

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v64n157.40353>

LA TRANSFORMACIÓN POSTSECULAR DE LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN Y RACIONALIDAD



THE POST-SECULAR TRANSFORMATION OF THE RELATION BETWEEN RELIGION AND RATIONALITY

CARLOS MIGUEL GÓMEZ RINCÓN*
Universidad del Rosario - Bogotá - Colombia

.....
Artículo recibido: 10 de abril de 2014; aceptado: 11 de junio de 2014.

* carlos.gomezr@urosario.edu.co

Cómo citar este artículo:

MLA: Gómez Rincón, C. M. "La transformación postsecular de la relación entre religión y racionalidad." *Ideas y Valores* 64.157 (2015): 71-90.

APA: Gómez Rincón, C. M. (2015). La transformación postsecular de la relación entre religión y racionalidad. *Ideas y Valores*, 64 (157), 71-90.

CHICAGO: Carlos Miguel Gómez Rincón. "La transformación postsecular de la relación entre religión y racionalidad." *Ideas y Valores* 64, n.º 157 (2015): 71-90.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se examina la idea de un vínculo directo entre modernización y pérdida de plausibilidad de la creencia religiosa, se explora la imagen contemporánea de la relación entre religión y racionalidad, y se muestra cómo no puede afirmarse que el avance de la ciencia conduzca a la secularización. Ante la pregunta, si la postsecularización conlleva una mutua exclusión de religión y racionalidad, se examinan las propuestas de J. Habermas y N. Wolterstorff, buscando criterios normativos para el diálogo entre racionalidades religiosas y no religiosas.

Palabras clave: J. Habermas, N. Wolterstorff, racionalidad, religión.

ABSTRACT

The article examines the idea of a direct link between modernization and the loss of plausibility of religious belief, explores the contemporary image of the relation between religion and rationality, and shows why it is not possible to say that the advance of science leads to secularization. In view of the question regarding whether postsecularization entails the mutual exclusion of religion and rationality, it examines the proposals of J. Habermas and N. Wolterstorff, in a search for normative criteria for the dialogue between religious and non-religious rationalities.

Keywords: J. Habermas, N. Wolterstorff, rationality, religion.

Introducción

El uso reciente del adjetivo “postsecular” para referirse a las sociedades occidentales contemporáneas, por parte de teóricos que, como Habermas, hace un par de décadas consideraban que existía un vínculo inexorable entre modernización y secularización, ha tomado por sorpresa a los estudiosos que en los últimos años se han encargado de comprender las relaciones entre religión y modernidad. Este adjetivo no solo pretende hacer justicia al hecho de que las religiones persisten en las sociedades modernas como fuerzas fundamentales para la formación de opiniones, valoraciones y proyectos políticos, así como también para la constitución de identidades personales y grupales. Además de esa constatación de la persistencia de la religión en la sociedad secularizada, el adjetivo postsecular indica un cambio en la concepción misma del vínculo entre religión y modernidad, y, en particular, de la relación entre religión y racionalidad. En este artículo se explora este cambio en la filosofía actual, tratando de descubrir, en las diferentes maneras como se plantea, algunas características centrales de la figura que esta relación está adquiriendo.

En la primera parte trataré de mostrar cómo la imagen ilustrada de la relación entre religión y racionalidad, que las concibe como esferas mutuamente excluyentes, se ha vuelto insostenible. En la segunda, presentaré dos formas en que esta relación se reconstituye en el pensamiento actual. Por un lado, consideraremos el modelo del aprendizaje colaborativo entre ciudadanos creyentes y no creyentes propuesto recientemente por Jürgen Habermas. Por otro, consideraremos la teoría de la justificación elaborada por Nicholas Wolterstorff, en la cual las creencias religiosas funcionan como criterios normativos. Terminaré con una reflexión breve sobre los elementos comunes de estos dos modelos, y con unas indicaciones sobre el modo como podrían desarrollarse principios normativos para el diálogo entre racionalidades religiosas y seculares que no privilegie a ninguna de las dos.

La crisis de la imagen ilustrada de la relación entre razón y religión

De acuerdo con una imagen ampliamente extendida del vínculo entre religión y modernidad, esto es, aquella representación que hace parte de las líneas constitutivas del imaginario moderno y que determina el clima intelectual de nuestro tiempo, el avance de la modernidad *debería* conducir (en el doble sentido normativo y predictivo) a la *superación* de la religión. Las diversas teorías de la secularización ofrecen diferentes versiones de lo que esta superación significa. En cuanto que proceso social, hay más o menos un consenso entre los sociólogos de la religión a la hora de señalar que el centro de la secularización implica una serie de procesos de *diferenciación* social.

Con ciertos matices en cada teoría, la diferenciación involucra los siguientes cinco elementos (cf. Tschannen 395-415): a) el quiebre de la hegemonía cosmovisional que antes detentaba una única tradición. Las sociedades modernas se caracterizan por el *pluralismo* de visiones de mundo religiosas y seculares, y de proyectos de vida que no pueden ser simplemente aglutinados ni controlados por una única doctrina comprensiva que pretenda ofrecer un punto de vista superior. Así, cuando la religión pierde el monopolio sobre la definición de la realidad, en palabras de Thomas Luckmann, las instituciones religiosas no pueden seguir “[t]ransmitiendo como cosa obvia un modelo obligatorio de religión, sino que se ven obligadas a entrar en competición con muchas otras fuentes de significado ‘último’ para llamar la atención de los individuos ‘autónomos’ que sean consumidores potenciales de su producto” (120). Este proceso de pluralización social es acompañado y reforzado por b) el surgimiento de esferas sociales autónomas, como la política, la ciencia, la educación, el mundo del arte, que funcionan respectivamente con su propia lógica, independiente de la tutela religiosa. Aquí la superación de la religión equivale a su pérdida de centralidad. La religión deja de ocupar el lugar de “donador universal de sentido” (cf. Mardones 32), y debe compartir el espacio social con diversas interpretaciones de la vida y la acción humana que compiten entre sí. Este proceso es a veces denominado *autonomización*, y trae como consecuencia c) la *privatización* de la creencia y la práctica religiosas, que ahora se convierten en un asunto personal y voluntario. Esto tiene dos consecuencias importantes. Primero, que cada individuo se siente en la posición de crear su propio universo de sentido religioso, tomando de aquí y allá los elementos subjetivamente llamativos para su propio bricolaje cosmovisional. Segundo, los argumentos y las interpretaciones de la vida y la acción humana orientados por las fuentes de las religiones tradicionales, son expulsados del espacio público y pierden relevancia en la construcción general del mundo social. En buena parte de las sociedades modernas, esto conduce d) al desplazamiento y, por decirlo de algún modo, al *camuflamiento* de lo religioso en lo secular, bajo las formas de, por ejemplo, la “religión civil”, el “espíritu del capitalismo” o de valores e instituciones laicas que tienen su origen en concepciones religiosas (*generalización*) (cf. Tschannen 408). Finalmente, como resultado de todo lo anterior, la secularización suele comprenderse como e) la *pérdida de plausibilidad de la creencia* y la disminución de la práctica religiosa.

