

Crear y saber: puentes entre ciencia y religión en Jürgen Habermas

Leandro Sequeiros. Presidente de ASINJA (Asociación Interdisciplinar José de Acosta)

Desde nuestra revista animamos a los lectores a fomentar el diálogo entre ciencia y religión. Esto implica que estamos dispuestos a “tender puentes” entre dos racionalidades, dos concepciones del mundo, dos macroparadigmas, dos sistemas de pensamiento que – para mucha gente en un mundo tecnocientífico – les parece imposible y anticuado.

Para incentivar nuestra reflexión les invitamos a la lectura de este artículo: “Fe y razón: de Habermas a Hegel”, del doctor Miguel Giusti (profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Se puede bajar de: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/28183/43893>)

Un giro en la postura intelectual de Habermas

El profesor Jürgen Habermas (Düsseldorf, 1929), miembro de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, siempre defendió el estrecho vínculo entre una filosofía de la razón, muy ambiciosa en términos normativos, y una teoría empírica de la sociedad. Esta es una característica del pensamiento de Marx que Habermas hace suya y lo distingue de otros contemporáneos, en particular del sociólogo [Niklas Luhmann](#) y del filósofo [John Rawls](#), con quienes, no obstante, comparte preocupaciones comunes. En este sentido, siempre fue muy crítico con la religión a la que consideraba un obstáculo para la construcción de la sociedad moderna. Pero un acontecimiento de este siglo XXI le ha hecho modificar su postura.

Pocas semanas después del atentado del 11 de septiembre del 2001 contra las Torres Gemelas de Nueva York, el filósofo alemán Jürgen Habermas recibió el Premio de la Paz de los Libreros Alemanes en la ciudad de Frankfurt del Main. Por razones obvias, el discurso que debía pronunciar en aquella ocasión era esperado con mucha expectativa, pues se presumía que estaba obligado a tomar posición y

a ofrecer alguna interpretación de aquel simbólico y decisivo acontecimiento.



Crear y saber: el discurso sorpresivo de Habermas en 2001

El 14 de octubre de 2001 puede considerarse una fecha importante en la evolución del pensamiento de Habermas. La Asociación de Libreros Alemanes concedió a Habermas el Premio por la Paz que fue entregado solemnemente en Frankfurt del Main. El texto se publicó en castellano un año después [[Habermas, J. "Crear y saber". *El futuro de la naturaleza humana*. Barcelona: Editorial Paidós, 2002. 129-146\]](#)]

Habermas comenzó su discurso aludiendo irónicamente a la curiosidad que había por escucharlo y sostuvo que se sentía como en un duelo entre intelectuales que competían por ver quién hacía de John Wayne, es decir, quién desenfundaba el arma con más rapidez (*cf.* 2002 129-146).

Pero su intervención, la forma en que "desenfundó el arma", lejos de satisfacer a la audiencia, especialmente a la prensa, sembró el desconcierto y hasta decepción. A partir de un gesto filosófico de honda tradición hermenéutica,

Habermas interpretó el reciente atentado (11 de septiembre 2002) a las Torres Gemelas de Nueva York como síntoma de una tensión irresuelta entre la cosmovisión científica y la cosmovisión religiosa, tensión que hoy se pone de manifiesto en el conflicto entre culturas y confesiones religiosas, pero que ha sido también, desde hace siglos, materia de una prolongada controversia en el seno de la propia cultura occidental. Y dio por eso a su discurso, y al texto que luego publicara, el título de *Glauben und Wissen*, lo que en castellano debiéramos traducir por "Fe y razón", aunque su traducción literal, "*Crear y saber*", no deja de tener relevancia.

Aunque en su discurso Habermas no hizo mayores referencias explícitas a la tradición filosófica, era evidente, para quien tuviera oídos hermenéuticos, que estaba trayendo a la memoria un viejo ensayo de Hegel, titulado de igual manera, - *Glauben und Wissen*, - en el que se plantea precisamente la tensión mencionada entre la razón y la religión en el marco de un juicio global sobre los alcances y los peligros de la Ilustración.

