

RELIGIÓN Y MODERNIDAD:
**UN ANÁLISIS COMPARATIVO ENTRE LAS FILOSOFÍAS DE JÜRGEN
HABERMAS Y ENRIQUE DUSSEL, EN TORNO AL SIGNIFICADO DE LO
RELIGIOSO EN EL MUNDO SECULARIZADO**

JAIRO FERNANDO NAURE RUALES

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2014

**RELIGIÓN Y MODERNIDAD:
UN ANÁLISIS COMPARATIVO ENTRE LAS FILOSOFÍAS DE JÜRGEN
HABERMAS Y ENRIQUE DUSSEL, EN TORNO AL SIGNIFICADO DE LO
RELIGIOSO EN EL MUNDO SECULARIZADO**

JAIRO FERNANDO NAURE RUALES

Proyecto de grado para optar al título de Magíster en Filosofía

Director

JAVIER ORLANDO AGUIRRE ROMÁN

PhD en Filosofía

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2014

Dedicado a:

Mi Madre, pues gracias a sus sacrificios y sus esfuerzos me ha impulsado a alcanzar el nivel en el que hoy me encuentro.

A mi hija, por ser mi inspiración, mi alegría y uno de mis grandes motivos de superación.

A Yeni Rincón, compañera fiel, gracias a su ímpetu y positiva necesidad me he resuelto definitivamente por alcanzar este logro.

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mis agradecimientos a las personas que de una u otra manera me aportaron sus conocimientos, sugerencias y aliento para el desarrollo del presente trabajo de grado:

Al profesor Javier Orlando Aguirre Román, actual director de la escuela de filosofía UIS, por su asesoría y sus conocimientos que me permitieron la consecución de los objetivos trazados.

A los profesores de la maestría, quienes me han enriquecido con sus conocimientos, aportes y orientaciones.

A mi familia por su apoyo y motivación.

A mi amiga Nadia Hernández, por su colaboración y actitud diligente.

RESUMEN

TITULO:

RELIGIÓN Y MODERNIDAD: UN ANÁLISIS COMPARATIVO ENTRE LAS FILOSOFÍAS DE JÜRGEN HABERMAS Y ENRIQUE DUSSEL, EN TORNO AL SIGNIFICADO DE LO RELIGIOSO EN EL MUNDO SECULARIZADO¹

AUTOR: JAIRO FERNANDO NAURE RUALES²

PALABRAS CLAVE: RELIGIÓN, MODERNIDAD, SECULARIZACIÓN, SECULARISMO.

DESCRIPCIÓN:

A raíz de los procesos de secularización de las sociedades modernas, la religión ha venido perdiendo su preponderancia y su hegemonía política, económica y social, hasta el punto en que podría decirse que, progresivamente, se le ha excluido a la práctica del culto privado. Sin embargo, a pesar de que la secularización parecía tener la clara intención de condenar a la religión a este destino, incluso hasta hacerla desaparecer, el panorama religioso contemporáneo nos indica que en vez de extinguirse o reducirse, la religión se ha reconfigurado de tal manera, que contradice las pretensiones de la modernidad secular.

Para analizar esta situación, el presente trabajo de grado construye un diálogo entre el pensamiento de Jürgen Habermas y Enrique Dussel en torno a sus propuestas filosóficas sobre el tema de la religión. De modo que, con base en este diálogo se responde la inquietud acerca de cuál es el rol político que asume la religión frente a las sociedades secularizadas, y en qué medida se puede hacer una reivindicación de la misma en la modernidad secular.

Finalmente, a través de la construcción del diálogo entre los dos filósofos, se establecen las diferencias y similitudes entre las dos propuestas filosóficas respecto al tema de la religión, destacando elementos clave de sus pensamientos para enriquecer nuestro entendimiento de las problemáticas que giran en torno a la relación religión-secularización.

¹ Trabajo de grado

² Facultad de ciencias humanas. Maestría en filosofía. Director: Javier Orlando Aguirre Román, PhD en filosofía.

ABSTRACT

TITLE:

RELIGION AND MODERNITY: A COMPARATIVE ANALYSIS BETWEEN PHILOSOPHIES OF JÜRGEN HABERMAS AND ENRIQUE DUSSEL, AROUND THE MEANING OF THE RELIGIOUS IN THE WORLD SECULARISED³

AUTHOR: JAIRO FERNANDO NAURE RUALES⁴

KEYWORDS: RELIGION, MODERNITY, SECULARIZATION, SECULARIST.

DESCRIPTION:

As a result of secularization of modern societies, religion has been losing its dominance and its political, economic and social hegemony, to the point that arguably progressively been excluded him to the practice of private worship. However , despite the secularization seemed to have a clear intention to condemn religion to this destination , even to make it disappear , contemporary religious landscape indicates that instead of being extinguished or reduced , religion has been reconfigured so , which contradicts the claims of secular modernity.

To analyze this situation, this paper grade builds a dialogue between the thinking of Jürgen Habermas and Enrique Dussel around their philosophical proposals on the subject of religion. So, based on this dialog concern about what political role assumed religion versus secular societies is answered, and how far you can make a claim of it in secular modernity.

Finally, through building dialogue between the two philosophers, the differences and similarities between the two sets philosophical proposals on the subject of religion, highlighting key elements of his thoughts to enrich our understanding of the problems that revolve around religion - secularization relationship.

³ Bachelor Thesis

⁴ Facultad de ciencias humanas. Maestría en filosofía. Director: Javier Orlando Aguirre Román, PhD en filosofía.

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	10
CAPÍTULO I HABERMAS Y LA RELIGIÓN	16
1.1. La religión en la esfera pública	16
1.2. El concepto de religión en el pensamiento de Habermas	24
1.3. Tolerancia y Solidaridad	32
CAPÍTULO II LA RELIGIÓN EN LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN	41
2.1. Secularización y Secularismo	41
2.2. El concepto de religión en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel	51
2.2.1. La religión Supraestructural	52
2.2.2. La religión Infraestructural	56
2.3. Tolerancia y Solidaridad	59
CAPITULO III UN PUENTE ENTRE HABERMAS Y DUSSEL	69
3.1. Religión y Secularización	69
3.2. Filosofía y Religión	74
3.3. Ética del Discurso vs Ética de la Liberación	86
BIBLIOGRAFÍA	92

INTRODUCCIÓN

Hablar de religión en nuestro tiempo implica ser cuidadoso y atento con el discurso que la toma por objeto. Y esto es así, no porque al menor signo de desacuerdo con los dogmas religiosos vayamos a parar en la hoguera; a pesar de que hoy por hoy algunos individuos y sectas conserven ciertas tendencias inquisidoras frente a todo aquello que les es diferente, sino porque este tema, aparte de tocar la fibras más profundas a las que se pueden aferrar las personas, también ha sido objeto de toda una serie de movimientos y teorías que reivindican la importancia de la religión en una sociedad atravesada por los procesos de secularización impulsados por el pensamiento moderno.

Pero no solo como consecuencia de movimientos teológicos y de teorías filosóficas es que la religión ha reclamado su relevancia en el mundo secularizado, pues su presencia y su gran influencia en la vida de las personas nos muestran que, lejos de ser una forma de pensamiento condenada a la extinción, la religión es tan contemporánea como lo es la ciencia misma.

Sin embargo, la vigencia de lo religioso conlleva un carácter problemático, en la medida en que se considere la religión y la secularización como dos conceptos opuestos e irreconciliables. En efecto, esto se ha comprendido así, porque el proyecto de sociedad secular ha pretendido restringir el campo de acción de la religión al ámbito del culto privado, al distanciarla de la política, la economía y de las instituciones gubernamentales, entre otras. Además, el predominio del que goza el pensamiento científico promueve la exigencia de que las distintas esferas de la sociedad deban moverse a partir de fundamentos puramente racionales y no religiosos.

Así pues, en términos generales, podemos comprender la secularización como un proceso cultural mediante el cual ocurre una progresiva y relativa pérdida de la

influencia de lo religioso sobre el campo social. Sin embargo, un análisis más detallado indica que los procesos de secularización contienen, tal y como lo describe Tschannen⁵, cuatro elementos a destacar: el primero de ellos es la diferenciación, momento en el que las distintas instituciones como la iglesia, el Estado, la economía y la educación, asumen un rol específico dentro de la sociedad. Esto implica la pérdida de control, por parte de la iglesia, en las demás esferas de la organización social. El segundo elemento es la racionalización, caracterizado por el distanciamiento de la sociedad y sus instituciones, frente a las explicaciones mítico-mágicas de la realidad por parte de la religión. En lugar de ello, las sociedades modernas tienden a ser cada vez más autónomas, sirviéndose únicamente de la razón como criterio para resolver sus conflictos o planificar sus intereses. Ahora, como consecuencia de estos dos elementos, tenemos un tercero, denominado como mundanización, que implica dejar de lado los asuntos de fe, para centrarse en las cuestiones mundanas, asumiendo criterios de carácter racional. Por último está la generalización, que consiste en la disolución de los valores, normas, comportamientos y demás concepciones que tuvieron su origen en el ámbito religioso, para luego ser asumidos por la sociedad secular, quitando o negando su carácter religioso.

No obstante, si confrontamos la idea de la secularización y sus elementos constitutivos, frente al hecho de que la religión todavía es un referente muy fuerte en la vida de las personas, tenemos que la sociedad secular no ha dado como resultado la aniquilación de lo religioso, sino que ha reconfigurado el papel que juega éste en la sociedad. Pero, inmediatamente preguntamos ¿Cuál es ese rol de la religión en la sociedad? ¿Está condenada la religión a desaparecer tarde o temprano? ¿Realmente los conceptos de secularización y religión son opuestos e irreconciliables? De esta serie de cuestionamientos se deriva la pregunta que

⁵ TSCHANNEN, O. Les théories de la sécularisation. En: Descripción cuantitativa de la pluralización religiosa en Colombia. Bogotá. 2012. No 73. p. 204.

orientará la realización del presente trabajo, y es ¿cuál es el papel político de la religión dentro de las sociedades modernas secularizadas?

Para abordar esta cuestión se reconstruirá la tematización que sobre este asunto han hecho los filósofos Jürgen Habermas y Enrique Dussel. La elección de estos autores para guiar el presente trabajo radica en su importancia a nivel mundial y su relevancia en cuanto al tema tratado, además, que las dos propuestas filosóficas se constituyen desde enfoques diferentes, y la construcción de un diálogo comparativo entre los dos discursos es una empresa que poco se ha desarrollado.

Cabe indicar que, por un lado, la filosofía de Habermas se encuentra inscrita en la denominada Teoría crítica de la escuela de Frankfurt, siendo él su heredero y máximo exponente actual. A través de su obra ha realizado un cambio de paradigma dentro del programa fundamental de sus antecesores, que consiste en el paso de la filosofía de la conciencia a la filosofía de la acción comunicativa. Acompañado por la intención de recuperar y reformular la Teoría crítica, Habermas se concentra en superar las problemáticas que se le plantearon a la primera generación de la escuela de Frankfurt, logrando sistematizar su pensamiento y exponiéndolo de manera magistral en su *Teoría de la acción comunicativa*. Además, su vasta reflexión filosófica abarca temas fundamentales en el ámbito de la ética, la política, la hermenéutica, el análisis crítico de la sociedad, la estética, la lingüística y la metafísica.

Sin embargo, el tema de la religión ha estado en un plano secundario en la obra del filósofo alemán, aunque en sus últimos trabajos ha venido adquiriendo mayor relevancia dentro de sus reflexiones filosóficas, a tal punto, que se ha convertido en un referente teórico imprescindible a la hora de abordar dicho tema.

Por su parte, la filosofía de la liberación nace del análisis de una situación concreta, a saber, la de las prácticas de dominación establecidas a partir del origen de la modernidad europea; origen que para Dussel se sitúa con la llegada del hombre blanco a las tierras americanas en el año de 1492. Para el filósofo argentino, este

hecho crucial en la historia mundial marca la constitución del *ego* europeo frente al *otro* amerindio, definiéndose como tal a través de la conquista, la violencia y la dominación de la alteridad americana. En consecuencia, el término *descubrimiento de América*, viene a ser un término equívoco, pues las relaciones de dominación que se gestaron en esta época, y que aun determinan la nuestra, excluyeron al hombre del nuevo mundo, diferenciándolo como lo no-europeo, inferior, bárbaro y, por ende, manipulable, susceptible de ser dominado, conquistado y saqueado. De modo que este descubrimiento fue en realidad un *encubrimiento* por medio de la opresión.

La consecuencia capital de este hecho es que Latinoamérica ha sido puesta, históricamente, en una relación desigual, desventajosa frente a la centralidad europea y, posteriormente, frente a la norteamericana. Esta desventaja no es solo económica y política, sino que también es ideológica, pues para Dussel, desde la misma filosofía se han elaborado interpretaciones que justifican este estado de cosas. Desde Kant, Hegel y hasta Heidegger, el tercer mundo aparece sin pensamiento.

No obstante, esta perspectiva crítica de la filosofía de la liberación va a ser deudora de distintos movimientos teológicos latinoamericanos, mediante los que se comenzó a cuestionar la situación de opresión que vive Latinoamérica. Estas teologías de la liberación utilizaron sus recursos bíblicos y teológicos para crear interpretaciones críticas del sistema de dominación vigente, y a la vez proponer prácticas liberadoras para el pueblo oprimido. De ahí que Dussel retome esta iniciativa para incluirla en su filosofía de la liberación, analizando las posibilidades de interpretación de la religión y destacando sus posibles prácticas liberadoras.

Luego de las anteriores indicaciones, la tesis de grado tendrá como orden el tratamiento del problema, primero, desde la perspectiva habermasiana y segundo, desde la propuesta de Dussel, en seguida se establecerá un puente entre los dos

pensadores destacando sus puntos de encuentro, de disidencia y las posibles falencias en sus respectivos planteamientos.

De este modo, el presente escrito estará dividido de la siguiente manera: en el primer capítulo, que tendrá como título *Habermas y la religión*, se abordarán tres aspectos fundamentales sobre el tema de la religión en Jürgen Habermas, teniendo como hilo conductor el propósito perseguido por esta tesis. De manera que el capítulo estará dividido en tres sub capítulos que son: *1.1 La religión en la esfera pública*. En este apartado se va a reconstruir el tratamiento de Habermas sobre el lugar e importancia de la religión dentro del ámbito público de las sociedades seculares, teniendo como punto central del desarrollo su crítica a la cláusula proviso de Jhon Rawls. *1.2 El concepto de religión en el pensamiento de Habermas*. Como en el tema de la religión en la esfera pública se señalaran brevemente afirmaciones reivindicativas sobre el papel de la religión en el ámbito público de la sociedad, en este segundo apartado se retomarán y se analizarán esas afirmaciones con el fin de clarificar la concepción que tiene Habermas sobre la religión. Por último, el apartado *1.3 Tolerancia y solidaridad*, girará en torno a los conceptos de tolerancia y solidaridad, que son de gran importancia dentro del tratamiento que hace Habermas sobre la religión, en la medida en que son estos dos valores los que van a garantizar la reivindicación de lo religioso en la sociedad, el aprendizaje que esta puede hacer respecto de los contenidos semánticos de la religión, y el establecimiento de una ética universal basada en el diálogo y la solución de problemas por medio de la deliberación racional.

El segundo capítulo que llevará como título *La religión en la filosofía de la liberación*, también estará distribuido en tres apartados, donde se abordará el tema de la religión en la filosofía de Enrique Dussel, teniendo como hilo conductor el problema planteado en la introducción. Así pues, en el *2.1 Secularización y secularismo*, se analizan los procesos de secularización de las sociedades modernas, poniendo de relieve la idea de que ha sido la religión la que ha impulsado estos procesos desde un principio y que la secularización misma no es contradictoria ni opositora de las

concepciones religiosas, por el contrario, se va a mostrar que para Dussel, el ideal de menoscabar y aislar a la religión al ámbito del culto privado es producto de una asimilación negativa de la secularización y que él va a denominar como secularismo. Por su parte, en el apartado *2.2 Religión supra-estructural y religión infra-estructural*, se reconstruye el concepto de religión de Dussel, el cual se plantea en el marco de un horizonte de comprensión que son el modo supra estructural y el infra estructural en los que se puede mover toda religión. Del primero se destacará la idea de la religión como legitimadora de sistemas de dominación, y del segundo, se destacará la idea de la religión como responsabilidad por el otro, la cual, para Dussel, vendría a ser el sentido verdadero de la religión, en especial de la tradición judeo-cristiana. Finalmente, en el punto *2.3 Tolerancia y Solidaridad*, se observará que al igual que en la filosofía de Habermas, estos dos conceptos son muy importantes dentro del tema de la religión, sin embargo, en Dussel estos tienen el sentido del hacerse cargo del oprimido y el hacerse responsable de la situación actual de la sociedad, fundamentados en la praxis religiosa del sentido infra estructural de la religión judeo-cristiana.