Debido a este último elemento, la idea de la *superación* de la religión por la razón ha solido presentarse particularmente en los análisis sobre la modernización de las sociedades occidentales. Según la versión más corriente de esta idea, la pérdida de plausibilidad de la creencia

religiosa sería un producto del avance de la racionalidad y, en particular, de la ciencia a partir del siglo XVII. Esto presupone que religión y racionalidad no solo son incompatibles, sino que el desarrollo de la segunda inevitablemente genera el exterminio de la primera. Así, en los años sesenta, el antropólogo Anthony Dallas pronosticaba, utilizando una frase que resume bien cierta interpretación de la secularización que conserva aún hoy buena parte de su popularidad, que “la creencia en poderes sobrenaturales está condenada a desaparecer en todos los lugares del planeta, como resultado del creciente desarrollo y difusión del conocimiento científico” (cit. en Broke 106).

Semejante ecuación, que liga el desarrollo científico con la secularización (en el sentido restringido de la pérdida de la creencia religiosa), supone una definición problemática y, de hecho, se basa en una inadecuada comprensión tanto de la racionalidad como de la religión. Por un lado, identifica y reduce la racionalidad a una sola de sus formas, la de la ciencia moderna, y la religión a una sola de sus dimensiones, la de un conjunto de doctrinas (de suyo, carentes de una adecuada justificación racional) que pretenden describir el mundo. Pero ni la racionalidad se agota en el modelo particular de la racionalidad tecno-científica, ni la religión puede pensarse solo como un cuerpo de doctrina, desligado de una serie de prácticas, experiencias y formas de vida que le dan sentido. Por otro lado, esta ecuación presupone una problemática visión teleológica de la historia, cercana a aquella propuesta por Comte, según la cual la sociedad evoluciona desde un estadio teológico, en el que los fenómenos naturales, por falta de una mejor explicación, son atribuidos a la acción de dioses y espíritus, pasando por un estadio metafísico, en el que se logra un nivel mayor de abstracción y la naturaleza se comprende mediante un proceso deductivo que parte de conceptos abstractos, hasta alcanzar la fase final de desarrollo: el estadio científico o positivo, en el que la comprensión de la naturaleza se basa en métodos empíricos que conducen a la formulación de leyes. De este modo, la religión sería, para parafrasear la definición de Edward Tylor, la ciencia del hombre primitivo, es decir, un modo fundamentalmente equivocado de describir el mundo, que desaparece tan pronto como avanzan los métodos legítimos de conocimiento.

Pero, además de los problemas conceptuales envueltos en esta concepción, la ecuación secularista ha probado ser simplemente falsa. ¿Cómo comprender, por ejemplo, el resurgimiento religioso en los países del antiguo bloque soviético o en China luego de la reforma constitucional de 1978 que permitió la libertad religiosa, después de que en ellos la religión parecía haber sido erradicada mediante políticas estatales enfocadas a la eliminación de la “superstición” mediante la educación de los ciudadanos? ¿O qué decir del hecho de que en Estados Unidos, tras

150 años en los que la teoría de la evolución natural de Darwin ha sido utilizada para promover militantemente el naturalismo, el creacionismo siga encontrando nuevas y muy sofisticadas formas argumentativas para seguir dando la batalla? Adicionalmente, el fundamentalismo religioso en diversas tradiciones parece estar viviendo su momento de mayor expansión, aun en las sociedades consideradas más modernas. Todos estos desarrollos históricos hacen que sea necesario replantear la relación entre religión y modernidad.

Peter Berger, uno de los exponentes clásicos de la teoría de la secularización, ha titulado uno de sus trabajos recientes: *La desecularización del mundo* (cf. 1-18). Mediante un cuidadoso análisis sociológico, enfocado en diferentes regiones del planeta, este autor muestra que, con excepción de Europa occidental y la subcultura internacional académica, el mundo de hoy es tan religioso como siempre lo ha sido. La modernidad, o mejor, los diversos procesos de modernización, geopolíticamente diferenciados, tienen efectos tanto secularizadores como contrasecularizadores (revoluciones religiosas, surgimiento de subculturas religiosas, explosión del fundamentalismo en todas las religiones), de modo que la creencia y la práctica religiosa, si bien son transformadas, de ningún modo parecen en camino hacia su extinción.

