaje” —que es lo que nos permite ver el mundo de una determinada forma— cambia con independencia del “saber del mundo” ampliado. Esto sólo es posible si podemos referirnos al mismo objeto bajo descripciones teóricas distintas*” (Habermas, 1999: 46). Esta renovación, sin embargo, alcanza para que se plantee la posibilidad de una sociedad postsecular en la que la acción comunicativa en el escenario público comience con el presupuesto de un mundo objetivo en común.

Desde el punto de vista de Ratzinger, el escenario público cumple un valor insoslayable para el desarrollo de una sociedad libre. Según Ratzinger, la misión pública de las iglesias cristianas es defender las convicciones morales esenciales, mientras se mantienen separadas del Estado para que éste no pretenda imponer una fe secular, que lleva al nihilismo y al relativismo (Ratzinger, 1995: 39). Igual que en Platón, el proceso de conocimiento de la verdad se vincula directamente con el proceso de organización política. La discusión entre la posición relativista y la posición metafísica tiene un lugar central en Platón. Para él, la política no puede continuar en lo aparente e irrelevante, en el relativismo sofístico; el poder debería llegar al “bien” por medio del conocimiento de la “verdad” y no de lo aparente (Ratzinger, 1995: 95 y ss.).

5. Conclusiones

Las nuevas condiciones políticas del mundo actual, evidenciadas con el acto terrorista del 11-S, universalizan el debate acerca de las funciones de las religiones en la política de las sociedades de la modernidad tardía. Aunque la inclusión de los grupos de creyentes es mayor en los países de América Latina que en los de Europa, sin embargo, la contundencia fáctica de los sucesos del terrorismo globalizado vuelve necesario que no se pierda de vista, también en aquellos países menos secularizados, la función y la forma de participación política de los grupos creyentes en la formación de leyes y de políticas públicas. Por otro lado, la sociedad postsecular puede ser posible sólo si los contenidos éticos generados en las religiones universalistas permiten enmarcar y colaborar con la interpretación de hechos, acontecimientos y actos científicos, técnicos y estratégicos. Esto no significa que estos contenidos tendrán siempre la verdad, sino que no pueden ser descartados para pensar la vida en común de los seres humanos. Desde este punto de vista, el diseño de un EP “cultural” es estratégico para la producción y circulación de representaciones simbólicas. Esta es la base del EP “político”, es decir, el escenario en el que se dirimen los juegos de poder más peligrosos para la vida común de la

sociedad. Finalmente, la idea de una sociedad postsecular tiene relevancia, entre otras cosas, teniendo en cuenta quién la propone: el exponente más representativo del Proyecto de la Modernidad en la era de la postmodernidad. Por eso, es necesario entender que en un esfuerzo de apertura, Habermas propone tener en cuenta las bases ético-morales que han sido encontradas y se han acumulado a lo largo de la historia de la humanidad como parte de un patrimonio cognitivo insustituible. §

6. Bibliografía

- DEWEY, John (1991). *The public and its problems*. Ohio, Swallow Press, Ohio University Press (primera edición, 1927).
- DURKHEIM, Emile (1985) *La división del trabajo social*. Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini.
- GIDDENS, Anthony (1997). *Sociología*. Madrid, Alianza Editorial.
- HABERMAS, Jürgen (1998). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid, Editorial Trotta.
- . (1999). *Inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona, Editorial Paidós.
- . (2002). *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona, Editorial Paidós.
- . (2005). “Diálogo entre la razón y la fe”, en *La Nación*, Buenos Aires, 14 de mayo de 2005, pp. 2-3.
- . (1986a). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. México, Gustavo Gili.
- . (1990a). *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid, Tecnos.
- . (1990b). *Pensamiento postmetafísico*. México, Taurus.
- . (1989a) *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social (tomo I)*. Madrid, Taurus.
- . (1989b) *Teoría de la acción comunicativa. Crítica a la razón funcionalista (tomo II)*. Madrid, Taurus.
- . (1989d). *Conocimiento e interés*. Madrid, Taurus.
- . (1989c) *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid, Cátedra.

- HABERMAS, Jürgen (1988c). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- . (2003) *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*. Barcelona, Editorial Paidós.
- KING, Mike (2001). “Toward a Postsecular Society”, in *Centre for Post-secular Studies at London Metropolitan University*, (on line), (Consulta: 16/8/2005), http://www.datadivawan.de/SciMedNet/library/articlesN81/N83King_postsec.htm.
- LEVINAS, Emmanuel (2005). *Difícil libertad*. Buenos Aires, Ediciones Lilmod.
- LORENZ, Konrad (1984). “La teoría kantiana de lo apriorístico bajo el punto de vista de la biología actual”, en K. Lorenz y F. M. Wuketis, *La evolución del pensamiento*, Barcelona, Editorial Argos Vergara, pp. 89-116.
- . (1993). *La ciencia natural del hombre. “El manuscrito de Rusia”*. *Introducción al estudio comparado del comportamiento*. Barcelona, Tusquets Editores.
- RATZINGER, Joseph (1982). *Introducción al cristianismo*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- . (1995). *Verdad, valores y poder. Piedras de toque para la sociedad pluralista*. Madrid, Editorial Rialp.
- . (1999) *La crisis del derecho*. Palabras de agradecimiento pronunciadas por el 10 de Noviembre de 1999 con ocasión de serle conferido el grado de doctor *honoris causa* en derecho por la Facultad de Derecho de la universidad italiana LUMSA, (Consulta: 16/8/2005), <http://www.avizora.htm>
- . (2002). *Libertá e religione nell identità dell Europa*, (Consulta: 12/05/2005), <http://www.liberalfondazione.it/ratzi1.thm>
- . (2005). “Diálogo entre razón y fe”, en *La Nación*, Buenos Aires, 14 de mayo de 2005, pp. 4-5.
- SPEAMANN, Robert (1980). *Críticas de las utopías políticas*. Pamplona, EUNSA.
- WUKETIS, Franz M. (1984). “Gnoseología evolutiva: el nuevo desafío”, en K. LORENZ y F. M. WUKETIS, *La evolución del pensamiento*, Barcelona, Editorial Argos Vergara, pp. 11-27.
- ZANOTTI, Gabriel (2001). “Hacia un realismo hermenéutico sobre la base de Santo Tomás de Aquino y Husserl. (Primera parte)”, en *Sapientia*, Vol. LVI, pp. 81-108.
- . (2002) “Hacia un realismo hermenéutico sobre la base de Santo Tomás de Aquino y Husserl. Los horizontes. (Segunda parte)”, en *Sapientia*, LVII, pp. 145-167.