Por último, el desarrollo de la temática propuesta desembocará en una tercera parte que tendrá como título *Un puente entre Dussel y Habermas*. En este capítulo se establecen los puntos de encuentro y las diferencias que tienen los autores frente al tema tratado, asimismo, se señalarán algunas posibles falencias de sus respectivos discursos filosóficos. Este será pues el capítulo concluyente.

CAPÍTULO I

HABERMAS Y LA RELIGIÓN

1.1. La religión en la esfera pública

Una de las características de las sociedades occidentales contemporáneas consiste en brindar y garantizar, cada vez más, los espacios necesarios para la supervivencia y la convivencia entre la diversidad de culturas, de género, de ideologías políticas y de religión, entre otras. No obstante, las minorías sexuales, raciales, étnicas, políticas y religiosas aún siguen luchando porque se amplíen sus espacios de participación y se convaliden sus pretensiones de verdad dentro de los marcos institucionales y públicos de la sociedad.

Sin embargo, en esta escenografía de las tensiones entre los distintos puntos de vista, Habermas ve que la situación de las prácticas y cosmovisiones religiosas, ocupa un lugar especial dentro de la diversidad del mundo contemporáneo. La razón de esto es que existe una gran dificultad comunicativa entre dos tipos de lenguaje: el secular y el religioso. No es lo mismo un diálogo entre un kantiano y un utilitarista, que entre un creyente de una confesión con el de otra o con un no creyente. Mientras los primeros, a pesar de su discrepancia mutua, se pueden hacer entender a través de un lenguaje común que apela a razones, en este caso a razones de tipo filosófico, por el contrario, los creyentes exponen sus afirmaciones por medio de un lenguaje religioso que apela a su pertenencia e identificación con una comunidad específica de creyentes (testigos de Jehová, protestantes, etc.) lo cual puede ser ininteligible para los que no comparten su credo. Además, un individuo vinculado a una religión no solo concibe las pretensiones de verdad de su confesión de un modo cognitivo, sino que al mismo tiempo las vive y busca realizarlas dentro del proyecto

de salvación de su fe, siendo esto diferente a cualquier proyecto de vida o de ética profano.

Esta dificultad comunicativa inter religiosa ha tenido como consecuencia radical las distintas guerras de religión, que se aprecian en la historia de las civilizaciones. Sin embargo, la modernidad pretendió poner fin a esta conflictividad a través de la secularización de la sociedad que conllevó a la separación de la iglesia y el Estado. Precisamente, esto fue posible gracias a la asimilación de la idea, cultivada por la tradición filosófica, de que existe una razón "natural" que es común a todos los hombres, de modo que la dominación y organización social debía constituirse a partir de afirmaciones provistas de racionalidad, y por ende de carácter común, negando a su vez cualquier intento de legitimación estatal desde una perspectiva religiosa. En palabras de Habermas "El supuesto de una razón humana común es la base epistémica para la justificación de un poder secular del Estado que ya no depende de legitimaciones religiosas"⁶

Así pues, la religión fue relegada del plano gubernamental al plano de la práctica individual y grupal, siendo el Estado el garante del goce de las libertades y derechos individuales y colectivos en el marco de una sociedad caracterizada por el pluralismo religioso. De esta manera, no solo se superó el problema de las conflagraciones religiosas, sino que se abrió el campo de discusión entre las diferentes visiones de mundo en el plano cognitivo.

Asimismo, para Habermas los Estados democráticos y sus instituciones deben fundamentarse y operar siempre en un lenguaje neutral, accesible a todos y garante de que ninguna voluntad particular se imponga sobre las demás. En consecuencia, ningún argumento de tipo religioso tendría cabida en los procesos legislativos y judiciales. Pero a la hora de expresar sus puntos de vista sobre algún tema polémico que los afecte, las comunidades religiosas están en su pleno derecho de manifestarse haciendo uso de su lenguaje religioso en la esfera pública. Sin

⁶ HABERMAS, Jürgen. Entre naturalismo y religión. Barcelona: Paidós, 2006. p. 127.

embargo, esto último resulta problemático, si se tiene en cuenta que incluso en el nivel de la esfera pública, prevalece una preferencia por las explicaciones en lenguaje secular.

El tema de la inclusión de los argumentos religiosos en los debates públicos es abordado por Habermas a modo de discusión y réplica de la propuesta que John Rawls había planteado al respecto. Para este filósofo, en un debate público acerca de alguna problemática fundamental, los creyentes solo pueden expresar sus argumentos en el lenguaje de su fe, si estos vienen acompañados, a su vez, de afirmaciones aclaratorias traducidas a un lenguaje secular (*cláusula proviso*).

Por su parte Habermas considera excesiva esta exigencia impuesta a los ciudadanos creyentes y pone de manifiesto los inconvenientes que de ella se desprenden. El primero consiste en pensar que desde la constitución y organización secular del Estado y sus instituciones, se deriva la reglamentación de las discusiones públicas teniendo como base y criterio de validez que sean expresadas mediante argumentos seculares. Esto, a juicio de Habermas, cae en una especie de contradicción con los principios que el Estado mismo dice defender, pues no se puede dar garantía de la libertad de expresión y la libertad de credo, si simultáneamente se le pide a los creyentes que censuren sus opiniones religiosas en los debates públicos, al no tener argumentos seculares que los respalden, en consecuencia, esto significaría restringir el papel político que pueda desempeñar la religión en la esfera pública. El filósofo alemán define este problema como una *sobregeneralización secularista*, y concluye que "del carácter secular del poder estatal no se deriva la obligación inmediata, para todos los ciudadanos personalmente considerados, de complementar las convicciones religiosas manifestadas públicamente mediante equivalentes en un lenguaje accesible para todos"⁷

⁷ Ibid., p. 136.

Un segundo inconveniente subyacente en el planteamiento de Rawls resulta de que “un Estado no puede gravar a sus ciudadanos, a quienes garantiza la libertad religiosa, con deberes que son incompatibles con su forma de existencia como creyentes; el Estado no puede exigirles algo imposible”⁸. Esto quiere decir que la *cláusula proviso* pone en riesgo el modo de existencia de los individuos religiosos, porque al exigirles esta especie de desdoblamiento entre su comprensión religiosa y la explicación secular de la misma, caerían en un conflicto interno con sus cosmovisiones.

Además, según Habermas “la fe verdadera no es sólo una doctrina, un contenido que es objeto de creencia, sino una fuente de energía de la que se alimenta performativamente la vida entera del creyente”⁹. En otras palabras, para el creyente la religión determina fuertemente todos los aspectos de su vida, abriendo su peculiar horizonte de comprensión del mundo y permitiéndole trazar sus proyectos de realización personal. De modo que, tanto su ámbito social y político se encuentran configurados desde el plano religioso, y por ende, les resulte impracticable e impropio cumplir con la exigencia de Rawls.

Por el contrario, la propuesta habermasiana ante el problema del diálogo entre razones seculares y religiosas, propende porque los individuos pertenecientes a una determinada confesión puedan expresar sus ideas públicamente, respecto a un problema fundamental, por medio de los argumentos propios de su religión, cuando no encuentren razones seculares para expresarse. Igualmente, Habermas da un giro a la *cláusula proviso* de Rawls, e impone la exigencia de traducción de las afirmaciones religiosas a los ciudadanos seculares, en lugar de a los ciudadanos religiosos.

De esta forma, Habermas pretende superar las objeciones planteadas a la propuesta inicial de Rawls, además, el giro que le da a la *cláusula proviso* implica

⁸ Ibid., p. 133.

⁹ Ibid., p. 135.

otras razones. Una de ellas es que “el Estado no puede desalentar a los creyentes y a las comunidades religiosas para que se abstengan de manifestarse *como tales* también de una manera política, pues no puede saber si, en caso contrario, la sociedad secular no se estaría desconectando y privando de importantes reservas para la creación de sentido”¹⁰. Con esto, el filósofo alemán destaca un papel fundamental de la religión en la sociedad, a saber, los aportes que esta puede dar en la construcción del orden social, y el aprendizaje que de ella pueden tener tanto ciudadanos seculares como de otras confesiones.

De lo anterior se desprende, implícitamente, otra razón por la que Habermas defiende su planteamiento acerca de que los ciudadanos seculares deben colaborar en la traducción de las afirmaciones de sus conciudadanos religiosos, y es que “las tradiciones religiosas están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales, sobre todo en atención a las formas sensibles de la convivencia humana”¹¹. Estas apreciaciones morales pueden llegar a ser muy útiles como prácticas que propendan por una buena convivencia ciudadana, y tal vez, según sea el caso, también podrían llegar formar parte de la normatividad por las que se regula el orden social. Sin embargo, para que una verdad religiosa llegue a convertirse en parte de una reglamentación estatal, primero se debe haber expresado en un lenguaje universal, al tiempo en que su aplicabilidad no restrinja o deteriore las libertades y los derechos de ninguna parte de la sociedad.

Por otro lado, las diferencias entre credos y entre lenguaje religioso y secular, puede generar un descontento o una idea de que no todos participan en igualdad de condiciones en los debates que puedan surgir en la esfera pública y su incidencia en el plano institucional, más aun, cuando socialmente se tiene preferencia por las afirmaciones de carácter secular sobre las religiosas. En ese sentido, las iglesias han alimentado un resentimiento gracias a la neutralidad estatal frente a los discursos religiosos y a la carga que supone traducir las afirmaciones religiosas, por

¹⁰ Ibid., p. 138.

¹¹ Ibid., p. 139.

parte de los creyentes, para que puedan ser escuchados; mientras que los ciudadanos seculares se ahorran el esfuerzo por comprender las intenciones políticas de los otros, si no hablan en los mismos términos. De ahí que Habermas considere más equitativo exigir a los ciudadanos no religiosos cooperar con las traducciones de los puntos de vista confesionales.

Un cuarto motivo desde el que se defiende la propuesta habermasiana que estamos abordando, es que “visto en términos históricos, los ciudadanos religiosos tuvieron que aprender a adoptar actitudes epistémicas hacia su entorno secular, actitudes que a los ciudadanos seculares ilustrados les han recaído sin esfuerzo”¹². Desde los tiempos de la reforma y comienzos de la modernidad, la religión, en respuesta a la secularización estatal, los avances de la ciencia y el pluralismo religioso, ha tenido que adaptarse frente a estos cambios, a través de un ejercicio continuo de autorreflexión.

Por ejemplo, los ciudadanos religiosos han tenido que mostrarse comprensivos frente a otras cosmovisiones, vigilando simultáneamente que esta apertura no signifique la destrucción de sus pretensiones de verdad, ni de su confesión misma. Además, han tenido que asumir la independencia y el monopolio del saber secular y científico en la sociedad, al tiempo en que deben poner en relación esta forma de conocimiento con las verdades de fe, de manera tal que las afirmaciones religiosas no se vean contradichas por aquél modo de conocer. Finalmente, como dice Habermas¹³, los ciudadanos religiosos han tenido que reconocer la primacía de los argumentos seculares en el ámbito político, comprendiendo desde su propia fe que esta exigencia garantiza el desarrollo de las libertades individuales y el cumplimiento de una moralidad universal.

Por el contrario, los ciudadanos seculares parecen haberse ahorrado todo este ejercicio auto-reflexivo. Sin embargo, Habermas ve que esta falta de reflexión puede

¹² Ibid., p. 146.

¹³ Ibid., p. 144-145.

incurrir en prácticas excluyentes y tratos indiferenciados hacia los ciudadanos creyentes. Pues desde el mismo proceso de secularización y del carácter predominante del lenguaje secular en la sociedad, se ha concebido a la religión como una especie de visión primitiva del hombre, que aún persiste en el imaginario de varios individuos y colectividades, pero que debe ser tolerada en principio de la libertad de culto que defienden los Estados modernos. Así pues, esta tolerancia indiferenciada restringe la importancia que la religión puede tener en la sociedad, y la condena a una subsistencia subordinada, que en última instancia, tendrá que desaparecer con el avance de la ciencia, la cultura y la generalización de la conciencia secular.

Por todas estas razones y para superar los inconvenientes mencionados, Habermas ve que es razonable plantear a la inversa la *cláusula proviso* de Rawls. No obstante, para que esta exigencia pueda ser plausible, los no creyentes o ciudadanos seculares deben asumir los siguientes compromisos: 1. No pueden negar ni controvertir el derecho de los ciudadanos religiosos de expresar sus ideas, sobre un tema fundamental, por medio del lenguaje de su confesión en los debates públicos. 2. Deben estar dispuestos a aceptar que las religiones poseen pretensiones de verdad que pueden ser válidas para la sociedad en general. 3. Deben estar dispuestos a cooperar en la traducción de las ideas expresadas en lenguaje religioso a un lenguaje secular.

Empero, Habermas ve con razón que esta exigencia no puede ser requerida desde el plano institucional, como una normatividad impuesta en el orden social. De lo contrario, el Estado caería en una contradicción similar a la que se encuentra implícita en la *cláusula proviso* de Rawls y que fue señalada anteriormente. Por tal motivo, la propuesta de Habermas plantea, más bien, un cambio de mentalidad por parte de los ciudadanos seculares, también muy similar al aprendizaje y adaptación que los ciudadanos religiosos han tenido que hacer frente a los cambios generados por los procesos de secularización de las sociedades modernas.

Así pues, este cambio de mentalidad no tiene como base una normatividad legal del uso público de la razón, sino que “se presupone una actitud epistémica que tiene su origen en un cercioramiento autocrítico de los límites de la razón secular”¹⁴. En otras palabras, al igual que la religión ha hecho un ejercicio de autorreflexión (*Modernización de la conciencia religiosa*) acerca de su papel en las sociedades modernas, la razón secular debe reflexionar sobre sus propios límites y su procedencia, lo cual, según Habermas, “es el objeto de un debate filosófico persistente con un desenlace completamente abierto”¹⁵.

En síntesis, podemos afirmar que Habermas reivindica el papel político de la religión dentro de la modernidad secular, postulando el derecho y la pertinencia que tienen los individuos y las comunidades religiosas de debatir cuestiones políticas fundamentales en la esfera pública, desde sus perspectivas, ideas y lenguajes propios de su confesión. Asimismo, rescata la importancia y el impacto que las verdades religiosas puedan tener en el mejoramiento de la sociedad en general, sobre la base de que estas ideas puedan ser traducidas a un lenguaje común secular para que puedan ser aceptadas y aplicadas por el resto de la comunidad. No obstante, la incidencia política de la religión no puede traspasar la esfera pública hacia el plano institucional y normativo, si antes no se ha efectuado dicha traducción de sus contenidos de verdad, y si estos no se presentan como universales y garantes de los derechos y libertades de todos los individuos.

Además, el heredero de la escuela Frankfurt ve la necesidad de desarrollar una autorreflexión de la razón secular con el fin de establecer sus límites y abrirse hacia el diálogo con la religión, para que de ello surja un aprendizaje mutuo que derive en una disposición cooperativa entre ciudadanos creyentes y no creyentes, y así, juntos, a través de la deliberación racional, puedan llegar a acuerdos sobre temas fundamentales que los afecten.

¹⁴ Ibid., p. 147-148.

¹⁵ Ibid., p. 148.