El análisis de Hegel es original y muestra una interesante distancia en relación con el triunfalismo de la racionalidad moderna emergente en sus vinculaciones con la mentalidad religiosa. Es a esa reflexión a la que se remite Habermas en su discurso, sin ocultarnos, por lo demás, que él había pensado inicialmente en desarrollar otro tema para aquella ocasión: el de las disputas de principio en torno a las investigaciones genéticas que están actualmente en curso. Lo interesante del caso es que estas últimas disputas, que enfrentan también en cierto modo a racionalistas y a creyentes, no se hallan desvinculadas de la controversia secular mencionada anteriormente; por el contrario, ellas dan cuenta de la permanencia, la complejidad y las aporías aún latentes en el corazón mismo de la modernidad ilustrada.

Fe, razón y secularización en Habermas

Habermas comienza destacando un rasgo del atentado que contribuyó sin duda a hacerlo más espectacular: la desconcertante "extemporaneidad" entre sus motivaciones y sus medios, es decir, entre la justificación tradicionalista y religiosa que animó a sus autores y el empleo de los más sofisticados recursos tecnológicos para llevarla a cabo.

A través de dicho rasgo se pone simbólicamente de manifiesto una contradicción entre tradición religiosa y racionalidad científica, entre cultura y sociedad, que penetra todos los ámbitos de la vida social en el contexto internacional y que se ha visto potenciada por el proceso de globalización.

La irrupción de la modernidad ha tenido un efecto devastador en todas las tradiciones culturales, también en la occidental, y no siempre ha logrado transformar su fuerza en un movimiento fructífero de regeneración de la vida cultural. Un claro síntoma de no haberlo logrado es precisamente la aparición del fundamentalismo, el cual se muestra como una reacción regresiva y desesperada ante el avance violento de la modernización y del imperialismo cultural.

En el propio terrorismo –escribe Habermas– se expresa una colisión fatal y callada entre mundos que, más allá de la muda violencia terrorista, deberían desarrollar un lenguaje común que reemplace a los misiles.

Ante una globalización que se impone en los mercados sin respetar fronteras, muchos de nosotros esperábamos el retorno de la política, no en la forma que propugnaba Hobbes de un Estado de seguridad con policía, servicio secreto y ejército, sino como un poder civilizador de alcance mundial.

De momento, sin embargo, no nos queda mucho más que la pálida esperanza en una razón última y un poco de introspección (*Selbstbesinnung*), pues las huellas de la incapacidad de hablar también siembran desunión en nuestra propia casa. (2002 131)

Como puede apreciarse, un planteamiento de estas características nos pone de lleno en el núcleo de la controversia a la que hemos venido aludiendo desde el comienzo, y, lo que es muy importante, nos permite (o le permite a Habermas) desplazar la mirada del conflicto internacional al conflicto interno que caracteriza a la propia tradición occidental, pues en su seno se ha vivido durante siglos, y se sigue viviendo, aquella tensión entre razón y fe que ahora aparece en la superficie de la política mundial.

El ejercicio de *introspección* no es tan solo un rasgo de cautela que nos previene de hacer juicios apresurados sobre la evolución de otras culturas, sino que es también un modo de advertir que en la ignorancia sobre las raíces de nuestra historia, en la inconsciencia de los presupuestos

en que se apoya la civilización, pueden hallarse acaso las causas de la presunción cultural que en muchas partes del mundo es percibida como imperialismo. Se trata, pues, de reinterpretar el proceso de secularización ocurrido en la cultura occidental y de buscar allí las fuentes y las aporías de sus formas más actuales de manifestación.

Ambivalencia de la secularización

El propio concepto de secularización, nos recuerda Habermas, lleva en sí las huellas de un conflicto de interpretaciones y de valoraciones sobre el proceso que suscitó en el desarrollo de la cultura. Inicialmente empleado en sentido jurídico, el término "secularización" se refería al traspaso forzado de los bienes eclesiásticos al poder secular del Estado, y fue solo por extensión que se aplicó luego al proceso de modernización en su conjunto.

En virtud de la perspectiva en que se lo entienda, el concepto encierra, pues, un doble sentido contradictorio: o bien designa el sometimiento legítimo de la autoridad eclesiástica al poder civil (en términos más amplios, la sustitución de los dogmas religiosos por verdades racionales), o bien se refiere a un acto de apropiación indebida (también en términos más amplios, a la deslegitimación de las formas de vida tradicionales).