¿Puede afirmarse que exista un vínculo directo entre el avance de la ciencia y la pérdida de plausibilidad de la creencia religiosa? Esta pregunta cuestiona uno de los presupuestos centrales de la imagen ilustrada de la relación entre racionalidad y religión, según la cual ambas son inherentemente incompatibles. Varios estudios recientes ofrecen una respuesta negativa. A partir de un escrutinio detallado de la historia de la relación entre ciencia y religión, John Brooke concluye que, en lugar de una relación directamente proporcional entre el avance de la ciencia y el decrecimiento de la religión, lo que se constata es que las teorías científicas han sido susceptibles de interpretaciones ateas tanto como teístas, dependiendo de los valores y preconcepciones de aquellos que han pretendido actuar como sus intérpretes (cf. 110). En efecto, incluso el establecimiento del naturalismo metodológico, como elemento fundamental de la cultura científica, “no implica la conclusión ontológica según la cual solo la naturaleza existe, ni ha prevenido que científicos distinguidos en el siglo veinte se mantengan firmes en su fe” (*id.* 109). De este modo, la antipatía por la religión organizada y la pérdida de la creencia parecen provenir de otra fuente. Brooke cita un estudio a gran escala que rastrea las razones de cerca de 350 no creyentes ingleses entre 1850 y 1960 (cf. cit. en *id.* 111). Los avances científicos aparecen raramente aquí como una causa para la increencia. Más bien, la pérdida de plausibilidad de la creencia tiene que ver con factores como: a) un cambio de orientación política del conservadurismo a visiones más radicales

que rechazan la religión como legitimadora de las estructuras sociales dominantes; b) una nueva manera de leer los textos sagrados, desde una sensibilidad moral transformada que descubre en ellos inconsistencias y que, sobre todo, se escandaliza ante la figura, caracterizada en el Antiguo Testamento, de una deidad antropomórfica y vengativa; c) los métodos de exégesis bíblica de orientación sociohistórica; d) la percepción de fallas morales entre los clérigos y religiosos, y e) el surgimiento de la conciencia de que los ateos pueden comportarse de un modo tan moralmente correcto como los creyentes.

También el sociólogo británico David Martin, otro de los teóricos clásicos de la secularización durante los años setenta, ha concluido en sus trabajos más recientes que no hay una relación directa entre el avance de la ciencia y la pérdida de influencia, personal o social, de la religión. Otro tipo de factores resultan más determinantes. Entre ellos, Martin menciona los efectos de ruptura que la movilidad geográfica y social tienen sobre el sentido de comunidad, tradicionalmente permeado por la religión; el aumento de la cultura del hedonismo, que inhibe la formación de compromisos duraderos con proyectos o instituciones religiosas o de otro tipo; el impacto de ideologías secularistas sobre la educación y los medios de comunicación; el desplazamiento de la solidaridad religiosa por la solidaridad nacional, de clase o de partido (cf. 5).

Si el avance de la ciencia no tiene de por sí mismo un impacto negativo sobre la creencia y la práctica religiosa, sino que más bien las teorías científicas pueden ser interpretadas y utilizadas tanto para apoyar como para atacar las creencias religiosas, de acuerdo con los presupuestos de los intérpretes, es en el horizonte de precomprensión moderno en donde se origina el supuesto conflicto entre religión y racionalidad. Este horizonte de precomprensión, como ha mostrado magistralmente Charles Taylor en su obra sobre la era secular, se ha constituido más a partir de un cambio en nuestra comprensión moral, que sobre la base de nuevos descubrimientos científicos. Para Taylor (cf. 3), la secularización, más que el proceso sociológico de diferenciación o el simple decrecimiento de la creencia religiosa, tiene que ver con un cambio en las condiciones y el contexto de precomprensión (esto es, el marco constituido por todo aquello que suponemos como dado), en el que tienen lugar la búsqueda moral y espiritual tanto de personas religiosas como no religiosas. No se trata tanto de un cambio en aquello que uno cree, es decir, en los contenidos de la creencia, sino en el modo como ahora es posible creer.

La principal característica de esta transformación en el modo de creer tiene que ver con el surgimiento de alternativas que hacen de la creencia algo opcional. No obstante, y al contrario de lo que ha solido pensarse, aquí no se trata de alternativas puramente teóricas. En efecto, esta transformación no es generada primordialmente por un interés hacia

la naturaleza en sí misma, motivado por el surgimiento de la ciencia moderna, que hubiera ofrecido una visión de mundo alternativa a aquella en que Dios ocupaba el centro. Por el contrario, semejante interés fue generalmente de la mano con una referencia al Creador hasta tal punto, que la autonomización de la naturaleza hizo posibles nuevas formas de devoción (cf. Taylor 92). En efecto, el interés moderno por la naturaleza en sí misma no es homogéneo; responde a diferentes valores y preconcepciones que hacen que se desarrolle en diversos sentidos. Más bien, las alternativas que ofrece la secularización surgen de una transformación gradual en la comprensión de aquello que significa la plenitud y el fin último de la vida humana. En particular, la secularización es motivada, según Taylor, por el desarrollo del *humanismo exclusivista* o *autosuficiente*, a partir de la tradición cristiana. Se trata de la concepción según la cual el fin último de la vida es el florecimiento humano, desligado de cualquier referencia a lo trascendente (cf. *id.*18). Lo que importa es la vida misma, su realización y plenitud, y no algo que está situado más allá de ella o que pueda implicar para su efectuación, como se cree en la concepción religiosa, la negación o el sacrificio de la vida. En la medida en que se convirtió en una opción ampliamente extendida y disponible por primera vez para la gran mayoría de personas, esta alternativa a la referencia a Dios “dio fin al reconocimiento ingenuo de lo trascendente, o de los fines que van más allá del florecimiento humano” (*id.* 21). Pero al hacer esto, generó un universo cada vez más plural de alternativas, en las que el modo ingenuo de creer no es ya una opción ni para los creyentes ni para los no creyentes. De ahora en adelante, toda creencia implica el reconocimiento de que se trata de una opción entre muchas, determinada por su contexto de precomprensión.

La postsecularidad como transformación de la relación entre religión y racionalidad

La oposición entre religión y racionalidad, percibida a partir de la imagen ilustrada, no proviene, pues, de un conflicto inherente entre ciencia y religión, sino de la nueva sensibilidad moral secular. Para esta sensibilidad, el principal generador de conflicto es, tal vez, la amenaza que la religión pueda representar contra la libertad y la convivencia pacífica en una sociedad plural. La separación entre el Estado y cualquier confesión religiosa, así como la neutralidad cosmovisional de las instituciones políticas modernas, ha solido pensarse como un antídoto contra esta amenaza. La cuestión que surge ahora es: ¿cómo regular la interacción entre ciudadanos de diferentes orientaciones religiosas y cosmovisionales en un contexto plural, en el que las religiones persisten como fuentes de sentido y motivación ética y política? El adjetivo postsecular ha sido sugerido recientemente para describir esta nueva

situación. Como se ha indicado arriba, con él no solo se reconoce que en las sociedades modernas, luego del proceso de secularización, las religiones conservan su influencia tanto en la vida pública como en la privada (y que esta influencia es necesaria e importante para la democracia), sino que también es preciso replantear la imagen ilustrada de la relación entre fe y razón, tanto en la esfera del conocimiento teórico como en el uso público de la razón. Consideremos dos modelos de la relación postsecular entre religión y racionalidad: primero, uno que centra su lugar en la esfera pública y, segundo, uno que se ocupa de su interacción en el dominio teórico. Si bien estos modelos representan los polos opuestos de la comprensión del vínculo entre religión y racionalidad, ellos dejan ver ciertas exigencias comunes a las que esta relación debe responder.