Finalmente, este análisis del rol político de la religión se ha efectuado desde el plano de las relaciones políticas entre ciudadanos religiosos y seculares. Sin embargo, para entender con mayor claridad por qué Habermas defiende y reivindica políticamente a la religión frente a una razón secular que generalmente se muestra indiferente ante las afirmaciones religiosas, debemos clarificar cuál es la concepción que tiene el filósofo acerca de la religión, siendo este el cometido a desarrollar en el siguiente punto.

1.2. El concepto de religión en el pensamiento de Habermas

En el punto anterior se dejó entrever la idea que tiene Habermas acerca de la religión, al afirmar que esta contiene en sus doctrinas, pretensiones de verdad que pueden ser válidas para el conjunto de la sociedad, y además que tiene una fuerza especial para articular intuiciones morales. Para entender la razón de estas afirmaciones hay que clarificar qué entiende Habermas por religión.

En un primer estadio de la obra y pensamiento del filósofo alemán, el tema de la religión es abordado desde un punto de vista evolutivo de la racionalidad humana, que va desde los tiempos en que las cosmovisiones o imágenes del mundo de la religión subsumían toda la comprensión de la realidad del hombre, pasando por el continuo debilitamiento de esa concepción sacra y totalizante, el cual se produce con la aparición y desarrollo de las grandes religiones tradicionales monoteístas, hasta la descentración de las imágenes religiosas del mundo y su respectiva sustitución por las visiones profanas y el ordenamiento de la sociedad en términos seculares que surgen en la modernidad.

Dentro de este proceso de racionalización, el poder organizativo y practico-moral de la religión es continuamente asumido por la razón secular, por lo que en su *Teoría de la acción comunicativa* Habermas entiende que la razón comunicativa es la heredera del capital semántico de la religión, y que aún debe seguir traduciendo

esos contenidos a un lenguaje secularizado y por ende accesible para todos. Asimismo, se deja entrever la idea de que la religión tiende a su desaparición o aislamiento, en la medida en que su potencial es progresivamente transferido al pensamiento racional.

Sin embargo, esta concepción de la religión se va modificando con los escritos posteriores de Habermas, donde le otorga un papel más importante a esta y parece dejar de lado la idea de su liquidación y sustitución por parte de la razón. De modo que es este último estadio del pensamiento habermasiano el que nos interesa para dejar por sentado su concepto de religión.

La primera afirmación a tratar es la siguiente: “la razón opera en las tradiciones religiosas igual que en cualquier ámbito cultural, incluida la ciencia”¹⁶. Hay una tendencia a pensar que las narraciones míticas y los argumentos religiosos pertenecen más al género de la fantasía y la imaginación que a la razón misma, pero tal como se ha mencionado antes en este trabajo, Habermas ve que esta forma de concebir la religión es el resultado de una *sobregeneralización secularista*, o también de una naturalización de las verdades de la ciencia y de la forma como esta construye su conocimiento. Por el contrario, con esta afirmación el heredero de la escuela de Frankfurt no solo reconoce un sentido racional en las creencias religiosas, sino que sostiene que la razón humana como tal se expresa religiosamente.

Así pues, cuando Habermas habla de la diferencia epistémica entre razones seculares y religiosas, lo que ha de entenderse es que ambas dan cuenta y sentido de los diferentes fenómenos que abordan, pero el modo como lo hacen y el lenguaje en que lo expresan es distinto, empero, la razón sigue siendo una y la misma.

Además, desde su perspectiva evolutiva Habermas concibe la religión dentro de la historia misma de la razón, y destaca en ella un papel fundamental en la constitución

¹⁶ HABERMAS, Jürgen. El poder de la religión en la esfera pública. Madrid: Editorial Trotta, 2011. p. 61.

de las formas de pensamiento moderno. Con respecto a lo anterior afirma que “el pensamiento postmetafísico no puede comprenderse a sí mismo si no integra en su propia genealogía las tradiciones religiosas al lado de la metafísica. Si se acepta esta premisa, no sería racional dejar de lado esas tradiciones <fuertes>, como si se tratase en cierto modo de restos arcaicos, en lugar de ilustrar la conexión interna que las vincula a las formas modernas de pensamiento”¹⁷

Un ejemplo de esta racionalidad de la religión transmitida a una forma de comprensión del pensamiento moderno se encuentra en los conceptos de libertad, igualdad y solidaridad, entre otros. Con respecto a la idea de la igual dignidad de todos los seres humanos, Habermas ve que esto ha sido una apropiación de la idea judeo-cristiana de que todos somos hijos de Dios hechos a su imagen y semejanza. Asimismo sostiene que “el universalismo igualitario, de donde proceden las ideas de libertad y convivencia solidaria, así como las de forma de vida autónoma y emancipación, moral de la conciencia individual, derechos humanos y democracia, es directamente una herencia de la ética judía de la justicia y de la ética cristiana del amor”¹⁸.

Según lo anterior, la religión se concibe entonces como portadora de contenidos de verdad, que para Habermas, deben promover el aprendizaje y el mejoramiento de la sociedad a través de su traducción por parte de la filosofía. Sin embargo, el autor mismo reconoce que, a pesar de que la racionalización de las imágenes del mundo se ha decantado en la asunción de sus contenidos semánticos por parte de la razón, esta labor no se ha llevado a cabo del todo.

Aun en la religión persiste un gran potencial de significado que refleja importantes consideraciones práctico-morales y cognitivas, que se hacen indispensables frente a una modernidad que ha perdido su ímpetu totalizante y emancipador, y que ha degenerado en ciertas patologías que aquejan a la humanidad. Así pues, la religión

¹⁷ HABERMAS. Op. cit., p. 14.

¹⁸ HABERMAS, Jürgen. Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad. Madrid: Editorial Trotta. 2001, p. 185.

aparece como una esperanza de solución ante estas problemáticas, y por tanto, con el fin de hacer universales sus enseñanzas, la filosofía debe estar dispuesta a aprender de la religión. En palabras de Habermas:

En los textos sagrados y en las tradiciones religiosas se encuentran articuladas intuiciones de pecado y redención, de salida redentora de una vida experimentada como irrecuperable, intuiciones que se han ido verbalizando sutilmente durante milenios y mantenidas vivas gracias a medios hermenéuticos. Por eso en la vida de las comunidades religiosas, en la medida en que logren evitar el dogmatismo y la coerción sobre las conciencias, permanece intacto algo que en otros lugares se ha perdido y que tampoco puede ser reproducido con el solo saber profesional de los expertos: me refiero aquí a las posibilidades de expresión y a sensibilidades suficientemente diferenciadas para hablar de la vida malograda, de las patologías sociales, de los fracasos de los proyectos vitales individuales y de la deformación de los contextos de vida desfigurados. A partir de la asimetría de las pretensiones epistémicas cabe fundamentar una disposición al aprendizaje de la filosofía ante la religión, y no por razones funcionales, (...) sino por razones de contenido¹⁹.

Estos contenidos, aun cuando sean intensamente traducidos a un lenguaje secular, no se pierden, ni se agotan para la religión. De igual manera, la tesis de que Habermas considera que, a la larga, la razón comunicativa se convertirá en la heredera de las verdades de la religión, parece no ser tan plausible en los últimos escritos en donde el filósofo ha tratado este tema. Esto se puede apreciar en la cita anterior, y también cuando afirma que “los contenidos que la razón se apropia mediante la traducción no tienen que perderse para la fe”²⁰. Igualmente, con la reivindicación de lo religioso en la esfera pública, la posibilidad de que sus enseñanzas puedan incluso traspasar el límite de lo institucional, y la exigencia de una actitud abierta y solidaria de todos los ciudadanos respecto a las verdades confesionales, ponen de manifiesto que la tesis mencionada arriba ya no es

¹⁹ HABERMAS, Entre naturalismo y religión, Op. cit., p. 115-116.

²⁰ Ibid., p. 151.

abanderada por el filósofo alemán, como tal vez ocurría en sus escritos más tempranos.

Otra idea que se puede extraer de la cita anterior es que Habermas no está de acuerdo con el dogmatismo religioso, aunque de hecho, no lo está con ninguna clase de dogmatismo. En este sentido podemos volver a la idea de auto reflexión que la religión ha hecho frente a las nuevas exigencias de la modernidad secular, mediante la cual ha logrado adaptarse, hacer frente y mantener viva su realidad religiosa en las sociedades secularizadas. De este modo, habría un llamamiento por parte del filósofo hacia los credos que se muestren dogmáticos y hostiles, para que establezcan una apertura hacia el entendimiento racional con lo que le es diferente, sin destruir ni alterar los contenidos de su fe.

Por su parte, la filosofía no debe mostrarse partidaria, ni contraria de la fe. Ya que no es su labor juzgar si los contenidos semánticos de las distintas doctrinas confesionales son verdaderos o falsos. Pues, tal vez en un tiempo la filosofía estuvo subordinada a la fe y sirvió para dar sustento racional a sus pretensiones verdad; asimismo, en otro momento, el pensamiento filosófico buscó socavar la religión hasta condenarla por irracional y peligrosa. Sin embargo, este no es el caso del mundo contemporáneo, donde la religión ha jugado roles sociales muy importantes, en pro de la emancipación de los oprimidos y en la búsqueda de alternativas para la solución de conflictos sociales, aunque en algunas ocasiones, también se ha mostrado como legitimadora o copartidaria de regímenes impositivos y contrarios a las libertades individuales, pero, a pesar de esto Habermas afirma que “las comunidades religiosas generalmente realizan funciones que no son insignificantes para la estabilización y para el desenvolvimiento de una cultura política liberal”²¹.

En consecuencia, toda filosofía contemporánea creíble debe propender por un ateísmo metodológico, que defina bien los límites entre fe y saber, sin caer en una apología de la religión, ni en acusaciones en su contra. Habermas expresa esto de

²¹ Ibid., p. 132.

la siguiente manera: “llamo postmetafísicas a las posiciones agnósticas que distinguen estrictamente entre fe y saber, sin presuponer la validez de una religión determinada ni rehusar a estas tradiciones en su totalidad un posible contenido cognitivo”²². Por el contrario, quienes deciden la falsedad o verdad de sus creencias deben ser los miembros de una determinada comunidad religiosa, que a fuerza de los cambios producidos por la secularización y ante la proliferación y naturalización de las verdades científicas, han aprendido a reflexionar sobre su quehacer religioso, y han sido capaces de mantenerlo vivo.

Cambiando el tema del ateísmo metodológico, hay otra idea que Habermas sostiene con relación a su concepto de religión y es, a saber, que esta ha sido responsable del desencadenamiento de los procesos de secularización. Ya habíamos venido diciendo que la secularización le había planteado el reto a la religión de abrirse en diálogo racional, sin perder la realidad de su fe, ante el pluralismo religioso, las verdades de la ciencia y el establecimiento de un Estado que funciona en términos de un lenguaje secular. De ahí que la nueva idea que estamos tratando resulte un tanto paradójica.

Sin embargo, en respuesta a una pregunta durante la entrevista que Eduardo Mendieta le hace a Habermas, y que está consignada en un libro que lleva como título *Israel o Atenas*, el cual hemos venido utilizando, el filósofo alemán hace la siguiente afirmación al referirse a la modernización de la fe: “De esta misma modernización, para la cual religión e iglesia han satisfecho importantes condiciones de partida, proceden una sociedad secularizada y un pluralismo de visiones del mundo que luego, por su parte, las formas de fe religiosa y práctica eclesiástica han necesitado reestructurar en términos cognitivos”²³.

Esto quiere decir que, gracias a la reflexión llevada a cabo por la religión cristiana, impulsada por la Reforma, se fueron abriendo los espacios para el surgimiento de

²² Ibid., p. 251.

²³ HABERMAS, *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Op. cit., p. 186.

las sociedades seculares, en torno a la práctica de la tolerancia religiosa. Evidentemente esto no fue logrado de la manera más racional e inmediata, pues la misma historia nos narra la violencia que vivieron los europeos en el marco de la Reforma y Contrarreforma. No obstante, según Habermas, la necesidad de un Estado secular surgió, no solo del conflicto religioso, sino de la reflexión misma llevada a cabo al interior de la fe cristiana. Pues, solo una mentalidad que comprenda que ya no vive en un mundo en el que puede aspirar a la tenencia de la verdad absoluta, se muestra autocrítica y propende por relaciones inter-confesionales que eviten el conflicto y garanticen la convivencia, “por tanto, lo que nosotros podemos denominar la <modernización de la fe> es un presupuesto cognitivo necesario para la implantación de la tolerancia religiosa y el establecimiento de un poder estatal neutral”²⁴.

En síntesis, la modernización de la fe, es decir, la autorreflexión que esta ha hecho de sí misma ha propiciado cambios en la mentalidad doctrinal frente a otras confesiones religiosas, de la misma manera que ha abierto el espacio para el surgimiento de las sociedades seculares, mediante las cuales se ha buscado garantizar las libertades de credo y la convivencia entre estos. No sin antes reconocer que estos procesos de secularización le siguen planteando la exigencia a la religión de continuar con su autorreflexión para hacer frente a los posibles conflictos confesionales que aún se pueden presentar en los Estados modernos.

Pero esta idea de la religión como punto de partida de una secularización de la sociedad no solo remite a la situación acontecida en la reforma. Podríamos decir desde Habermas que la articulación de aquellos conceptos de los que hoy se nutre la configuración de los Estados modernos y la conciencia de los valores fundamentales del hombre, proviene de aquella época del surgimiento de las grandes religiones monoteístas, denominada como *época axial*, pues “las religiones que echaron sus raíces en aquel periodo llevaron a cabo el salto cognitivo desde

²⁴ Ibid., p. 187-188.

las explicaciones narrativas del mito a un logos que diferencia entre la esencia y la apariencia de una manera completamente similar a la filosofía griega”²⁵.

De este modo, al situar a un solo Dios absoluto y eterno por fuera del cosmos se abrió la posibilidad de reflexión de los seres humanos frente a un mundo que ya no aparece en la inmediatez del animismo y del mito, sino que se presenta como un espacio de relaciones que va cobrando cada vez más mayor independencia respecto de la influencia divina. Así pues, “Con estos conceptos de lo absoluto y lo incondicionado se separan las relaciones lógicas de las empíricas, se desvincula la validez de la génesis, la verdad de la salud, la culpa de la causalidad, el derecho de la violencia, etc.”²⁶.

Asimismo, a través del diálogo entre la filosofía griega y la tradición judeo-cristiana, que comúnmente llamamos *helenización del cristianismo*, los “conceptos de origen griego como <autonomía> e <individualidad> o conceptos romanos como <emancipación> y <solidaridad> han quedado atravesados desde hace mucho tiempo por significados de procedencia judeocristiana”²⁷.

Con esto queda sustentada la idea de que la secularización de los Estados modernos no es el resultado de una razón que se alza por encima de la religión y que reniega de ella al tildarla de irracional, sino que más bien ha sido la religión desde su misma evolución y autorreflexión, junto con su fusión con el pensamiento griego, la que ha promovido el surgimiento de dichos Estados.

Finalmente y a manera de conclusión, diremos que Habermas concibe a la religión como una forma de racionalidad humana, a partir de la cual el hombre, en la historia de su evolución, se ha `podido comprender en su relación con el mundo y se ha organizado en los distintos ámbitos de su vida: familiar, social, político y moral, dándole sentido a su existencia. Sin embargo, a partir de los cambios evolutivos de

²⁵ HABERMAS, Entre naturalismo y religión, Op. cit., p. 150.

²⁶ HABERMAS, Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad, Op. cit., p. 196.

²⁷ HABERMAS, Entre naturalismo y religión, Op. cit., p. 150.

la comprensión religiosa humana consignados y promovidos por las grandes religiones monoteístas, en especial por la tradición judeo-cristiana, se fueron abriendo espacios autónomos de pensamiento que en última instancia determinaron la genealogía de los ideales fundamentales que rigen la organización de las sociedades contemporáneas, el auge de la razón y el surgimiento de los Estados seculares. Sin olvidar que esto ha sido posible a través de una imbricada relación entre religión y filosofía.