Ambas lecturas –comenta Habermas– incurrir en el mismo error. Contemplan la secularización como una especie de juego de suma cero entre dos contrincantes: por un lado, las fuerzas productivas de la ciencia y la técnica desencadenadas por el capitalismo y, por el otro, los poderes conservadores de la religión y la Iglesia [...] Una imagen así no se condice con la de una sociedad postsecular. (2002 132)

¿Emerge la sociedad postsecular?

En esta lectura del proceso de secularización hay, como vemos, una toma de distancia con respecto al autoritarismo latente de la razón ilustrada, que es capaz de imponerse implacablemente, en la práctica y en la teoría, sobre sus propias tradiciones y sobre las culturas ajenas.

Allí encuentra seguramente sus raíces el llamado "eurocentrismo", tanto el criticado por sus adversarios como el practicado por sus creyentes, que pretende hacer pasar con frecuencia su propia cosmovisión cultural por la esencia o la naturaleza humanas a secas.

Según esta interpretación puede asimismo sostenerse que el mayor peligro que correría Occidente en la situación actual, esto es, la reacción más contraproducente que podría adoptar, sería repetir el acto de fuerza que le es históricamente constitutivo y encubrirlo, además, con un revestimiento ideológico universalista, cuando no, y aún peor, de un lenguaje religioso apocalíptico. Se vuelve a reproducir así la vieja oposición entre razón y fe sin que se den muestras de haber extraído lecciones de la propia historia.

Pero, como ha sido insinuado, en dicha lectura hay además una vía de solución para la disputa. No obstante, quien esperara de Habermas en este punto una invocación a la comunidad discursiva ideal que, firme y luminosa como un faro, indicara el rumbo vinculante a seguir, se vería seguramente defraudado.

La conversación de la humanidad

En los últimos años, también en el discurso que comentamos, Habermas parece acercarse a las posiciones del pragmatismo, para el cual la defensa de una civilización democrática es, en primer lugar, un asunto enraizado en la propia cultura, y, en segundo lugar, una oferta de diálogo en la *conversación de la humanidad*.

Aprendemos así de Habermas, por ejemplo, que entre la ciencia y la religión hay una "tercera vía" (*eine dritte Partei*, dice el texto, lo que literalmente significa "un tercer partido"; más acertada me parece, sin embargo, la traducción que propongo), a la que le corresponde ejercer la mediación entre las dos anteriores en una sociedad *postsecularizada*, vale decir, en una sociedad que va dejando atrás la contraposición improductiva implícita en el proceso de secularización.

Esa vía sería la de "un *common sense* democráticamente ilustrado" (Habermas 2002 132), en el cual se recogen y se procesan, en el modo que ya conocemos de la evolución del mundo vital habermasiano, los imperativos de la racionalidad y los requerimientos de generación de consensos. De manera explícita nos dice que el *common sense* opera por medio de la "traducción": anclado en el mundo de la vida de los ciudadanos, e igualmente influenciado por los avances del conocimiento científico, *traduce* los contenidos religiosos al lenguaje del intercambio libre de pareceres, en el que todos tienen una palabra que decir (*id.* 144).

Según lo anterior, no se debe optar por la fe o la razón, en sus posiciones extremas, sino por una tercera vía; una que no desautorice por principio ni distorsione la identidad religiosa o cultural, y que haga innecesaria, por tanto, la reacción defensiva del fundamentalismo. Se debe emprender, pues, una traducción de la experiencia religiosa a los códigos de consenso de una sociedad democrática ilustrada y a la generación de acuerdos en su interior. Volveré sobre este punto al final. Lo que sorprende es la cercanía que este análisis guarda con la interpretación hegeliana del fenómeno de la secularización, a la que Habermas alude solo de manera implícita.