Religión y racionalidad en la esfera pública postsecular

Aquí la cuestión central se plantea con la pregunta: ¿qué lugar deberían ocupar los argumentos religiosos en las discusiones públicas? Esto implica preguntar hasta qué punto pueden permitirse los argumentos religiosos en los debates públicos y, sobre todo, cómo evaluar las posiciones que se justifican mediante diversos tipos de razones. Como ha mostrado Habermas en sus trabajos recientes sobre la sociedad postsecular, estas preguntas plantean un problema para la teoría política liberal, según la cual solo los argumentos seculares cuentan en los procesos de deliberación política, dado que un Estado liberal no puede, al mismo tiempo, garantizar y proteger el derecho a la libertad religiosa, que implica tanto la libertad de vivir de acuerdo con la propia tradición como la de expresar públicamente las convicciones de la propia fe, y asimismo exigir que los ciudadanos de orientación religiosa justifiquen sus posiciones políticas con independencia de sus creencias, las que determinan su visión del mundo y aquello que cuenta políticamente como correcto o incorrecto (*cf.* Habermas 2006b 127-131). Por consiguiente, para proteger la libertad de expresión y la libertad religiosa, es necesario permitir a los ciudadanos de orientación religiosa presentar y justificar sus posiciones en un lenguaje religioso. Pero esto genera un nuevo problema: ¿hasta qué punto consiguen estas posiciones ser tenidas en cuenta en un proceso de deliberación democrática? En particular, ¿cómo pueden los ciudadanos que no comparten la misma orientación religiosa comprender y evaluar las posturas religiosas?

Lo primero que tenemos que notar es que, en la situación postsecular, religión y racionalidad no aparecen ya como dos instancias claramente diferenciadas y contrapuestas. Antes bien, la cuestión que se plantea es cómo pueden y deben relacionarse diversas formas de racionalidad, unas constituidas de modo religioso –en cuanto que basan sus procesos

de justificación en premisas y formas argumentativas pertenecientes a tradiciones religiosas particulares–, y otras de modo secular –basadas en principios y formas de argumentación que pretenden ser independientes de cualquier referencia a una visión de mundo particular–.¹ Para Habermas, el eje de la relación postsecular entre razón secular y razón religiosa, es un proceso de aprendizaje recíproco basado en “un cambio de mentalidad” tanto de los ciudadanos de orientación religiosa como de los no religiosos. Este cambio de mentalidad implica un proceso de autorreflexión hermenéutica, que para los ciudadanos religiosos conlleva una suerte de acomodación a las exigencias de la modernidad, y para los de orientación secular, una revisión de los presupuestos secularistas y naturalistas que hacen que no se tomen en serio las pretensiones de verdad de la religión. Detengámonos en las exigencias que, según Habermas, deben asumir los dos tipos de ciudadanos para hacer posible la integración de las razones religiosas de manera provechosa.

En primer lugar, los ciudadanos religiosos deben tratar de *acomodar* reflexivamente sus creencias, respondiendo a los retos que les plantea el mundo moderno: la diversidad de tradiciones religiosas que contradicen sus pretensiones de verdad, el avance de la ciencia moderna y el surgimiento de una ética y una política seculares (cf. Habermas 2006b 144-145). Este proceso de acomodación racional requiere el desarrollo de ciertas *actitudes epistémicas* que permiten a los ciudadanos religiosos procesar las disonancias cognitivas que estos tres retos generan en sus universos simbólicos. Estas actitudes se pueden considerar como sigue:

1. Con respecto a otras tradiciones religiosas, deben encontrar la forma de relacionarse con ellas de una manera reflexiva, explicando la relación entre sus doctrinas y aquellas que las contradicen o que se presentan como alternativas. Esto implica elaborar algo así como una teoría de la diversidad que, a la vez que es coherente con sus propias pretensiones de verdad, les permite relacionarse pacíficamente con los demás.
2. Con respecto al conocimiento científico, los ciudadanos religiosos deben buscar la manera de concebir

[...] desde su punto de vista religioso, la relación de los contenidos dogmáticos de fe con el saber secular acerca del mundo, de tal modo que los progresos autónomos en el conocimiento no puedan venir a contradecir los enunciados relevantes para la doctrina de la salvación. (Habermas 2006b 145)

1 Aunque Habermas reconoce que la frontera entre razones religiosas y seculares es fluctuante, y solo puede establecerse mediante un trabajo colaborativo en el que cada parte esté dispuesta a aceptar la postura de la otra (Habermas 2002 139).

3. Con respecto a la política y la moral seculares, los ciudadanos religiosos deben incorporar en sus propias doctrinas comprensivas el “individualismo igualitario del derecho racional y de la moral universalista” (*ibid.*). Esto es, deben renunciar a su pretensión de organizar la vida de modo comprensivo e incorporar los fundamentos normativos del Estado liberal a sus propias doctrinas, buscando la forma de derivar los valores y principios seculares a partir de sus propias fuentes religiosas.