No obstante, Habermas ve que las sociedades actuales no son conscientes de la importancia de la religión en la conformación del mundo moderno, y tampoco de sus contenidos de verdad ni de su potencial transformador, que además puede ser muy útil frente a las patologías de la modernidad. Por tal razón, la exigencia planteada en la primera parte de este capítulo, la cual consiste en abrirse en disposición al entendimiento con las pretensiones de verdad religiosas, con miras hacia una auto-reflexión crítica de la razón y a la consecución de un Estado que fundamente sus leyes deliberativamente, se encuentra frente a una barrera.

En este sentido, es necesario acudir a una ética del entendimiento mediante la cual se puedan perseguir estos objetivos, ya que el Estado no puede asumir esto como una competencia suya imponiendo obligaciones que no le son debidas.

1.3. Tolerancia y Solidaridad

Se puede afirmar que para Habermas el concepto de tolerancia tiene un origen religioso, el cual surge, precisamente, a partir de las problemáticas que emergen con la auto-reflexión crítica del cristianismo desde la reforma protestante. Estas problemáticas entre las diferentes formas de concebir el cristianismo y su carácter altamente conflictivo, conllevó a la consideración de la tolerancia en términos de una transigencia religiosa. Es decir, se apeló a un consentimiento de las distintas manifestaciones religiosas encontradas y aparentemente irreconciliables, con la

finalidad de que sus diferencias no continuaran desembocando en conflicto. Progresivamente, este concepto de tolerancia como transigencia religiosa fue asumido y estipulado jurídicamente por los Estados modernos europeos. Así, desde la conformación estatal como garante de las libertades individuales y colectivas, se planteó la exigencia a los ciudadanos de practicar un comportamiento tolerante con las expresiones religiosas minoritarias.

Sin embargo, Habermas ve que este concepto de tolerancia como conducta transigente hacia las religiones tiene un sentido impositivo que debe ser superado. Para analizar este carácter impositivo, el filósofo alemán se refiere a la paradoja planteada por Goethe, quien concibe la tolerancia como una especie de “benevolencia ofensiva”: “la paradoja estribaría en el hecho de que todo acto de tolerancia circunscribe un terreno marcado de lo que resulta aceptable y de este modo se traza unos límites a la propia tolerancia. No hay inclusión sin exclusión”²⁸. Así pues, la exigencia de tolerancia por parte de los Estados estaría establecida arbitrariamente al definir qué es lo que puede ser tolerado y qué no. Asimismo, transigir con la confesión minoritaria del otro con el fin de evadir el conflicto no puede garantizar la libertad de culto de los ciudadanos en espacios donde no tengan las mismas posibilidades de desarrollo que los demás (el culto religioso mayoritario)

Por su parte, la reflexión filosófica y la constante transformación del Estado moderno ha llegado a considerar que solo “sobre la base de un reconocimiento recíproco de las reglas de trato tolerante se logra disolver aquellas presuntas paradojas que Goethe, como es sabido, había apuntado al rechazar la tolerancia”²⁹.

Así pues, la paradoja de una tolerancia intolerante queda zanjada a través de un doble planteamiento, a saber, que en la aceptación mutua de los ciudadanos que profesan distintas confesiones religiosas, aceptación que consiste en contar con la perspectiva del otro para acordar cosas en común, deben, por un lado, renunciar a

²⁸ Ibid., p. 257.

²⁹ Ibid., p. 256-257.

la implantación de verdades religiosas a los demás por medios políticos coercitivos, y por otro lado, deben propender por la libertad de asociación de cada miembro de una determinada comunidad religiosa, sin caer en prácticas que coaccionen las conciencias de dichos miembros. Asimismo, el reconocimiento de esta doble exigencia conllevaría no solo a la superación de la mencionada paradoja, sino también a la superación de las posibles razones subjetivas que rechazan las perspectivas y prácticas religiosas ajenas. Empero, esto no quiere decir que el disenso entre los diferentes credos quede eliminado, sino que racionalmente se opta por la asunción del planteamiento doble arriba mencionado, en la medida en que resulta más provechoso a la hora de regular la convivencia, garantizar las libertades de culto y constituir en conjunto, y deliberativamente las reglas de juego que deben regir la sociedad.

Con esto tenemos, a nivel estatal, una generalización recíproca de las libertades religiosas convertida en un derecho fundamental de todos los ciudadanos, que se puede resumir en la idea de que cada quien tiene la libertad de practicar su propia religión y no ser importunado por las visiones religiosas de los otros. Sin embargo, el establecimiento de esta normatividad en el seno de las constituciones democráticas liberales aun conservaría el sentido de una tolerancia paradójica. Para explicar esto, Habermas recurre a la figura del enemigo del Estado, quien en su oposición fundamental hacia la democracia determina al Estado a considerar qué debe ser tolerado y qué no.

No obstante, desde los principios fundamentales de las constituciones liberales de los Estados modernos se tendría que hacer frente a los enemigos de la democracia, de tal modo que, al librarse de esta enemistad se debe evitar caer también en una práctica autoritaria que establecería unilateralmente los límites de la tolerancia y que, además iría en contravía de los principios liberales que rigen el Estado.

Según Habermas, el Estado no podría resolver esta paradoja si adopta una actitud paternalista para defender los principios constitucionales, pues al fundamentar la

legitimidad de su defensa en una serie de valores objetivos restringiría las libertades de todos aquellos que mostraran desacuerdo con sus pretensiones de legitimidad. En consecuencia, el estado degeneraría en una especie de autoritarismo que terminaría violando la razón de ser de los Estados liberales modernos.

¿Qué hacer entonces con la oposición, aun cuando esta se muestre radical en sus razones de disidencia? Al respecto Habermas afirma que “con el reconocimiento de la desobediencia civil, el Estado democrático afronta la paradoja de la tolerancia que vuelve a presentarse ahora en la dimensión del derecho constitucional”³⁰. Esto significa que los opositores pueden manifestar su inconformismo y continuar en pie de lucha, pero de manera pacífica, en contra de la organización estatal, aun cuando se muevan por fuera de la legitimidad de este, en la medida en que sustenten sus razones de disidencia desde los fundamentos universales que conforman las constituciones liberales. De este modo, el Estado no se extralimita coartando las libertades individuales y al mismo tiempo traslada la lucha al plano de discusión racional bajo el principio de la inclusión igualitaria de todos los ciudadanos. Con esto también se busca evitar la confrontación violenta con los enemigos del Estado, dándoles a entender que al defender pacíficamente sus posturas desde los mismos principios constitucionales tendrían “la oportunidad de acreditarse como los auténticos patriotas constitucionales, esto es, como los amigos de un proyecto constitucional concebido dinámicamente”³¹.

Ahora bien, Habermas considera que este logro de los Estados modernos ha sido posible gracias a la lucha por la tolerancia religiosa en el marco de una sociedad impregnada de un pluralismo de cosmovisiones, en otras palabras, toda regulación de la tolerancia tiene su origen en los conflictos religiosos. Sin embargo, para fijar el concepto imparcial de tolerancia, ya desde las relaciones mismas entre ciudadanos de diferentes confesiones religiosas, el heredero de la escuela de Frankfurt hace un análisis de este concepto desde los puntos de vista del *rechazo*,

³⁰ Ibid., p. 260.

³¹ Ibid.

la *aceptabilidad* y la *recusación*, que se plantean en las obras del filósofo alemán Rainer Forst.

Para comenzar con la reconstrucción del análisis formularemos la siguiente pregunta ¿Cuándo se hace necesario un comportamiento tolerante con los otros? Habermas responde que “la tolerancia resulta necesaria tan solo cuando las distintas partes ni buscan ni creen posible un acuerdo racional sobre las convicciones en disputa”³². Estos desacuerdos aparentemente infranqueables se manifiestan con mayor radicalidad entre las diferencias de corte religioso que en cualquier otro tipo de disputa.

La razón de esta radicalidad se encuentra en que las religiones al ser, como ya la habíamos definido, unas doctrinas comprensivas del mundo, no solo tienen a su disposición toda una serie de elementos cognitivos y de prácticas vitales, sino que se caracterizan por asumir como absolutas sus pretensiones de verdad, originando así un rechazo radical con respecto a otras doctrinas que se muestren como contrarias, al considerarlas como falsas o erróneas.

Lo mismo no ocurriría en una disputa por la veracidad entre dos teorías científicas, pues la ciencia superaría esta problemática sometiendo las dos propuestas, por ejemplo, al principio de falsabilidad, y a partir de allí se evidenciaría cuál de las dos contiene mayor certeza. Algo muy similar ocurre con los desacuerdos entre opiniones políticas contrarias. Pues, aun cuando estas perspectivas se presenten como radicalmente excluyentes, “las disputas sobre opiniones políticas están asimismo tan reguladas por procedimientos democráticos que los participantes las dirimen con el fin de lograr soluciones que sean aceptables racionalmente”³³.

En consecuencia, ni los desacuerdos científicos, ni los conflictos entre opiniones políticas necesitan de la tolerancia para superar sus problemáticas. Pues la ciencia soluciona sus asuntos a través de sus métodos de comprobación de la verdad,

³² Ibid., p. 264.

³³ Ibid.

mientras que para una resolución de conflictos políticos solo es necesario, dice Habermas, *una virtud política de comportamiento cívico*.

Por el contrario, las disputas religiosas necesitan de la tolerancia para superar su rechazo mutuo y abrirse a un entendimiento que les permita solucionar sus problemas. Sin embargo, aquí la tolerancia no debe identificarse con una especie de indiferencia hacia las convicciones de los otros, pues se convertiría en una práctica vacía sin ningún tipo de compromiso. La tolerancia tampoco exige que los ciudadanos supriman las razones de su rechazo hacia las cosmovisiones ajenas para que así se pueda dar solución a los posibles problemas entre ellos. Ya que este rechazo hacia las pretensiones de verdad de las otras confesiones, se fundamenta en razones subjetivas que depende de su vínculo a una determinada comunidad de creyentes, y por ello resultan lo suficientemente convincentes para mantener su apatía.

No obstante, Habermas clarifica que en el trato tolerante entre estos ciudadanos creyentes, las razones subjetivas de su rechazo no son suficientes para poner en práctica la tolerancia, por lo que tales razones deben poder sustentar sus pretensiones de verdad de manera pública. Así pues, en este ámbito de la discusión pública se juega la praxis de la tolerancia en términos de reciprocidad cuando las buenas razones de la discordancia de los individuos frente a otras concepciones religiosas, pueden ser mantenidas públicamente a través de una justificación racional de las mismas. Pero con esto no se debe entender que los ciudadanos creyentes deban expresar sus ideas estrictamente en términos seculares, pues caeríamos en una mala interpretación que nos llevaría a pensar que Habermas se contradice con respecto a lo que él mismo postuló en su consideración crítica de la cláusula proviso de Rawls, a saber, que los ciudadanos creyentes pueden manifestar sus puntos de vista religiosos en discusiones públicas, sin acudir a explicaciones en un lenguaje secular para respaldar sus opiniones.

Por el contrario, cuando aquí se afirma que las razones del rechazo deben manifestarse públicamente en términos racionales, esto significa que deben ser expresadas sin que contengan prejuicios que puedan conllevar a la discriminación de los otros. Es decir, lo que se plantea con este tipo de tolerancia es que “frente al ser del otro, lo primero que resulta obligatorio es evitar discriminaciones; lo primero es, pues, un respeto igual para todos, y no tanto tolerancia frente al que piensa diferente”³⁴. De ahí la conclusión de que “la tolerancia solo puede comenzar más allá de la discriminación”³⁵.

En consecuencia, la práctica de la tolerancia plantea una doble exigencia a los ciudadanos religiosos que consiste en que, “por una parte, quien es tolerante solo puede realizar su propio *ethos* en los límites de lo que corresponde a todos de manera igualitaria; por la otra, también tiene que respetar el *ethos* de los otros en estos límites”³⁶. Así, cada quien puede practicar su *ethos* de origen religioso, en la medida en que compagine con el igual respeto hacia todos los ciudadanos. De esta manera se restringe a las distintas visiones de mundo la intención de imponerse absolutamente sobre los demás, sin considerarse esto como una relativización de sus verdades. En síntesis, la exigencia que se plantea es que solo pueden ponerse en práctica las formas de vida prescritas por las religiones, si lo hacen respetando la igualdad de derechos de todos los ciudadanos.

Sin embargo, Habermas señala que, a simple vista, esta exigencia de la tolerancia reparte cargas desiguales entre los individuos creyentes y los no creyentes. Pues los ciudadanos no confesionales o seculares no presentarían mayor problema frente a las distintas formas de vida práctica, ya que para ellos no se pondría en debate las razones particulares de su *ethos* frente a los que están prescritos por las cosmovisiones religiosas. Es decir, desde la perspectiva del ciudadano secularizado todas estas manifestaciones de vida práctica aparecen bajo la forma de un

³⁴ Ibid., p. 262.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid., p. 264.

pluralismo de modos de vida que difieren de la propia por sus orientaciones valorativas, más no por una pugna con sus contenidos de verdad. La razón de esta flexibilidad de la conciencia del individuo secularizado es que para él hay una preferencia de lo justo sobre el bien considerado de modo sustantivo, en consecuencia, para él se hace más claro concebir la práctica ética en el marco de una justicia del igual derecho de todos, que a partir de una única verdad que configure el comportamiento de las personas.

Por el contrario, “para los creyentes o para los viajeros provistos de un gran equipaje metafísico existe una prelación epistémica de lo bueno sobre lo justo. Bajo esta premisa, la validez del ethos depende de la verdad de la imagen del mundo que conforma su contexto”³⁷. De modo que, desde esta perspectiva las formas de vida práctica diferentes aparezcan no como modos de vida con distintas orientaciones valorativas, sino como prácticas erradas. De ahí las cargas exigidas desde la tolerancia.

No obstante, esta asimetría de las cargas entre creyentes y no creyentes es equilibrada con la exigencia a los ciudadanos seculares, de tolerar las posturas religiosas considerándolas como racionales, y por ende, manteniendo la persistencia del disenso con ellas de una *manera racional*, es decir, evitando concebirlas desde prejuicios discriminatorios. Asimismo, esta exigencia conlleva una autorreflexión por parte de la razón secular sobre la relación entre *creer y saber*, reflexión desde la que se descubre el carácter racional de las manifestaciones religiosas. Además, la razón más poderosa que subyace en la exigencia mencionada es que en las perspectivas religiosas se encuentran contenidos semánticos que pueden ayudar en la comprensión y resolución de problemas políticos, que el pensamiento secular no ha sabido abordar. En palabras de Habermas “las concepciones políticas sobre un asunto controvertido que se formulan en un lenguaje religioso y desde determinadas perspectivas

³⁷ Ibid., p. 267.

cosmovisionales pueden también abrir los ojos de otros ciudadanos a aspectos hasta entonces descuidados, de tal modo que mantienen influencia sobre la formación de la mayoría, incluso cuando el asunto mismo no se decide bajo una descripción impregnada en términos de cosmovisión”³⁸.

En conclusión, el tratamiento habermasiano de la tolerancia implica que esta debe realizarse en términos equitativos, no autoritarios y bajo la premisa del reconocimiento recíproco y racional de todos los individuos que integran la sociedad. Este reconocimiento recíproco implica a su vez la cooperación mutua para llegar a un entendimiento capaz de dar solución a las diversas problemáticas que se presenten, y para crear consensuadamente las normas de regulación social, fundamentadas desde la inclusión y el igual derecho de todos los ciudadanos.

En cuanto a la relación entre individuos de distintas confesiones y no creyentes, solo puede existir tolerancia si antes se excluyen los prejuicios discriminatorios entre ellos y se conceden la posibilidad de mantener un disenso racional entre las distintas maneras de concebir el mundo, sin llegar a destruir sus propias perspectivas. Este concepto de solidaridad no es solo exclusivo para las disputas entre las distintas cosmovisiones, sino que también se hace extensivo a los conflictos por orientaciones sexuales y culturales.

Asimismo, de este análisis de la tolerancia surge un concepto de solidaridad que consiste en el apoyo y cooperación entre ciudadanos de distintos credos, etnias, orientaciones sexuales, etc. para la construcción de la normatividad que garantiza igualitariamente los espacios para el desarrollo y surgimiento de cada uno de estos modos de vida, sobre la base del reconocimiento recíproco de sus pertenencias culturales que se desenvuelven en la sociedad que los abarca.