En un libro más reciente, [*Naturalismus und Religion, Habermas*](#) [En castellano, [*Entre naturalismo y religión*](#), 2006] retoma la idea central de su discurso *Glauben und Wissen* como telón de fondo de la discusión sobre el problema de la religión, y va aún más lejos en sus concesiones a la interpretación hegeliana, en particular en dos puntos: a) afirma estar de

acuerdo con Hegel en que debe entenderse la religión como filosofía o como desarrollo de la razón, y b) que la filosofía (la ética) debe hacer suya la fuerza motivacional de la religión (en la medida en que el Estado liberal no la posee).

Conclusiones para buscadores de entendimiento

La tesis central de Habermas es, recordemos, que el atentado contra las Torres Gemelas ha puesto de manifiesto una confrontación radical entre la cultura racionalista occidental y la cosmovisión religiosa musulmana, confrontación que reproduce y evoca el enfrentamiento entre la razón y la fe que se produjo en el seno de la propia cultura occidental en los inicios de la modernidad.

La apelación a una "introspección" (*Selbstbesinnung*) tiene, en ese contexto, el propósito de recordar el infructuoso acto de fuerza con el que se impuso el proceso de secularización y que parece ahora actualizarse en la actitud prepotente de la cultura occidental respecto de las otras tradiciones culturales.

Para que la introspección sea exitosa, convendrá que se abandone el entrapamiento al que conduce el paradigma de la secularización, y que se opte, más bien, por una tercera vía que no oponga entre sí sino que reconcilie, en una sociedad postsecularizada, la mentalidad científica y la cosmovisión religiosa, la razón y la fe.

Pero ello solo podrá ocurrir en el seno de una tradición democrática que no conoce más que reglas humanas, no divinas, de generación de consensos, por lo que, en este diálogo abierto y plural de la humanidad, las voces religiosas deberán esforzarse por traducir sus convicciones morales al lenguaje de la racionalidad universalmente comprensible. En fin, según lo que hemos visto, tiene razón Habermas en evocar la obra de Hegel, porque en ella encontramos el precedente de una posición matizada, como fue la que defendió en su enjuiciamiento de la Ilustración.

No habremos dejado de percibir un cierto tono de desencanto o resignación en la posición de Habermas. Ello se debe, sin duda, en primer lugar, a la evolución de la situación política mundial, agudizada sobre todo en el momento en que se produjo el atentado, pues entonces era George W. Bush quien dirigía una cruzada fundamentalista internacional contra el terrorismo, a lo que se añadía entonces –o ahora, en otros términos– el descontrol extremo del proceso de la globalización económica.

"Muchos esperábamos –recordemos esta cita de Habermas– el retorno de la política, no en la forma de Hobbes de un Estado de seguridad con policía, servicio secreto y ejército, sino como un poder civilizador de alcance mundial" (2012 131).

Lo esperábamos, pero se produjo lo contrario. Hay, sin embargo, también una segunda explicación del desencanto, y es que Habermas, como

otros filósofos políticos contemporáneos, apostaron mucho tiempo por una posición neokantiana principista, por una teoría crítica deontológica de carácter utópico, que parecía poder defenderse con pretensiones universales, y hoy más bien comprueban que esa posición es ilusoria, o que está desligada de los procesos sociales o de las preocupaciones cotidianas de los habitantes del planeta.

Con cierta resignación se pasa a reconocer que la filosofía de Hegel parece haber estado mejor pertrechada para captar la racionalidad immanente a las prácticas sociales y culturales, así como la marcha lenta del proceso de racionalización en la historia, esa "pálida esperanza en una razón última". Lo que apreciamos es, en líneas generales, un giro pragmático en la filosofía política, animado por la conciencia creciente y tardía de la complejidad del problema de la racionalidad social.

Había ocurrido ya antes con John Rawls, quien en sus últimos libros – *Liberalismo político* o *El derecho de gentes*– abandona la posición universalista clásica, para proponer una más modesta *utopía realista* que aspire a obtener un consenso entrecruzado de las cosmovisiones culturales o religiosas.

Bibliografía

- Habermas, J. *Naturalismus und Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2005. En castellano: [Entre naturalismo y religión](#), 2006
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Hegel, G. W. F. *Glauben und Wissen. Werke in zwanzig Bänden*, t. II, E. Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970. 287-433.
- Hegel, G. W. F. *Creer y saber*. Bogotá: Editorial Norma, 1992.
- Honneth, A. *Das Recht der Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2011.