Es interesante notar que hay una suerte de asimetría entre estos tres requisitos. Mientras el primero ubica las diversas pretensiones religiosas de verdad en un plano de valor equivalente, y solo exige que cada tradición pueda explicar la relación de sus doctrinas con aquellas que se le oponen sin renunciar a la aspiración (típicamente religiosa) de expresar la verdad plena, los principios dos y tres implican que debe dársele prioridad a la razón secular, renunciando a otras aspiraciones típicamente religiosas, como la de orientar y organizar comprensivamente la vida. ¿Puede justificarse esta prioridad? Habermas considera que la razón secular no se encuentra ligada a ninguna cosmovisión religiosa particular y, de este modo, ofrece un lenguaje común “neutral” sobre el que las diferencias pueden ser negociadas y a partir del cual se pueden generar los consensos normativos necesarios para la vida en común.² En efecto, para que los contenidos religiosos puedan realmente ser tenidos en cuenta en un proceso de deliberación democrática, según Habermas, estos deben ser traducidos al lenguaje secular, en cuanto que es un “lenguaje accesible a todos”.

Pero el concepto mismo de esta traducción es problemático. Su centro parece ser “una deconstrucción secularizadora, y a la vez salvadora de las verdades de fe” (Habermas 2002 140). En otras palabras, se trata de una suerte de reconstrucción de los conceptos básicos de una tradición religiosa, de modo que su potencial normativo pueda ser utilizado por ciudadanos de diferentes orientaciones religiosas y de otro tipo. Como ejemplos, Habermas cita la traducción realizada por Kant del concepto cristiano de libre albedrío al de autonomía (*ibid.*), o la transformación del concepto de la semejanza con Dios en el de la igual dignidad humana. ¿Qué es propiamente la secularización de un concepto en este sentido? ¿Qué es lo que lo vuelve “generalmente accesible”? Según Habermas, su justificación posmetafísica, es decir, el hecho de que su poder normativo no dependa de ninguna forma de autoridad religiosa inaceptable para miembros de otras tradiciones. Pero desligar un concepto del proceso

2 Para una crítica sobre la idea de que el lenguaje secular es “neutral” y puede ofrecer la base común para el diálogo intercultural, véase Gómez (229-250).

de justificación en el que fue originalmente producido no parece suficiente para desligarlo de su origen religioso o cultural específico. Viene aquí al caso la crítica intercultural a los derechos humanos que pretenden ofrecer una base normativa secular y transcultural. Por lo general, la objeción se orienta a mostrar que, a pesar de su aparente neutralidad cosmovisional, los conceptos en los que se basan los derechos humanos representan más a ciertas tradiciones religiosas y culturales que a otras, y que aceptarlos supone abrazar también estos presupuestos cosmovisionales. En otras palabras, el lenguaje secular, en lugar de representar el medio para la traducción que provee algo así como contenidos depurados de toda referencia cosmovisional, es de suyo, en buena parte, una reelaboración de concepciones de origen religioso y cosmovisional específico. Por consiguiente, debe comprenderse no tanto como la base común del diálogo, sino como un participante más, en la medida en que se considera que el objetivo del diálogo no es la homogeneización cultural y la neutralización de la diferencia, sino, como el mismo Habermas pretende, el aprendizaje colaborativo.

Habermas es, hasta cierto punto, consciente de esta dificultad, a pesar de que no parece dispuesto a renunciar a la prioridad del lenguaje secular respecto de los múltiples lenguajes religiosos. Por eso afirma que el peso del cambio de mentalidad no puede recaer exclusivamente sobre los ciudadanos religiosos. Por su parte, los ciudadanos que no tienen una orientación religiosa deben también iniciar un proceso de autorreflexión, orientado a trazar los límites de la Ilustración y, en general, a reinterpretar la modernidad, superando los prejuicios *secularistas*, es decir, las interpretaciones de la religión que, basadas en un naturalismo endurecido, la hacen ver como algo primitivo, irracional o infantil que carece de todo valor cognitivo. Así, no solo el Estado secular no puede privilegiar una imagen naturalista del mundo, sino que los ciudadanos no religiosos “no pueden negarles por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negarles a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas” (Habermas 2006a 47).

Según Habermas, ¿qué puede ofrecerle la razón religiosa a la secular? En primer lugar, una fuente de motivación ética y de cohesión social que una racionalidad que niegue la trascendencia se ve en apuros para proveer. En segundo lugar, un lugar que posibilite la autocritica para superar las reducciones cientificistas de la razón, que la limitan a una sola de sus formas posibles. Aquí es central el reconocimiento de la constitución genealógica de la razón, en la cual la religión, mediante procesos de secularización de sus conceptos y procedimientos argumentativos, ha jugado un papel central (cf. Habermas 2006b 148-151). Finalmente, un antídoto contra las tendencias autodestructivas propias

de la modernidad (cf. Schmidt 20), que, una vez absolutizada la razón, parecen carecer de un juez. Este parece ser uno de los puntos de coincidencia entre Habermas y el entonces cardenal Joseph Ratzinger, en su ya célebre debate del 2004 en la Academia Católica de Baviera. Allí Ratzinger, luego de afirmar la necesidad de que la religión sea purificada de sus patologías por medio de la razón, se pregunta quién puede purificar a la razón de las suyas. En sus palabras:

Ahora deber surgir la duda sobre la fiabilidad de la razón. Al fin y al cabo, la bomba atómica es un producto de la razón; al fin y al cabo, también la producción y la selección de hombres han sido creadas por la razón. En ese caso, ¿no habría que poner a la razón bajo observación? Pero ¿por medio de quién o de qué? ¿O no deberían quizá circunscribirse recíprocamente la religión y la razón, mostrarse una a la otra los respectivos límites y ayudarse a encontrar el camino? (58)

En este sentido, la relación postsecular entre racionalidades religiosas y seculares implica un giro en las pretensiones de la razón ilustrada, que debe ser también puesta dentro de los límites de la religión. Habermas ha dado un importante paso, al reconocer la necesidad de esta limitación mutua y dialógica. No obstante, es problemática su exigencia de darle prioridad a los valores y principios seculares sobre los religiosos y, en general, su presuposición de que el lenguaje secular ofrece una base común neutral, desligada de toda tradición particular. Si en la constitución genealógica de la razón secular han intervenido ciertas tradiciones religiosas particulares, su universalidad no puede garantizarse mediante su justificación posmetafísica, simplemente porque no podemos presuponer, *a priori*, que un pensamiento poscristiano genere los mismos principios que uno posmusulmán o posbudista.