³⁸ Ibid., p. 268.

CAPÍTULO II

LA RELIGIÓN EN LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

2.1. Secularización y Secularismo

En la introducción de este trabajo se señaló que los procesos de secularización parecían aislar a la religión al ámbito privado del culto, en la medida en que las instituciones gubernamentales y la esfera pública propendían por ceñirse a un lenguaje y a unas estrategias de carácter racional y procedimentalista para asegurar la legitimidad y universalidad de sus discursos. De la misma manera, el auge de la ciencia, con sus descubrimientos y avances tecnológicos ha echado por tierra muchos de los dogmas sostenidos por la iglesia desde la Edad Media. En ese sentido, la secularización aparece como el desarrollo de un ideal de racionalización del mundo, esencialmente opuesto a la religión. Sin embargo, para Dussel esto no sería más que una mala interpretación del asunto, pues según él la secularización misma es un fruto del cristianismo, que se volcó erróneamente en contra de este, por la confusión que occidente mantuvo, y sigue manteniendo, entre fe y cultura. Así pues, el objetivo de este primer punto es clarificar el porqué de esta confusión y mostrar que desde el pensamiento de Dussel la secularización y la religión no son contradictorias ni excluyentes.

Para abordar este tema, el filósofo de la liberación centra su análisis en la secularización efectuada por la ciencia en el periodo comprendido entre el Renacimiento y la Ilustración. Como es sabido, en este periodo tienen lugar el auge de la razón y los avances científicos que comienzan a dar forma al pensamiento moderno. Sin embargo, este desarrollo del espíritu humano no se dio sin traumatismos, pues tanto el progreso de la razón como el de las ciencias se vieron enfrentados contra los dogmas sostenidos por la iglesia en ese momento.

No obstante, ante esta situación se pregunta ¿hasta qué punto la ciencia resulta ser contradictoria de la religión? ¿Son la ciencia y la religión dos términos opuestos y absolutamente contradictorios e irreconciliables? Para Dussel es evidente que no, así que, para sustentarlo, su planteamiento inicial es que gracias a la crítica que la tradición judeo-cristiana hace del mundo greco-romano, se abrió el espacio necesario para que surgieran nuevas perspectivas de tipo científico. En otras palabras, y en contra de lo que se suele pensar, la ciencia tuvo un nuevo impulso y una nueva posibilidad de *ser* por la religión, más exactamente, por la nueva comprensión del mundo forjada a partir de la idea de un Dios externo al cosmos propuesta por el monoteísmo judeo-cristiano.

Asimismo, este salto desde las estructuras esenciales de la cultura greco-romana a la instauración de la visión monoteísta del cosmos como creación *ex nihilo*, funda lo que para Dussel es una primera secularización. En palabras del filósofo:

En este choque también cultural entre el judeo-cristianismo y el helenismo del siglo II se produjo una secularización: se había producido una *Entgöttlichung* (des-divinización) del cosmos, una auténtica a-teización del mundo divino de los helenos y romanos, y de allí la justa acusación contra los cristianos de ser ateos de los dioses ancestrales. Esta desmitización abrió un nuevo mundo astronómico y físico, un nuevo mundo a las ciencias, que no habían alcanzado todavía una autonomía suficiente de la teología y una consistencia tal que pudiera ser ejercida, la ciencia, fuera de un esquema de cristiandad³⁹.

Sin embargo, tal como se indica al final de la cita, la ciencia no logra su autonomía ni su auge hasta que se produce un nuevo salto paradigmático de la Edad Media a la Modernidad, justamente porque a pesar de desmitificar el mundo a partir de la idea de un Dios externo al cosmos, la realidad misma fue pensada desde la teología y las estructuras teocéntricas del cristianismo durante los casi mil años de la época

³⁹ DUSSEL, Enrique. De la secularización al secularismo de la ciencia. Desde el renacimiento a la ilustración. En: CONCILIUM. Revista internacional de Teología. Julio-Agosto, 1969, no 47, p. 93.

medieval, “el hombre moderno se pregunta, en cambio, por las estructuras mismas del mundo, pensado desde sí”⁴⁰.

Para dar este salto, empero, debía producirse una nueva secularización, una nueva profanación y desencantamiento del mundo, pues con la sola idea de la creación *ex nihilo* no era factible desarrollar la ciencia con independencia de la visión religiosa que impregnaba toda la comprensión del mundo del medioevo. Así que el cambio de paradigma solo fue posible cuando se comenzó a ver al mundo de un modo absoluto, contingente e independiente, que demandó una forma de pensamiento orientada desde las mismas estructuras visibles del mundo.

No obstante, esta autonomía de la ciencia frente a la teología no se considera como una oposición entre el pensamiento científico y la religión, en cambio, lo que exigía el desarrollo de la ciencia, y el auge de la razón en general, era diferenciar el orden natural del quehacer científico frente a los objetos mismos de la reflexión teológica y de la religión, así como también se exigía diferenciar el ámbito político, gubernamental, económico y cultural. Pero el asunto se complicó porque entre la ciencia y la religión se adoptaron dos posturas extremas que en vez de propender por la armonía y el entendimiento entre ambas, promovieron una pugna que terminó por convertir la *secularización* en *secularismo*.

Una de estas posturas problemáticas gira en torno a la absolutización del mundo objeto de la ciencia, ya que “si esta consideración absoluta se inclina hacia el panteísmo, ateísmo o deísmo, tendremos no ya secularización de la ciencia, sino secularismo; se niega el recurso al fundamento, al Dios de Israel o del cristianismo como religión revelada”⁴¹, es decir, se niega a la religión misma. Por su parte, la actitud negativa que adoptó la Iglesia hacia la ciencia al considerar que esta establecía un ataque frontal a sus dogmas de fe, constituyó la segunda postura extrema que puso trabas innecesarias a la secularización.

⁴⁰ *Ibíd.*

⁴¹ *Ibíd.*

En el caso de la primera postura problemática, el concepto de lo que hoy llamamos naturaleza es el producto de un desarrollo del mismo, que viene modificándose y profanándose desde la visión griega hasta su construcción moderna. Mientras para los griegos “la naturaleza era un vasto organismo divino que consistía en cuerpos extendidos en el espacio y con movimientos en el tiempo, estando el todo dotado de vida, ya que las almas celestes se movían por sí mismas; había entonces una teleología y un orden divino o *logos*”⁴². Para la cristiandad de la Edad Media este sentido politeístico desaparece. Sin embargo, es reemplazado por una demonología y una angelología que seguían teniendo implicaciones en el concepto de naturaleza, pues la animizaban con este tipo de representaciones sobrenaturales.

Finalmente en la modernidad surge un concepto de naturaleza que la define como una máquina que funciona bajo sus propias reglas o leyes naturales, de ahí que para comprender la naturaleza se debía descubrir dichas leyes y describir cómo funcionaban; lo cual dio como resultado un quehacer demandado y asumido exclusivamente por la ciencia. No obstante, hasta aquí no hay ninguna negación ni afrenta contra la religión. El problema surgió cuando a partir de esta absolutización de la naturaleza se pretendió justificar y dar respuesta a absolutamente todo lo que se pudiese cuestionar o llamar como conocimiento, es decir, que la ciencia junto con su método científico se convirtió en el único rasero por el cual debían medirse las cosas.

En consecuencia, esta postura eleva a la categoría única de conocimiento solo a aquello que se puede aprehender por medio de la razón, aplicando el método científico como única forma de hallar la verdad. Asimismo, esta afirmación se expresa en detrimento de la religión, pues esta fundamenta sus conocimientos y sus contenidos en el carácter revelado de sus verdades.

De igual manera se pretende aniquilar la idea de Dios, pues ya no es necesario como fundamento último ante un mundo que se ha transformado en absoluto y ante

⁴² Ibid., p. 97.

una razón que se considera capaz de explicarlo todo por sus propios medios. De ahí que Dussel afirme que “la noción absoluta de naturaleza significa siempre y correlativamente, una cierta noción de Dios; de un Dios que se va reduciendo paulatinamente hasta prácticamente desaparecer en la visión de un Holbach, Feuerbach o Nietzsche”⁴³.

No obstante, esta negación de la religión se dio, paradójicamente, con la ayuda de la iglesia, cuando esta al ver los vertiginosos avances de la ciencia creyó que se estaban cuestionando sus dogmas de fe. Por tal motivo, son conocidas las historias de persecuciones y asesinatos, a manos de la inquisición católica, de ilustres personajes que intentaron formular teorías explicativas del mundo contrarias a las que había sostenido y difundido durante siglos la cristiandad europea.

Pero, precisamente, lo que llevó al fatídico desarrollo de estos acontecimientos fue el desconocimiento que tuvieron varios e importantes miembros de la iglesia, sobre aquello que realmente se estaba poniendo en cuestión con los avances de la ciencia en materia de física y astronomía principalmente, a saber, el legado cultural que la cristiandad europea había asumido de la civilización greco-romana, que en última instancia, no tenía nada que ver con los verdaderos principios de la fe cristiana.

Así pues, Dussel afirma que:

La ciencia moderna ponía en tela de juicio, a partir de la desmitificación comenzada por los Padres de la Iglesia, ciertos principios que eran ya considerados como de fe. Tal por ejemplo, las descripciones astronómicas de la Biblia, la centralidad de la tierra y la esfericidad del cielo; tal la creencia de que Moisés era autor directo de la ley; tal la aceptación de la causalidad demoníaca de las enfermedades; tal la creación directa por Dios de cada uno de los astros, de cada una de las especies animales; tal el origen milagroso de la aparición de los cometas en el cielo⁴⁴.

⁴³ Ibid., p. 101.

⁴⁴ Ibid., p. 95.

Todo este conjunto de ideas que fueron echadas por tierra por la ciencia, pertenecían más bien al imaginario cultural de la cristiandad latina, que a la fe del cristianismo.

A esta altura de la presente explicación ya se hace visible la diferenciación entre fe y cultura, diferencia que según Dussel no se tomó en consideración durante los procesos de secularización de la modernidad y que degeneró en *secularismo*. De igual forma, también ya se puede hacer visible la diferencia entre *secularización* y *secularismo*, de modo que a continuación se va a dejar en claro cada uno de estos conceptos.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta ahora, la *secularización* puede entenderse como un proceso en el que progresivamente la ciencia, y posteriormente la política, la economía y el Estado, cobraron autonomía respecto a la autoridad absoluta que la Iglesia tenía sobre estos aspectos de la realidad humana. En palabras de Dussel, secularización significa “el lento autonomizarse de la ciencia frente a la teología y la iglesia”⁴⁵.

Por su parte, con *secularismo* se quiere señalar la caída de la secularización en una práctica e interpretación errónea de la misma, a partir de la asunción de dos posturas extremas por parte de la ciencia y de la iglesia respectivamente, generando una disputa entre ambas, que conllevó a la progresiva negación de la idea de Dios como fundamento y al rechazo de la religión como forma de conocimiento y de comprensión del mundo.

Esta problemática surge, entonces, por la confusión que hubo y que aún hoy se sostiene, entre fe y cultura. Con el fin de resaltar esta diferencia Dussel utiliza el concepto de *cristiandad* para referirse a la fusión indiferenciada entre la fe cristiana y los elementos culturales de la civilización europea, que en cierta medida fueron asumidos del extinto mundo antiguo greco-romano. Por el contrario, con el término

⁴⁵ Ibid., p. 104.

cristianismo el autor se refiera a los principios y prácticas que caracterizan esencialmente a la fe cristiana, y que se diferencian fundamentalmente de la cultura.

Sin embargo, cabe preguntar ¿Qué entiende Dussel por cultura? ¿Cuál es en el fondo la distinción entre cultura y fe? ¿Acaso no se puede hablar del cristianismo como una cultura entre otras? La respuesta a esta última pregunta es negativa, pues según el filósofo “una cultura no puede ser como tal cristiana, porque el cristianismo nunca puede ser cultura: los <convocados> forman una iglesia pero no una cultura”⁴⁶.

Asimismo, Enrique Dussel define la cultura como “el conjunto orgánico de comportamientos predeterminados por actitudes ante los instrumentos de civilización, cuyo contenido teleológico está constituido por los valores y símbolos del grupo, fundados por último en una comprensión ontológica, es decir, estilos de vida que se manifiestan en obras de cultura y que transforman el ámbito físico-animal en un mundo humano, un mundo cultural”⁴⁷.

En esta definición de cultura se destacan tres elementos constitutivos que son: la *civilización*, el *ethos* y el *núcleo ético-mítico*. El primero de ellos se define como “el sistema de instrumentos inventado por el hombre, transmitido y acumulado progresivamente a través de la historia de la especie, de la humanidad entera”⁴⁸. De igual forma, esta primera categoría se subdivide en tres niveles que son: primero, aquello que ya está dado ante el hombre, por ejemplo la geografía, el clima, la fauna, la vegetación, etc. En segundo lugar tenemos las obras construidas por el hombre, tales como casas, caminos, edificaciones, ciudades, herramientas y máquinas. Y el tercer nivel comprende lo que Dussel denomina como *útiles intencionales*, y son las ciencias y las técnicas, a través de las cuales se inventan y se acumulan otros

⁴⁶ DUSSEL, Enrique. Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1978. P. 47.

⁴⁷ DUSSEL, Enrique. Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992). Madrid: Mundo Negro-Esquila Misional, 1992. P. 58.

⁴⁸ Ibid., p. 53.

instrumentos exteriores como los conocimientos y los demás útiles mencionados en el segundo nivel. Todos estos elementos conforman un todo universal que define a un grupo humano como civilización, siendo dichos elementos de carácter transmisible, de una civilización a otra, de una cultura a otra.

Por su parte, el *ethos* se refiere, en relación a un grupo humano o a un individuo, “al complejo total de actitudes que predeterminando los comportamientos forman sistema, fijando la espontaneidad en ciertas funciones o instituciones habituales”⁴⁹. Es decir, el *ethos* constituye las actitudes, dependientes de un núcleo de valores, que se pueden tener hacia el conjunto de útiles que conforman la civilización. Este *ethos* tiene la característica, a diferencia de *los útiles de civilización*, de no ser transmisible o comunicable objetivamente de una cultura a otra, sino que se da de manera vivencial e inconsciente en las relaciones y hábitos de los individuos que pertenecen a un determinado grupo, a una comunidad. Dussel⁵⁰ pone un ejemplo de esto cuando alude a las distintas actitudes que un azteca y un budista puede asumir frente a un arma: el primero de ellos la vería como un medio para defender fieramente su comunidad, mientras que el segundo la vería como un elemento nocivo utilizado para cumplir por la fuerza los deseos de quienes las usan; deseos que en el fondo significan para el budismo la fuente de todos los males.

Finalmente, el *núcleo ético-mítico* “se trata del sistema de valores que posee un grupo inconsciente o conscientemente, aceptado y no críticamente establecido”⁵¹, es decir, constituye el contenido último o el fondo propiamente dicho de la cultura de un pueblo. Es a partir de allí que se nutren las actitudes (*ethos*) de los individuos y de los pueblos hacia *los útiles de civilización*, al tiempo en que proyecta los modos de uso y de creación de los mismos, donde la cultura adquiere su forma objetiva, reflejada en las obras literarias, musicales, artísticas, y por otro lado, a través de la

⁴⁹ Ibid., p. 54.

⁵⁰ Ibid., p. 54.

⁵¹ Ibid., p. 56.

ciencia y la filosofía. Entre más compleja y superior es una cultura, mayor es su auto-comprensión, que se refleja en los productos previamente mencionados.

De esta forma Dussel comprende la cultura como un todo articulado de estas estructuras fundamentales que la componen. Sin embargo, volviendo al tema de la diferencia entre fe y cultura, la religión no aparece contenida en ninguno de los elementos antes descritos, de ahí que el cristianismo no debe considerarse como una cultura. No obstante, la religión sí puede establecer relaciones con esta, en cada uno de sus elementos constitutivos, al punto de orientarlos y prefigurarlos, razón por la cual es usualmente confundida con la cultural misma.

Para clarificar esto último, Dussel describe la relación de la Iglesia con cada una de las estructuras que constituyen la cultura. Así pues, comienza por afirmar que en el nivel de la civilización, no se puede dar una relación de *útil a útil*, puesto que esto solo es posible entre civilizaciones, y como ya hemos visto, el cristianismo no es ninguna civilización. Esto quiere decir, ni más ni menos, que lo esencial del cristianismo no se encuentra en las instituciones que lo representan y por esta razón resulta contrario a la religión judeo-cristiana pretender eternizar tales instituciones como los pilares que fundamentan dicho credo; hacer esto sería caer en la confusión entre fe y cultura. Sin embargo, “la tentación permanente de Israel (el mesianismo temporal), del Imperio cristiano de Constantino, del mundo hispánico y la del integrismo católico contemporáneo es justamente la de confundir el judeo-cristianismo con una cultura, raza, pueblo o nación determinados”⁵². En este punto quisiera dejar abierta la siguiente pregunta ¿Acaso el Vaticano, máxima institución del catolicismo romano, cae dentro de esta confusión de la religión con la civilización, y en general con la cultura?

Pero no se debe entender, tampoco, que el cristianismo no pueda erigir instituciones temporales dentro de una sociedad. La finalidad del establecimiento institucional religioso es, precisamente, perseguir y promover los intereses trascendentales del

⁵² Ibid., p. 73.

evangelio, esto es, el llevar a comunicación y práctica el mensaje cristiano. Por lo demás, un institución religiosa que se asocie con roles de dominación, dejaría de perseguir los fines mencionados.

Por su parte, al nivel del *núcleo ético-mítico* la religión puede dar contenido al núcleo de valores que inconscientemente o conscientemente determinan el *ethos* de una sociedad, sin que la religión se convierta en el *núcleo ético-mítico* de tal o cual grupo humano. En el caso de la relación entre el cristianismo y la cultura griega, los apologistas cristianos hicieron uso de los *útiles intencionales* grecorromanos (ciencias y filosofías de la época) para realizar toda una crítica a su *núcleo ético-mítico*, que terminó por constituir uno nuevo cristianamente orientado. Los contenidos criticados fueron, por ejemplo: “el hombre es el alma, y el cuerpo es malo; el universo es eterno, los dioses son intramundanos; existe un ciclo del eterno retorno, etc.”⁵³. De este modo la evangelización no solo se dio a nivel individual, sino que también se realizó a nivel social o comunitario.

Asimismo, la determinación de los contenidos del núcleo de valores por parte de la religión termina por orientar el *ethos* de una sociedad. Volviendo al caso de la relación entre el cristianismo y la cultura griega, el *ethos* griego fue progresivamente modificado con la evangelización cristiana. Según Dussel:

La actitud grecorromana fundamental ante los diversos útiles de la civilización era, principalmente, por una parte, obediencia al orden establecido por la ley - ley política y cósmica, - por el que el ciudadano pertenecía a la polis o al Imperio; en segundo lugar, la perfección se alcanza por la contemplación fuera del quehacer de la ciudad. Esto define *la cultura clásica*. Mientras que la actitud primaria del cristiano ante los útiles de la civilización es un usarlos por amor al prójimo motivado por el amor a Dios – que es la participación del Amor mismo interpersonal de Dios-⁵⁴.

⁵³ Ibid., p. 74.

⁵⁴ Ibid., p. 74-75.

No obstante, esta modificación del *ethos* de una comunidad no se da inmediatamente, sino que puede requerir de mucho tiempo: años, siglos, milenios.

A manera de conclusión, podemos afirmar que desde la filosofía de Dussel, la aparente contradicción entre la secularización y la religión es producto de la asunción de dos posturas radicales en torno a la autonomía reclamada por la ciencia y el pensamiento racional, que consisten en pretender, por el lado de la ciencia, que el único modo de conocer es el científico y que todo puede ser reducido a fenómenos cuantificables, medibles y susceptibles de ser organizados dentro de un esquema de racionalidad; y por el lado de la Iglesia, en creer que la autonomía reclamada por el pensamiento científico y racional constituía un ataque frontal a la fe misma. Esta negatividad en contra de la autonomía de la ciencia tuvo su origen en una confusión entre la fe y la cultura y derivó el proceso de secularización en un secularismo. Asimismo, semejante confusión aún se mantiene y continúa alimentando la aparente contradicción entre secularización y religión.

De igual forma, del análisis de la caída de la secularización en el secularismo vimos una definición sistemática del concepto de cultura en Dussel, mediante el cual se pretendió mostrar la razón por la cual la religión no debe confundirse con la cultura. Pero el concepto de religión no fue clarificado como tal, sino que fue parcialmente señalado en dos aspectos que son: la religión confundida con la cultura y la religión como amor al prójimo. Por tal motivo, el objetivo del siguiente párrafo es el de hacer una exposición del concepto de religión en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel.

2.2. El concepto de religión en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel

Para Enrique Dussel la religión se mueve en dos horizontes de interpretación que son: la religión *supra-estructural* y la religión *infra-estructural*, pero es en este último

límite en el que la religión adquiere su definición esencial que, como se va a mostrar, es la responsabilidad por el otro.

2.2.1. La religión supraestructural

En su libro de 1977 titulado *Religión*, Dussel expone los dos horizontes en los que se mueven las posibles interpretaciones de la religión. En el caso de su límite supraestructural, el análisis parte del concepto de religión en la filosofía de Hegel, Marx y el marxismo posterior, afirmando allí, que aquella puede cumplir un papel ideológico, totalizador y justificador de un determinado sistema de dominación social.

En el caso de Hegel, la religión se concibe como fundamento del Estado, y este fundamento viene dado por el reconocimiento de la verdad del Absoluto a través de la fe. Recordemos que para el filósofo alemán el flujo de la historia universal es el resultado del desenvolvimiento del Espíritu, mediante el cual este gana, progresivamente, conciencia de sí mismo. Esta autoconciencia se refleja en el conocimiento que el hombre tiene de Dios y se hace efectiva a través de la religión.

En este sentido, la religión justifica las distintas esferas de la realidad humana, a partir del conocimiento de Dios. Y en el caso de la Europa moderna, es el cristianismo la religión que abandera el conocimiento de la verdad del Absoluto y, por ende, la más perfecta. Razón por la cual, toda expresión religiosa de los pueblos conquistados por el hombre blanco no eran válidas, más bien arcaicas, mientras que el cristiano trasatlántico asume el derecho y la misión de civilizar a esas gentes incivilizadas. “Para Hegel, la Europa cristiana moderna nada tiene que aprender de otros mundos, otras culturas. Tiene un principio en sí misma y es su plena realización”⁵⁵.

⁵⁵ DUSSEL, Enrique. 1492 El encubrimiento del otro. La Paz: Plural editores – Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – UMSA, 1994. P. 19.

Para el caso de Marx, Dussel afirma que este plantea una crítica a la religión desde tres flancos: uno filosófico, uno político y otro económico. Sin embargo, para el filósofo argentino la crítica política y económica de Marx a la religión son las más relevantes, siendo la última la más importante. En cuanto a la segunda, puede resumirse de la siguiente manera: “la religión justifica los intereses políticos. No se pueden criticar dichos intereses políticos sin efectuar una crítica a la religión”⁵⁶. Esto quiere decir que en el campo de la política la religión, criticada por Marx, asume un estatuto ideológico mediante el cual justifica y fundamenta los intereses políticos de una clase dominante. A través de una felicidad ilusoria y de una promesa de ultratumba el pueblo se somete y se resigna ante sus amos, “la eliminación de la religión como *ilusoria* felicidad del pueblo, es la condición para su felicidad real”⁵⁷.

Por otro lado, Dussel se refiere a la crítica económica a la religión realizada por Marx en la última parte del primer capítulo de *El Capital*. El párrafo donde se encuentra consignada dicha crítica se titula *El fetichismo de la mercancía y su secreto*, allí se analiza y se cuestiona el carácter independiente que asumen las mercancías, con respecto al contenido social que las produce. Esto significa que el valor de cambio de los artículos se considera como producto inmediato del valor de uso que tienen los mismos, dejando de lado a la fuerza de trabajo que los ha producido como aquello que realmente les da su valor de cambio. En consecuencia, las mercancías se relacionan socialmente entre sí, como intercambio y uso de artículos, donde las personas también se ven relacionadas directamente con las cosas que compra con su dinero y les da uso, pero ignorando que detrás de ese valor que ha pagado, se encuentran todo tipo de relaciones de producción humanas que han elaborado dichas cosas. A este ocultamiento del carácter social del trabajo por parte de la independencia adquirida por las mercancías, se le denomina *fetichismo de la mercancía*.

⁵⁶ DUSSEL, Enrique. Religión. México: Editorial Edicol, 1977. p. 20.

⁵⁷ MARX, Karl. Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Ediciones Clinamen, 2009. p. 2.

Pero ¿Qué tiene que ver esto con la crítica a la religión? Este fetichismo o reflejo de lo real, que oculta lo real, se remonta, según Marx, “a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres”⁵⁸. Es decir, en Marx se encuentra, por analogía con el fetichismo de la mercancía, una crítica a la religión en la que esta aparece como un reflejo de lo real que suplanta a la realidad misma y dirige las relaciones entre los hombres, tal como lo hacen las mercancías en el mundo capitalista.

Siguiendo el análisis hecho por Dussel, Marx vio en la religión una ideología supra estructural fetichista, comprendiendo al cristianismo como:

La forma más adecuada de religión, con su culto del hombre abstracto, sobre todo en su modalidad burguesa, bajo la forma del protestantismo, deísmo, etc. En el estadio actual de la mercancía. Sin embargo, Dussel no va a estar del todo de acuerdo con esto, pues afirma que Marx “nunca pensó aplicar a la religión su dialéctica de lo universal y particular (como lo hace con la filosofía), de donde hubiera podido definir la contradicción de la esencia de la religión (como utopía de la reconciliación universal) y su praxis concreta histórica (en la sociedad burguesa), que le hubiera permitido mostrar la ilegitimidad de la ideología aparentemente cristiana de la burguesía”⁵⁹.

En otras palabras, Marx solo vio el aspecto supra estructural de lo religioso, en su aspecto político y económico, e ignoró su ámbito infra estructural, debido a que no aplicó el método dialéctico en el problema de la religión.

Hasta aquí se puede concluir que desde Hegel y Marx la religión aparece concebida como una ideología que justifica un sistema de organización social, que en Hegel viene a ser el Estado moderno europeo, con sus ejércitos de misioneros y conquistadores de nuevos mundos, con un cristianismo que posee la Verdad del Absoluto y es la cúspide del desarrollo del Espíritu en su proceso de reconocimiento

⁵⁸ MARX, Karl. El Capital Tomo I. p. 48.

⁵⁹ Dussel. Religión. Op. cit., p. 21-22.

de sí mismo. Mientras que para Marx, la religión es reflejo de lo real que encubre su origen humano y autonomiza un mundo supra sensible, de deidades que asumen el control y la dirección del hombre mismo, que aliena la mente del pueblo, justificando y facilitando los intereses políticos de las clases dominantes; además, ve en el cristianismo burgués una religión adecuada al fetichismo de la mercancía.

Dussel, por su parte, va a clarificar lo siguiente: efectivamente, “la religión legitima y justifica en último grado el poder dominador del Estado”⁶⁰. Todos los sistemas sociales, desde los más primitivos hasta los actuales tienden a totalizarse y a excluir cualquier otra forma de estructuración social. Los imperios, las monarquías o los Estados modernos se resisten a ser concebidos como un momento histórico, dentro del marco de una historia humana que se desarrolla y cambia continuamente, razón por la cual estos sistemas buscan suspenderse en el tiempo, absolutizándose y divinizándose. La religión, entonces, cumple un papel fundamental en esta pretensión, y es el de divinizar el sistema vigente, haciendo uso de sus elementos explicativos de la condición y de la naturaleza humana, y de su referencia a Dios. A manera de ejemplo, el filósofo señala la sacralización de la vida y del mundo en las religiones animistas, como cierre total de la organización de un orden social. Asimismo, “en las religiones de la India o la antigua China, la de los mayas o aztecas, la del Imperio romano o persa, la religión es el último horizonte de consagración del sistema. Los dioses bendicen al Estado. El Inca, el Faraón, el César son dioses. Divinización o, absolutización del sistema es lo mismo”⁶¹.

Finalmente, con la idea de religión supra estructural se busca indicar la función de justificación de un sistema social dado, que encubre sus relaciones de dominación internas y establece su dominio como algo natural, esencial y eterno. A esto último se le señala con la idea de fetichismo, que en palabras del mismo Dussel, indica “la constitución a-histórica, con pretensión de eternidad (por su origen y término) de la totalidad social vigente. La fetichización consiste en identificar la estructura actual

⁶⁰ Ibid., p. 26.

⁶¹ Ibid., p. 26.

del sistema con la naturaleza (como en el caso de los estoicos con su “cosmopolitismo”), con lo que el hombre es por su esencia, con lo que la divinidad ha decidido”⁶².

2.2.2. La religión infraestructural

La religión como supraestructura ideológica no es una condición necesaria a la que ha de llegar toda religión. En contraposición, y en la medida en que esta se levante como ideología que justifique un sistema de dominación, siempre habrá una praxis religiosa que cuestione el régimen dominador vigente y, más aun, esa praxis siempre estará orientada en función del hacerse cargo del otro oprimido. De este modo, la noción de religión infraestructural viene a indicar, en la filosofía de la liberación de Dussel, dos aspectos o dos posibilidades que son: la crítica al sistema opresor desde el contenido doctrinal e histórico de la religión, y la responsabilidad práctica hacia el otro.

Cabe clarificar, que el sentido de religión como infraestructura se centra en el análisis de la tradición judeo-cristiana, precisamente, porque su práctica y su surgimiento han sido marcados por unas coyunturas históricas en las que los creyentes han estado bajo el dominio de un Estado opresor; el pueblo de Israel bajo el yugo egipcio; el cristianismo perseguido por el imperio romano; y el naciente pueblo Latinoamericano sometido por la voluntad del hombre blanco europeo y, posteriormente, del norteamericano.

Por este motivo, para mostrar el primer aspecto de la religión infraestructural, Dussel echa mano de la figura del profeta a través de la historia de la dominación de los pueblos. En primer lugar, señala la situación de esclavitud de los judíos frente al poderío egipcio. Moisés, el profeta, recibe la orden divina de liberar a su pueblo, y en este mandato se cuestiona, efectivamente, el abuso y la opresión de las que

⁶² Ibid., p. 27.

están siendo víctimas. El Éxodo viene a ser entonces una trama definida por la praxis liberadora de la religión.

La figura de Jesús también revela este nuevo sentido de lo religioso, para mostrar esto, el filósofo aborda los evangelios y resalta en ellos las críticas hechas a la desigualdad social. Por ejemplo, en Lucas (6-20-25) se puede ver este cuestionamiento cuando dice “Bienaventurados los pobres, porque suyo es el Reino de los Cielos [...] ¡Ay de ustedes los ricos, porque ya tienen consolación! ¡Ay de ustedes los que ahora están hartos [...]! Ay de ustedes los que ahora ríen [...]!”⁶³. Siguiendo la misma idea, Dussel cita a Santiago (5-1-6):

Y ahora ustedes ricos, lloren con fuertes gemidos por las desventuras que van a sobrevenirles. Su riqueza se pudrió y sus vestidos se han apolillado. Su oro y plata se ha puesto roñoso y su roña será un testimonio en su contra y devorará su carne como fuego. Ustedes atesoraron en los últimos días. El jornal de los obreros que segaron sus campos, y que ustedes defraudaron, grita, y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos [...] Ustedes condenaron y mataron al justo sin que les opusiera resistencia⁶⁴.

En el análisis de las cartas de Pablo de Tarso, Dussel destaca la crítica político-económica que este apóstol de los gentiles expresa desde el contenido doctrinal del cristianismo. A modo de ejemplo, el filósofo señala que en la *Carta a los romanos*, el tema que se desarrolla es la crítica al fetichismo de la Ley, fetichismo que consiste en poner por encima de la vida del hombre a la Ley misma como criterio último, desde donde se justifica todo acto y toda cosa. De manera que “Respetar la Ley como último fundamento de justificación es como ponerse a disposición de alguien obedeciéndole como esclavo (...) Se es miembro esclavo de la Totalidad del sistema vigente como dominador”⁶⁵. En este sentido se interpreta la muerte de Jesús en la cruz, como un crimen perpetrado conforme a la Ley, que pone de

⁶³ Ibid., p. 38.