La razón dentro de los límites de la religión

Este es el título que el epistemólogo reformado Nicholas Wolterstorff da a su ensayo sobre la relación entre ciencia y religión. El desconcierto que produce esta inversión del título de la clásica obra de Kant indica el punto hasta donde la imagen ilustrada de la relación entre religión y racionalidad ha sido no solo problematizada, sino subvertida en la reciente filosofía analítica de la religión. Autores como Wolterstorff no se contentan con la posibilidad de rescatar los contenidos religiosos, traduciéndolos al lenguaje secular, sino que pretenden minar los fundamentos mismos en los que pueda descansar el lenguaje secular, de modo que no le sea posible la pretensión de prioridad sobre el lenguaje religioso, ni servir como base común para el diálogo. A diferencia de un intento de armonización entre los contenidos religiosos y los descubrimientos y métodos de la ciencia moderna o de la racionalidad secular,

como el propuesto por Habermas, Wolterstorff procura desmontar los presupuestos epistemológicos de la teoría de la justificación racional más extendida en Occidente: el fundacionalismo. Al hacer esto, y al demostrar que todo proceso de justificación (en las teorías científicas y de todo tipo) no parte de certezas indubitables, sino que implica el uso normativo de las creencias previas del investigador, Wolterstorff busca introducir las creencias religiosas como criterios epistemológicos que funcionen en el interior mismo de la actividad teórica. En efecto, este autor pretende hacer una teoría de la producción científica en la que las creencias religiosas, antes que excluidas o puestas entre paréntesis, operen como principios normativos (*control beliefs*), tanto para evaluar las otras creencias que hacen parte de las teorías, como para decidir aquello que vale la pena investigar. Esto implica, ciertamente, una versión radical de la transformación de la relación postsecular entre religión y racionalidad. Considerémosla brevemente, presentando, primero, el ataque al fundacionalismo y, segundo, la teoría de la justificación que propone como alternativa.

Una concepción fundacionalista del conocimiento es aquella que considera que una teoría adecuadamente justificada debe partir de algo que pueda ser conocido con certeza y que sirva como base para construir desde allí el edificio teórico. En otras palabras, una creencia solo puede considerarse racionalmente justificada si se basa *inferencialmente* en una *proposición fundacional*. Para cumplir con este requisito, una proposición debe poder ser conocida *con certeza y de manera no inferencial* (cf. Wolterstorff 29), pues de lo contrario no sería ella misma fundacional. Ahora bien, la crítica de Wolterstorff se encamina a atacar los dos elementos de este principio. Por una parte, trata de mostrar que, aun si contáramos con proposiciones fundacionales, no contamos con unas reglas de inferencia adecuadas para evaluar en qué casos la teoría se justifica a partir del fundamento. Por otra, ataca la idea según la cual podemos contar con proposiciones fundacionales. Sobre todo el primer elemento de su ataque al fundacionalismo es importante aquí.³ Veamos.

Para Wolterstorff, hay tres maneras en las que se puede comprender la relación entre una proposición fundacional (una aseveración que resulta indubitable y que conocemos no inferencialmente, concediendo que exista algo así) y una teoría que pretende basarse sobre ella. La relación

3 Su crítica a la idea de que contamos con proposiciones fundacionales va encaminada a mostrar que no tenemos muchos candidatos de proposiciones que puedan ser indubitables y conocidas de manera no inferencial. Dado que las creencias basadas en la percepción directa representan uno de los candidatos más recurrentes, el argumento de Wolterstorff se basa en una reelaboración de las argumentaciones clásicas que a lo largo de la historia de la filosofía se han elaborado para cuestionar la certeza que puede brindar la experiencia sensorial (cf. 46-55).

puede ser *deductiva*, *inductiva* o por *falsación*. Claramente, estos tres tipos de relación representan las principales teorías epistemológicas occidentales, que, para Wolterstorff, presuponen el fundacionalismo. Todas ellas fallan a la hora de ofrecer un criterio suficiente para evaluar si una teoría es adecuadamente justificada con respecto a su fundamento. En primer lugar, el *deduccionismo* falla, porque muchas teorías que hoy nos parecen justificadas no pueden deducirse de ningún grupo de proposiciones fundacionales (cf. Wolterstorff 37). Esto es particularmente evidente con respecto a las proposiciones universales sobre objetos físicos, las que ciertamente no pueden deducirse a partir de proposiciones singulares. La tesis según la cual “todos los cisnes tienen alas”, por ejemplo, aun si parece adecuadamente justificada, no lo es porque se derive deductivamente de “este cisne tienen alas”, independientemente de cuántas veces se compruebe la proposición singular.

Cambiar la relación de deducción por la de probabilidad significa, por supuesto, una disminución de los estándares de justificación que muchos fundacionalistas tradicionales no estarían dispuestos a aceptar. Además de esto, el probabilismo implica el problema de la inducción: necesitamos un argumento inductivo para justificar la inducción misma. Un argumento inductivo infiere, a partir de las observaciones recurrentes de un fenómeno, sus características probables o una ley general. Sin embargo, semejante operación presupone, entre otras cosas, la uniformidad de la naturaleza. Dado que semejante presupuesto no puede ser demostrado deductivamente, necesitamos afirmar que es probable que la naturaleza sea uniforme. Es decir, requerimos el uso de un argumento inductivo para justificar el principio en el que se basa todo argumento inductivo (cf. Wolterstorff 40).