⁶⁴ Ibid., p. 38-39.

⁶⁵ DUSSEL, Enrique. Pablo de Tarso en la filosofía política actual. En: El Títere y el Enano. Revista de Teología Crítica. 2010, Vol. 1. p. 19.

manifiesto la corrupción y el fetichismo de la Ley, por lo cual se debe poner en tela de juicio y debe ser desobedecida, es decir, cuando la ley está por encima de la vida debe ser rechazada y cuestionada.

Ya en el tiempo de la conquista y colonización de América por parte de españoles y portugueses, tal y como lo señala Dussel⁶⁶, el nombre de Bartolomé de las Casas asume la figura del profeta que cuestiona directamente la opresión del hombre blanco sobre el indio, junto con la ideología que lo justifica. De las Casas critica el sistema de encomiendas, el mal trato hacia los indoamericanos, la avaricia de los europeos y la condición de inferioridad religiosa, política y cultural en la que eran considerados los pobladores descubiertos. Además, señala la innecesaria violencia durante el proceso de conquista y también destaca la superioridad ética del indio frente al conquistador.

Continuando con las evidencias de la figura del profeta en la historia, Dussel toma como referencia a los curas Miguel Hidalgo y Costilla, y María Morelos, líderes de la revolución mexicana; al sacerdote colombiano Camilo Torres, del cual rechaza su determinación por formar parte de las filas de la guerrilla; y a otras personas que, de alguna u otra manera, han puesto en tela de juicio al sistema de opresión vigente de su época, desde el contenido doctrinal y práctico de su religión, que en estos casos ha sido desde el cristianismo.

Finalmente, de acuerdo con Dussel⁶⁷ el segundo aspecto de la religión infraestructural, que no debe entenderse desligado del primero, consiste en el hacerse cargo del otro, quien dentro de un Estado opresor asume la figura del pobre, del marginado, del oprimido, del subyugado y caído en la miseria. De hecho, el aspecto crítico de la religión contra el sistema no debe entenderse como mero cuestionamiento ideológico hacia la ideología dominante. Por el contrario, el suelo

⁶⁶ DUSSEL, Enrique. Meditaciones Anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. En: Tabula Rasa. Julio-Diciembre. 2008, no 9, p. 173.

⁶⁷ DUSSEL, Enrique. Historia general de la Iglesia en América Latina. Salamanca: Ediciones Sígueme. 1983, p. 33.

donde se produce la posibilidad de toda crítica es en el dejarse afectar por la situación de miseria del otro y el de responder ante semejante situación. La hospitalidad, el servicio, la ayuda, el pan dado al hambriento, son maneras en que se puede manifestar la responsabilidad por el otro, responsabilidad que pone de relieve lo injusto de la organización social del momento.

En este sentido, la religión como infraestructura “Es anterioridad a todo a priori; anterioridad anterior a toda opción. Es el encontrarse inevitablemente re-sponsable; es el tomar a cargo a alguien que está en la miseria”⁶⁸. En otras palabras, esta praxis religiosa se antepone a toda ideología, a toda política y a toda ley, pues descubre, en última instancia, la relación y el sentido esencial de la religión, manifiesta en el hacerse cargo del caído en desgracia.

En consecuencia, la praxis religiosa infraestructural no está supeditada a las instituciones religiosas, sino que se da en el mundo cotidiano, en el quehacer diario de la existencia dentro del sistema capitalista, en el encontrarse cara a cara con el prójimo, quien nos devela de primera mano lo injusto y patético del mundo actual.

2.3. Tolerancia y Solidaridad

El concepto de religión en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel se define, esencialmente, por la praxis del amor a Dios, que tiene su concreción en el amor interpersonal. En este sentido, el núcleo de la religiosidad judeo-cristiana es el del hacerse cargo del otro que se encuentra en estado de indefensión, malestar o miseria, para que conjuntamente los hombres puedan establecer relaciones que no estén mediadas por la dominación de unos hacia otros. Así pues, del campo infraestructural de la religión se deriva toda una ética del compromiso por el otro; tema que Dussel desarrolla en su *ética de la liberación*. Sin embargo, el objeto nuestro no es el de presentar sistemáticamente la propuesta ética dusseliana, en vez de

⁶⁸ Dussel. Religión. Op. cit., p. 49.

ello, se analizarán los conceptos de tolerancia y solidaridad en relación con la exigencia ética que se plantea desde la religión entendida como infra-estructura, ya que dicho análisis nos permitirá seguir mostrando el sentido de la reivindicación de la religión en la filosofía de la liberación.

Pues bien, antes de abordar el concepto de tolerancia preguntamos ¿Qué o quién es un intolerante? ¿Qué características son propias del intolerante? Dussel responde que *intolerante* es aquella posición intransigente ante los posibles oponentes. Un intolerante es quien no soporta lo que le parece extraño o diferente a él mismo. Por tal motivo, todo acto de intolerancia parte de una postura dogmática en la que un individuo o una colectividad creen poseer la verdad con respecto a algo, y con base en ello rechazan cualquier punto de vista alternativo que surja sobre la misma cuestión que ellos defienden. Pero el asunto se torna más complejo y hostil en la medida en que el dogmático se encuentre situado en una posición política privilegiada, ya que “cuando la intolerancia dogmática tiene de manera suficiente ese poder político para imponer a otros su Voluntad de Poder, es cuando se usa la violencia como un modo natural de expandir la “verdad” y exigir ser aceptada por todos los demás”⁶⁹.

Contraria a esta nociva convicción dogmática de creer poseer la “verdad” en términos absolutos, encontramos la *tolerancia*. Sin embargo, en vista de que hay varias perspectivas desde las que esta se puede definir, Dussel aborda aquella concepción que es sostenida desde una racionalidad universal, es decir, la tolerancia considerada en las éticas discursivas. El propósito de esto es mostrar que, por más universalista y racionalista que sea la postura en la que se incruste este concepto, la tolerancia no es suficiente, en la práctica, para garantizar que las relaciones humanas no estén mediadas por la dominación de unos hacia otros.

⁶⁹ DUSSEL, Enrique. Deconstrucción del concepto de “Tolerancia”. (De la intolerancia a la solidaridad). México: UAM-Iz. p. 1.

Así pues, Dussel afirma que la tolerancia implica un teoría de la verdad distinta a la del dogmático, ya que se comienza por tomar conciencia de que no hay una posesión absoluta de lo verdadero, sino que la verdad misma se manifiesta como una pretensión entre otras que buscan afirmar sus verdades ante los demás, pero a sabiendas de que tales certezas están sujetas a una perspectiva histórica, social, psicológica, etc. Esto no quiere decir, empero, que esta toma de conciencia propenda por una concepción escéptica o relativista de la verdad, pues la *pretensión de verdad* es universal, es decir, reclama universalidad, pero debe saber que probablemente va a encontrarse con opiniones contrarias a la suya. Ahora, cuando ocurre este choque entre ideas o creencias distintas, que quieren imponerse unas a otras, ya no se les denomina como pretensiones de verdad sino como *pretensiones de validez*. En palabras de Dussel “la pretensión de verdad (...) se refiere en último término a lo real actualizado en la subjetividad, mientras que la pretensión de validez dice relación a la intersubjetividad, al consenso que llega la comunidad de los posibles argumentantes”⁷⁰.

Dicho de otro modo, todos tenemos pretensiones de verdad que no son compartidas por otros, pero que eventualmente queremos que se impongan sobre los demás, es decir, aspiramos a que eso que afirmamos se convierta como válido dentro de una comunidad, por lo que nuestra pretensión de verdad, al ser aceptada a través de un consenso racional, se convierte en una pretensión de validez. De esta forma, vemos que la pretensión de verdad es anterior a la pretensión de validez, pues esta llega después con el consenso de una comunidad que discute los asuntos argumentativamente. Pero, antes de llegar a dicho acuerdo es necesario establecer algo que garantice la estabilización y la armonía de la misma comunidad, con miras a que no se desgarre por los posibles conflictos que se deriven de sus diferencias fundamentales, y ese algo que sirve como garantía de cohesión es la tolerancia.

⁷⁰ Ibid., p. 2.

Por consiguiente, “la tolerancia es el saber esperar racionalmente (no de manera escéptica ni relativista, sino con respeto por el otro y con plena pretensión universal de verdad, pero sin alcanzar el consenso con el otro *todavía*), en el trabajo del argumentar, del mejorar los argumentos que tengan en cuenta al otro como otro”⁷¹, es decir, mientras no se llega al acuerdo común, se tolera al otro respetando su postura otorgándole el estatus de pretensión de verdad a sus afirmaciones, y esperando el tiempo necesario para lograr algún tipo de consentimiento.

Cuando se busca imponer por la fuerza ciertas pretensiones de verdad sobre una colectividad (tal es el caso del dogmático con poder) se rompe con el equilibrio y la cohesión social, es decir, se quiebra la tolerancia como garantía de no agresión y se cae en una actitud irracional frente a las pretensiones de verdad de los otros. Esta falta de racionalidad del intolerante es la manifestación de sus dudas o de su incapacidad para poder defender sus afirmaciones con los mejores argumentos posibles frente a los argumentos ajenos. Dussel señala como ejemplo de esta violencia intolerante las acciones del ex presidente de los E.E.U.U. George W. Bush, quien en nombre de la democracia, de la paz y de la libertad decide invadir países enteros, pasando por encima las determinaciones de la ONU, y sin atender a las razones de los otros. Esta es pues la expresión de la intolerancia producida por el discurso anti terrorista.

Por otro lado, Dussel señala que en la época de la Ilustración, el concepto de tolerancia fue promovido y desarrollado con el objetivo de poner fin a los conflictos religiosos, además de garantizar jurídicamente los derechos y libertades individuales de los ciudadanos. Sin embargo, el filósofo también va a señalar que en esta época no surgió ni se fundamentó por primera vez este concepto de tolerancia, pues durante el periodo de la conquista y colonización española, en las tierras americanas, el fraile Bartolomé de las Casas ya lo había construido en su

⁷¹ Ibid., p. 3.

discusión contra Ginés de Sepúlveda sobre la defensa de los nativos americanos y sus distintas y aparentemente anti naturales formas de adorar a sus dioses.

La disputa, entonces, gira en torno a los sacrificios humanos que los aborígenes, especialmente el caso de los aztecas, hacían con el fin de elevar sus clamores a sus dioses. Frente a esto, algunas mentalidades como la de Juan Ginés de Sepúlveda, catalogaron los actos de atrocidades cometidas por pueblos arcaicos y bárbaros que se oponían a la ley natural, y que por tal motivo, era justo contrarrestarlos mediante el ejercicio de una empresa bélica, para así imponer la verdadera religión y salvar a los inocentes.

Por el contrario, Bartolomé de las Casas concebía que los indígenas estaban en todo su derecho de adorar a sus dioses de acuerdo con los medios que dispusieran en su momento, en vista de la ausencia de un derecho positivo que definiera qué cosas son las adecuadas para ofrecer a Dios, por lo que los sacrificios humanos constituían una forma de adoración y de gratitud que se ajustaba al talante de sus creencias y de su cultura.

Por su parte, Dussel ve que las afirmaciones del fraile le otorgan un estatus de pretensión de verdad a las actividades y creencias de los nativos americanos, lo cual es una actitud muy contraria al dogmatismo propugnado por Ginés de Sepúlveda. Pero hay más, según Dussel, Bartolomé de las Casas afirma que las creencias y los comportamientos de estas comunidades indígenas solo pueden ser cambiadas en la medida en que se les muestre discursivamente que el cristianismo constituye una religiosidad más adecuada a la hora de ofrecer la gratitud a Dios, de lo contrario, si ellos aún no están convencidos de este discurso, habrá que respetarles el derecho a sus creencias, hasta que se encuentren mejores argumentos para convencerlos de optar por el cambio. Con esto, Bartolomé de las Casas, tiempo antes de la Ilustración, “distingue dos tipos de pretensión: de la

verdad (como referencia a lo real), y de la validez (como referencia intersubjetiva a la aceptación del otro) en la que se funda la tolerancia”⁷².

Sin embargo, Dussel va a sostener que la tolerancia por sí sola, a pesar de su importancia, es insuficiente a la hora de franquear las situaciones que generan exclusión y violencia dogmática, que son, a saber, las relaciones de dominación entre los hombres. Para el filósofo, la tolerancia así entendida “supone una cierta indiferencia ante el otro es un “tolerar” al otro con una cierta pasividad del que se desentiende de su destino; es un no asumir responsablemente la imposibilidad que pudiera tener el otro en el aceptar las razones”⁷³.

Para ilustrar esta insuficiencia de la tolerancia frente a la exclusión generada por los sistemas hegemónicos, Dussel analiza las relaciones de amistad y enemistad dentro del concepto político de la *fraternidad* desarrollado y abanderado por la revolución francesa. Este análisis se basa en una lectura crítica que el filósofo hace sobre un texto de Jacques Derrida titulado: *políticas de la amistad*, donde el autor deconstruye el concepto de fraternidad estableciendo un diálogo con Nietzsche y Carl Schmitt. Sin embargo, a continuación solo presentaremos de un modo general la crítica dusseliana al concepto en mención, sin entrar en los pormenores de dicho análisis.

A partir de la noción de sujeto moderno, cuya característica fundamental es el *ser racional*, la cual es expresada por Descartes a través del *Cogito Ergo Sum*, se construyen los Estados-Nación de la Modernidad. La figura del ciudadano, basada en la ya mencionada noción de sujeto, conforma el elemento básico de la sociedad, definido como aquél individuo que por su calidad de racional es capaz de adquirir derechos y comprometerse con obligaciones. Asimismo, todos los miembros de este orden social establecen políticamente sus relaciones a partir de la igualdad natural

⁷² Ibid., p. 4.

⁷³ Ibid., p. 4.

y legal asumida con base en el cumplimiento de los requisitos preconcebidos en las ideas de sujeto y ciudadano.

La fraternidad, entonces, expresa conceptualmente la calidad y el carácter de las relaciones que tienen lugar entre los sujetos “iguales” pertenecientes a un Estado moderno. En palabras de Dussel “la fraternidad (de la *phratría*) se funda en una <igualdad de nacimiento> (*isogonía*) por <igualdad de naturaleza> (*katá phúsin*), lo que determina la <igualdad según la ley> (*isonomía katá nómon*). La *philía* de la indicada *isonomía* es la amistad política, la *fraternidad*, que se liga a la *demokratía*”⁷⁴

Sin embargo, la fraternidad como amistad política no excluye la posibilidad de la enemistad entre los iguales, de hecho, la enemistad misma se encuentra enmarcada dentro del lazo de la fraternidad. Dicho de otro modo, en el orden social de los Estados modernos, las relaciones entre los individuos pueden ser de amistad en el sentido privado de los amigos íntimos, y en el sentido público como amistad política. Pero es en esta última donde la fraternidad juega su rol decisivo, pues los pares pueden ser políticamente antagónicos, y aun así, se ven abocados a respetar las posiciones contrarias y la vida de quien las defienden, por el simple principio de *isonomía* natural y legal, o como lo expresa Dussel “lo político se manifiesta dentro de la fraternidad en tensión antagónica, dentro de la fraternidad que impide el asesinato, lo que significa la disciplina de saber ejercer la *isonomía*”⁷⁵.

Ahora bien, la tolerancia, tal y como se explicó con anterioridad, tiene su lugar de realización dentro del campo de la fraternidad, es decir, la tolerancia como tiempo de espera racional entre las distintas pretensiones de verdad que buscan convalidarse socialmente, se ejerce entre iguales que son políticamente antagónicos, pero que se conceden la oportunidad de ser escuchados e incluso aceptados en sus respectivas pretensiones. No obstante, Dussel ve en toda esta estructura de la organización social moderna un gran problema, y es ¿Qué sucede

⁷⁴ DUSSEL, Enrique. De la Fraternidad a la Solidaridad. (Hacia una política de la liberación). En: BROCAR.2003, P. 199.