Finalmente, el *falsacionismo*, a pesar de que parece rechazar el fundacionalismo, implica una referencia negativa a la idea del fundamento. Wolterstorff interpreta el falsacionismo como si afirmara que, aunque no contamos con las condiciones necesarias y suficientes para relacionar una teoría con su fundamento, contamos con criterios para decir en qué casos una teoría debe ser rechazada. Wolterstorff interpreta estos criterios en cuanto análogos a las proposiciones fundacionales en el deductivismo y el inductivismo. Pero aquí el problema es que, a la hora de rechazar una teoría, el falsacionismo no nos ofrece una instrucción suficiente. Dado que las teorías constituyen redes de creencias que se entrecruzan con otras creencias (científicas y del sentido común), no es fácil establecer una correspondencia directa entre una anomalía encontrada en el mundo y la teoría o los elementos de una teoría que deben ser rechazados. Una vez que el fenómeno que constituye la anomalía es detectado, difícilmente puede establecerse una contradicción directa entre este y una teoría particular. Más bien, en el mejor de los casos se va

a presentar un conflicto entre la red entera de creencias del investigador y el fenómeno que constituye la anomalía. De modo que depende del investigador decidir cuál de sus creencias refutar (cf. Wolterstorff 43).⁴

Por el momento, no nos interesa examinar hasta qué punto el ataque de Wolterstorff al fundacionalismo funciona. Más bien, veamos la alternativa que ofrece: una teoría de la justificación basada en las diferentes funciones que desempeñan nuestras creencias en el conocimiento. Para él, nuestras creencias pueden funcionar de tres maneras: como *data*, como *respaldo* de los datos (*Background-data beliefs*) y como *creencias de control* (*control beliefs*). Las creencias que funcionan como datos son aquellas acerca de las entidades a las que se refiere una teoría; son las creencias que tomamos como verdaderas respecto de la región del mundo particular que es descrita por una teoría (científica o de la vida ordinaria). Pero para que estas creencias puedan ser tomadas como dadas, es decir, asumidas como los datos básicos de una teoría, deben ser respaldadas por otras creencias. Estas creencias de segundo tipo son las *creencias de respaldo*, la cuales establecen las condiciones en las que algo puede ser tomado como dado. Estas creencias, que establecen toda una red teórica que da sentido a los datos, son también, como los datos, generalmente tomadas como dadas. Para que esto sea posible, hay todavía un tercer tipo de creencias respecto de aquello que representa una teoría adecuada. Estas *creencias de control*, que incluyen por ejemplo los requisitos lógicos o estéticos de una teoría, funcionan, o bien para rechazar teorías insatisfactorias, o para crear nuevas teorías (cf. Wolterstorff 63-70).

Por supuesto, ninguna de estas creencias es propiamente fundacional, en el sentido de indubitable y no inferencial. Más bien, según interpreto a Wolterstorff, ellas representan las *opciones* de los investigadores, algunas de las cuales, por lo menos, no admiten una justificación última independiente de toda opción. Wolterstorff considera que las creencias religiosas, en el caso de un investigador comprometido con alguna tradición religiosa, deben funcionar como creencias de control tanto para evaluar como para crear nuevas teorías. En sus palabras:

El científico cristiano debe permitir que las creencias que constituyen el contenido de su compromiso cristiano auténtico funcionen como mecanismos de control en el interior de los procesos para crear y evaluar teorías. Porque él, como cualquier otro, debe buscar la consistencia, inte-

4 Esta interpretación del falsacionismo es problemática, porque Wolterstorff parece entenderlo como una suerte de verificacionismo. El criterio falsacionista que debe cumplir una teoría para que se considere científica no es tanto que no sea contrariada por ciertas anomalías en los fenómenos, sino más bien que su formulación permita pensar formas posibles en las que pueda ser falseada. Por eso el criterio de *falsación* es diferente de la idea de falsedad.

gralidad e integridad en el cuerpo de sus creencias y compromisos. Dado que su compromiso fundamental de seguir a Cristo debe ser decisivamente último en su vida, el resto de su vida debe ser puesta en armonía con él. Negativamente, el científico cristiano debe rechazar ciertas teorías sobre la base de que entran en conflicto o no son coherentes con el contenido de creencias de su compromiso auténtico. Y, positivamente, debe elaborar teorías que sean tan coherentes como sea posible con el contenido de creencias de su compromiso auténtico. (76)

Esto no significa que las teorías estén ya contenidas en las creencias religiosas y que puedan simplemente ser desarrolladas a partir de ellas, sino más bien que, en aras de la integridad intelectual de los investigadores, estos deben esforzarse por clarificar sus compromisos con ciertas creencias fundamentales, las que, en lugar de ser expulsadas del proceso de construcción teórico, deben ser asumidas conscientemente como criterios normativos.

Con esto, Wolterstorff parece borrar la distinción ilustrada entre creer y saber, que Habermas ha tratado de mantener como la condición necesaria para el diálogo entre racionalidades religiosas y seculares. ¿Pero el proceso de investigación racional no implica que, en cierto momento, aun las creencias de control sean revisadas, criticadas y, si es el caso, transformadas? Si bien la teoría de la justificación de Wolterstorff indica un aspecto fundamental de todas nuestras actividades teóricas (el hecho de que partamos siempre de presupuestos que de suyo no justificamos, porque son los criterios con que justificamos todo lo demás) y, a la vez, exige de los investigadores un alto grado de integridad intelectual y moral a la hora de ser coherentes con sus creencias fundamentales, parece blindar las creencias religiosas de la posibilidad de una crítica ulterior. Si nuestra relación con las creencias de control es una forma de *compromiso religioso*, no parece que podamos escapar del dogmatismo (incluido también el dogmatismo secularista). A esto podría Wolterstorff responder que todo investigador, además de sus creencias religiosas, tiene otro tipo de creencias de control, propias de la disciplina en la que ha sido formado y en la que actúa como investigador, y que solo está tratando de reivindicar y sacar a la luz la función que las creencias religiosas *también* cumplen. ¿Pero cómo se relacionan ambos tipos de creencias? ¿Cómo decidir en un conflicto entre ambas? Aquí parece haber una simetría negativa con Habermas. En primer lugar, Wolterstorff concede en estos casos prioridad a las creencias religiosas. En segundo lugar, parece enfrentar, desde otra dirección, el problema de que la racionalidad religiosa, en su constitución genealógica, implica también principios y conceptos no religiosos (aquellas creencias de control que el investigador toma de su disciplina). Por eso, a la inversa del modelo

habermasiano, aquí la cuestión es que tendríamos, por ejemplo, una física o una psicología cristiana diferente, en sus presupuestos, de una musulmana o una budista. En ambos casos, la relación entre religión y racionalidad problematiza la pretensión de universalidad tanto de las afirmaciones religiosas como de los conocimientos científicos. Pero ninguno de los dos modelos alcanza a ofrecernos criterios normativos explícitos, más allá de la necesidad de apertura o la afirmación de los propios presupuestos, para evaluar la diversidad de formas y manifestaciones de las racionalidades religiosas y seculares; aun más, la posibilidad de diferenciarlas no parece ya tan clara.

Conclusión

¿Qué podemos concluir de esta polaridad de modelos sobre el modo como se reorganiza la relación entre religión y racionalidad en la situación postsecular? Las dos posturas que hemos considerado representan modelos diferentes del diálogo entre religión y racionalidad. El modelo habermasiano, a pesar de promover un proceso de aprendizaje mutuo, termina por darle prioridad al lenguaje y a las formas de conocimiento seculares en cuanto criterio para la participación y la evaluación de posturas religiosas. El de Wolterstorff invierte la prioridad y trata de garantizarle a las creencias religiosas un lugar en el proceso de evaluación y creación de teorías, con lo cual ataca la idea de que es posible contar con un lenguaje neutral, basado en fundamentos seguros, purificados de todo prejuicio. No obstante, ambos modelos, si bien representan dos polos opuestos, dejan ver algunas de las exigencias que la postsecularidad hace a la forma en que religión y racionalidad deberían relacionarse. Por un lado, tenemos un modelo que busca mantener a la religión dentro de los límites de la razón, pero requiriendo que esta se autoexamine para eliminar todo prejuicio secularista, de modo que pueda también aprender de la religión. Por otro lado, tenemos un modelo que quiere invertir radicalmente los términos, ubicando a la razón dentro de los límites de la religión, pero no mediante una apelación al infalibilismo de la escrituras u otra autoridad religiosa, sino, más bien, intentando rescatar el carácter racional de la creencia religiosa, hasta tal punto que la ubica en el mismo lugar que los criterios epistemológicos tradicionales. En ambos casos, la racionalidad religiosa y la racionalidad secular no solo no se excluyen, sino que se necesitan mutuamente, o más bien, la racionalidad comienza a aparecer ligada a una serie de procesos de justificación diversificados no solo por los propósitos y los intereses a los que responden, sino por el universo de valores y precomprensiones que tienen que asumirse siempre como punto de partida y que no pueden por sí mismos justificarse. No hay algo así como una racionalidad

depurada de todo valor, ni un valor enteramente desligado de un procedimiento de justificación racional.

Toda forma de racionalidad está comprometida y, en cierto sentido, necesita ser soportada por valores y criterios que vienen de un lugar que está más allá de sí misma, en el sentido de que todo proceso de justificación encuentra su término en las creencias básicas de los investigadores. Así, el límite entre razones religiosas y seculares aparece como algo fluctuante y difuso. La distinción entre ambas esferas no puede trazarse simplemente como aquella entre lo racionalmente justificado y lo asumido dogmáticamente.

Creo que esto permite plantear la cuestión normativa sobre los criterios que pueden servir para evaluar y decidir sobre razones seculares y religiosas en el uso público de la razón, de un modo que no dé prioridad a ninguna esfera y evite así los problemas que hemos señalado tanto en la propuesta de Habermas como en la de Wolterstorff. Aquí apenas puedo indicar este modo alternativo de evaluación. Se trata de una consideración, en el diálogo, sobre: a) el modo como cada posición reconoce y hace explícitos sus propios presupuestos no justificados, es decir, sobre el modo como cada posición es capaz de presentarse a sí misma como una forma de compromiso con ciertos valores fundamentales; b) el modo como cada posición permite que la otra le indique posibles problemas que se siguen de la puesta en práctica de estos valores (por ejemplo, en el contexto particular en el que se discute), y el modo como considera las alternativas propuestas. Esta forma de apertura de una posición a la otra, a la vez crítica (de sí misma y del otro) y propositiva, puede desarrollarse como un principio normativo para el diálogo entre racionalidades religiosas y seculares diversas que no privilegia más que la necesidad del diálogo mismo.

Bibliografía

- Berger, P. "The Desecularization of the World: a Global Overview." *The Desecularization of the World*. Ed. Peter Berger. Michigan: Ethics and Public Policy Center, 1999. 1-18.
- Brooke, J. "Science and Secularization." *The Cambridge Companion to Science and Religion*. Ed. Peter Harrison. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 103-124.
- Gómez, C. M. *Interculturality, Rationality and Dialogue. In Search for Intercultural Argumentative Criteria for Latin America*. Würzburg: Echter Verlag, 2012.
- Habermas, J. "Creer y Saber." *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós, 2002. 129-146.
- Habermas, J. "¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático?" *Dialéctica de la Secularización. Sobre la Razón y la Religión*. Eds. Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger. Madrid: Encuentro, 2006a. 23-46.

- Habermas, J. *Entre Naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006b.
- Luckmann, T. *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- Mardones, J. M. *La Transformación de la Religión. Cambio en lo sagrado y cristianismo*. Madrid: PPC, 2005.
- Martin, D. "Does the Advance of Science Mean Secularisation?" *Scottish Journal of Theology* 61.1 (2008): 51-63. <http://dx.doi.org/10.1017/S0036930607003833>.
- Ratzinger, J. "Lo que cohesiona al mundo. Las bases morales y prepolíticas del Estado." *Dialéctica de la Secularización. Sobre la Razón y la Religión*. Eds. Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger. Madrid: Encuentro, 2006. 47-72.
- Schmidt, T. "Nachmetaphysische Religionsphilosophie. Religion und Philosophie unter der Bedingungen diskursiver Vernunft." *Moderne Religion? Theologische und Religions-philosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*. Hrsgg. Knut Wenzel und Thomas Schmidt. Freiburg: Herder, 2009. 10-32.
- Taylor, Ch. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- Tschannen, O. "The Secularization Paradigm: A Systematization." *Journal for the Scientific Study of Religion* 30.4 (1991): 395-415. <http://dx.doi.org/10.2307/1387276>.
- Wolterstorff, N. *Reason within the Bounds of Religion*. 2nd ed. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.