⁷⁵ Ibid., p. 202.

con los que no están por dentro de la fraternidad? Es decir ¿Cómo se considera a quienes no cumplen con el principio de isonomía?

Dussel ve que la fraternidad hace referencia a una Totalidad con la que se identifican todos aquellos que pertenecen y se conciben como iguales dentro de una sociedad determinada. Por su parte, con Totalidad se hace referencia al sistema o poder hegemónico ejercido por una cultura particular, por una casta o clase social que se ha erigido como dominante. A esta *isonomía* concebida dentro de la Totalidad de quienes ostentan o se incluyen dentro del poder hegemónico, Dussel la va a denominar como *fraternidad ontológica*, en contraposición de la *enemistad ontológica*, la cual está dirigida contra los que no están incluidos dentro de la Totalidad, y por tanto constituyen lo que el filósofo va a denominar como Exterioridad.

De esto modo, la amistad y la enemistad (ónticas) expresan las posibles relaciones dentro de la *fraternidad ontológica* de la Totalidad, relaciones fraternales guiadas por el principio de isonomía y, por ende, por la tolerancia. En cambio, la *enemistad ontológica* de la Totalidad frente a la Exterioridad es radical, es decir, a muerte, y se funda en la exclusión de la alteridad del Otro, del estar radicalmente por fuera de la Totalidad. Empero, cabe preguntar, ¿Quiénes son los excluidos, los que están por fuera de la Totalidad? Para Dussel, es esencialmente el pobre, el caído en desgracia, pero también, históricamente, el judío esclavo de Egipto; los cristianos perseguidos por el imperio romano; los aborígenes americanos azotados y subyugados por los españoles; los países Latinoamericanos dominados por el discurso y las prácticas hegemónicas eurocéntricas, hoy también norteamericanas; el terrorista afgano y el pueblo iraquí; en fin, todo aquél que esté por fuera de la hegemonía de los dominantes y se convierta en amenaza directa de su Totalidad. En conclusión “el enemigo del fuerte es el pobre, en tanto potencial poseedor de sus bienes dado el estado de necesidad en que se encuentra”⁷⁶. Dicho de otro modo “el

⁷⁶ Ibid., p. 21.

otro es el enemigo radical porque exige al sistema, a la totalidad una completa inversión de su sentido”⁷⁷.

Como resultado de este análisis se tiene entonces que la tolerancia es insuficiente a la hora de franquear las relaciones de dominación entre los hombres, pues aquella está planteada en términos de igualdad entre antagonistas políticos (religiosos, económicos, etc.) es decir, dentro de un esquema de fraternidad que es indiferente y excluyente de las necesidades materiales de los subyugados, de los pobres, de la alteridad excluida del sistema hegemónico. Por eso es ridículo pensar que al pobre se lo tolera, puesto que no tiene sentido. Por el contrario “a la víctima no se la tolera; se colabora con él a dejar de ser víctima. La indiferencia negativa de la tolerancia es inapropiada como actitud ante la víctima que sufre los efectos negativos del sistema”⁷⁸.

En cambio, como forma de superación de las relaciones de dominación, Dussel propone el concepto ético de *solidaridad*, que consiste en la reafirmación de la alteridad del Otro excluido, basada en la dignificación de su vida y la reivindicación de sus derechos y de su racionalidad negada por un sistema hegemónico. Es decir, la solidaridad implica un cuestionar, un denunciar y un oponerse ante el poder de la Totalidad, incluso a riesgo de convertirse también en un enemigo radical del sistema, con tal de colaborar con la superación de la situación del caído en desgracia.

Asimismo, “la tolerancia queda superada, en cuanto por propia voluntad, por deseo se toma como propio el cumplimiento del deseo, del proyecto de vida que el otro no puede realizar”⁷⁹, solidaridad así entendida es un hacerse cargo del *otro*, en referencia a todas las diferencias en las que este *otro* es objeto de sometimiento y exclusión, solo en ese sentido la solidaridad se convierte en universal.

⁷⁷ Ibid., p. 27.

⁷⁸ DUSSEL. Deconstrucción del concepto de “Tolerancia”. (De la intolerancia a la solidaridad). Op. cit., p. 7.

⁷⁹ Ibid., p. 5.

Como conclusión, tenemos que la tolerancia, dentro del esquema de fraternidad, se da entre iguales, por lo que los excluidos del sistema de la Totalidad, es decir, los enemigos radicales, no son escuchados, ni tolerados. Por el contrario, la solidaridad se da en la exterioridad en la que se encuentra el Otro excluido: el pobre, el dominado, el caído en desgracia, y se asume una responsabilidad respecto a su vida, a sus proyectos y a sus necesidades, con el fin de incluirlo en una verdadera relación de igualdad con los demás, que ya no es fraternal en el sentido antes expuesto, sino subversiva de la totalidad sistémica, es decir, solidaria. En otras palabras, *solidaridad* significa *responsabilidad por el otro*, tal y como definimos, de la mano de Dussel, la religión en su sentido *infraestructural*.

CAPÍTULO III

UN PUENTE ENTRE HABERMAS Y DUSSEL

Luego de haber abordado el tema de la religión en los discursos filosóficos de Jürgen Habermas y Enrique Dussel, persiguiendo el objetivo de mostrar en qué medida cada uno de estos dos pensadores reivindica el papel político de la religión en un mundo atravesado por la Modernidad secular, nos queda entonces establecer las relaciones de similitud y diferencia entre estas propuestas. De igual manera, el presente análisis irá de la mano con el planteamiento de algunas consideraciones críticas, tomando como base las afirmaciones formuladas por los dos autores.

Además, el análisis se organizará de acuerdo con las temáticas en que fueron subdivididos los dos capítulos anteriores, de manera que, primero, se abordará el tema de la religión frente a la secularización, luego se pondrán en relación los dos conceptos sobre la religión expuestos por cada uno de los autores trabajados, y finalmente, se discutirá en torno a los valores de la tolerancia y la solidaridad, como elementos fundamentales de la ética del discurso de Habermas y la ética de la liberación de Dussel.

3.1. Religión y Secularización

Partamos pues del siguiente punto en común: tanto Dussel como Habermas salen en defensa de la religión frente a una concepción tal de la secularización, que la ha reducido al ámbito del culto privado e incluso la ha tildado de arcaica e irracional. Por el lado de Habermas, se considera que esto es el resultado de una *sobregeneralización secularista* (secularismo), es decir, por una exagerada confianza en el discurso de la secularización de las instituciones políticas y

gubernamentales frente al poder hegemónico que tiempo atrás ejercía la religión, además de la naturalización de muchas de las verdades descubiertas por la ciencia alimentan el afán de justificación existencial de la conciencia humana, creándose así perspectivas y doctrinas contrarias a todo tipo de postulados que se fundamenten en la fe o en dogmas religiosos.

Por su parte, Dussel ve que el intento de reducción y eliminación de la religión impulsado por la Modernidad secular no es, en efecto, consecuencia directa de los procesos de secularización, sino de una malinterpretación de los mismos; error que el filósofo diferencia con el nombre de *secularismo*. Pero como se vio, esta malinterpretación consiste en confundir cultura con religión, por lo que erróneamente se considera que la autonomización de la ciencia y la razón son opuestas a la fe, cuando realmente, según Dussel, lo que ocurre es que la secularización tiene como objeto de su crítica a la cultura en vez de a la religión.

Ahora bien, afirmar que la razón de la pretendida supresión de la religión por parte de la Modernidad se halla en la confusión entre cultura y fe, es distinto a decir que la causa de esa misma pretensión es la *sobregeneralización secularista* y la naturalización de las verdades científicas, pues la primera tesis se fundamenta en un análisis y una comprensión de lo que la religión es esencialmente, mientras que la segunda tiene como base una crítica al pensamiento secularista y a los dogmas científicistas. De manera que aquí ya tenemos una primera diferencia entre los dos autores con respecto al tema de la religión frente a la secularización.

De igual forma, ante la acusación de que la religión es una necia y persistente manifestación arcaica e irracional, ambos autores sostienen que el lenguaje religioso y sus relatos míticos son racionales, es decir, son expresiones de la razón humana mediante la cual el hombre ha logrado dar sentido a su existencia, estructurando cada uno de los aspectos de su vida. Y más aún, para ellos las razones religiosas continúan siendo actuales, capaces de dar luces sobre

problemas fundamentales que hoy en día se presentan en las sociedades contemporáneas.

Sin embargo, vimos que Habermas señala que para generalizar y apropiar los contenidos de verdad de la religión por parte de la sociedad secularizada, estos deben ser traducidos a un lenguaje secular, no solo para garantizar su aceptación, sino para que puedan producir cambios estructurales en la normatividad que rige el orden social. Aunque cabe resaltar que en este punto, el filósofo alemán ha recibido críticas que denuncian que su discurso defiende una progresiva desaparición de la religión, en la medida en que la *razón comunicativa*⁸⁰ agotaría su sentido al traducir todos sus contenidos de verdad, para luego transformarse en la heredera de la religión. No obstante, en nuestro análisis se indicó que Habermas entiende que la traducción en sí misma no tiene como objetivo ni como consecuencia el desmantelamiento de la religión, pues él mismo afirma que en este ejercicio los contenidos semánticos traducidos no tienen que perderse para la fe. Aun así, queda abierta la tarea de rastrear en la obra habermasiana, todas aquellas afirmaciones que apuntan a decir que los contenidos semánticos de la religión son inextinguibles y tampoco son instrumentalmente desecados por la razón comunicativa.

También Dussel defiende el carácter racional de la religión, y gran parte de su trabajo se ha concentrado en interpretar y *traducir* textos bíblicos con contenido ético y político, desde los cuales ha fundamentado su propuesta filosófica denominada como *filosofía de la liberación*. Asimismo, su labor interpretativa de los contenidos semánticos de la religión atañe a una apropiación tanto teológica como filosófica e histórica de la tradición judeo-cristiana, principalmente, por la enorme influencia que esta ha tenido en la conformación del pensamiento moderno y de la

⁸⁰ Respecto al tema de que la razón comunicativa pretende ser la heredera de la religión, José María Mardones hace un estudio exhaustivo en su obra *El Discurso Religioso de la Modernidad: Habermas y la Religión*, en donde muestra los alcances y las dificultades de esta pretensión contenida en la filosofía habermasiana, además analiza hasta qué punto de su obra Habermas continúa sosteniendo esta idea, señalando que en sus últimos escritos el tema de la religión y su importancia han adquirido mayor relevancia para el filósofo alemán, por lo que parece que dicha idea ha venido perdiendo fuerza en su propio pensamiento.

identidad del pueblo latinoamericano. Además, sus análisis se extienden más atrás de la tradición helenística, pasando por la cultura semita, mesopotámica, egipcia y hasta china. Igualmente, su propuesta filosófica propende, más que por un ejercicio de teorización, por una praxis liberadora de la situación del pobre, el cual es el centro de su reflexión hermenéutica.

Cabe destacar que en el caso de la también desbordante obra de Habermas, la labor de la traducción de los relatos religiosos, en comparación con Dussel, ha sido menor. En efecto, en el análisis hecho en el primer párrafo del primer capítulo vimos reiteradamente la idea de que en una sociedad multicultural es indispensable traducir los contenidos semánticos de la religión, tanto para aprovechar su potencial de verdad y mejoramiento como para perfeccionar y hacer más inclusivo el aparato normativo que rige el orden social. Sin embargo, la traducción de esos contenidos semánticos por parte de su propia reflexión solo se ha dado de un modo más concreto en sus últimos escritos, como por ejemplo en su obra *el futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?*, igualmente, el filósofo señala que esa labor de traducción se ha venido desarrollando por la filosofía a lo largo de su historia.

También podemos destacar que en el tema religión vs secularización, la reivindicación de lo religioso se expresa con cierta diferencia en la obra de ambos autores. Por el lado de Habermas, encontramos la idea reiterada de sacar provecho de los contenidos semánticos de la religión, en vista de que estos pueden dar aportes muy importantes a la hora de afrontar problemas fundamentales para las sociedades contemporáneas, es decir, para el filósofo alemán la religión es importante, entre otras razones, porque tiene la capacidad de contribuir al mejoramiento de la sociedad y de abrir mecanismos de inclusión en un mundo multicultural. Esto es posible, según él, en la medida en que tanto ciudadanos seculares como los creyentes estén dispuestos a escuchar mutuamente sus razones y a colaborar, sobre todo por parte de los no creyentes, en la traducción y

el mejoramiento de los argumentos provenientes de ideas religiosas, para su adaptación y posterior generalización en un lenguaje secular.

Sin embargo, frente a estas afirmaciones cabe plantear los siguientes interrogantes: ¿Para Habermas la religión encuentra su mayor relevancia únicamente porque puede aportar ideas en pro del mejoramiento de las sociedades secularizadas? Dicho de otro modo ¿la reivindicación que hace Habermas de la religión tiene un sentido meramente funcionalista? Y si es así ¿Qué pasa con la religión y su componente doctrinal y sus dogmas de fe? ¿Qué sentido pueden adquirir estos dentro del discurso habermasiano? Sobre estos asuntos volveremos en el párrafo 3.2.

Por otro lado, también se debe interrogar sobre el alcance de la exigencia de traducción y de colaboración mutua entre creyentes y no creyentes, pues ¿Es realmente factible una colaboración y una comprensión tal entre personas con creencias tal vez radicalmente opuestas? ¿Es esto posible en una sociedad como la nuestra? ¿Qué tipo de sociedad es necesaria para poner en práctica esta máxima? Al parecer, esta exigencia implica un modelo de sociedad muy ilustrada, es decir, tan intelectualmente superior y comprensiva, que en últimas la propuesta rayaría en una utopía. Sin embargo, para dar una respuesta clara y concisa a estos interrogantes es necesario realizar un diálogo más íntimo con la obra de Habermas, lo cual no es el objetivo del presente trabajo, por lo que quedan planteados y abiertos para futuras reflexiones.

Por el lado de Dussel, encontramos un intento reiterado por desenmascarar aquellas ideas que han satanizado a la religión, y que han utilizado la estrategia discursiva de vincularla exclusivamente con actos atroces y con conductas opresivas. Por consiguiente, tal y como se vio en su diferenciación entre secularización y secularismo, la responsabilidad de la violencia dogmática, las persecuciones a los científicos y libre pensadores, recae en aquellos que no comprendieron la diferencia entre fe y cultura, ni que los procesos de secularización,

entendidos como la progresiva autonomía de la razón y de la ciencia frente a la hegemonía religiosa, no atentaban en ningún momento contra los preceptos fundamentales del cristianismo. En este sentido, la fe cristiana queda absuelta de dicha responsabilidad, y más aún, es presentada por el filósofo como la promotora de la secularización misma.

De igual forma, en varios de sus trabajos donde aborda el tema de la religión, Dussel hace una depuración de las ideas que conciben a la religión de forma negativa y la definen exclusivamente como un mecanismo de dominación. Tal es el caso del choque de culturas en el año de 1492, pues es comúnmente percibida la idea de que el cristianismo católico justificó y defendió los intereses imperialistas de la corona española, recayendo sobre la religión la responsabilidad de las atrocidades cometidas en contra de los nativos americanos y los esclavos traídos de África. Ante esto, el filósofo argentino recurre a diversas fuentes históricas para mostrar que estas apreciaciones son sesgadas, ya que muchos clérigos, en especial Bartolomé de la Casas se opusieron al sistema opresor español y lo denunciaron fervientemente, además, porque las banderas del catolicismo no las trajeron, en primer lugar, representantes de la iglesia, sino conquistadores. Sin embargo, Dussel reconoce que las religiones también pueden servir en favor de intereses hegemónicos, y que esta situación se dio de cierta manera en la época colonial, pero a esta forma de religión como legitimadora de determinados sistemas de opresión la va a distinguir con el nombre de religión supra-estructural, frente a la religión en su sentido esencial o infra-estructural, que como vimos, significa *responsabilidad por el otro*.

3.2. Filosofía y Religión

A pesar de que en este trabajo se pretendió mostrar la manera como Jürgen Habermas concibe la religión, hablar como tal de un concepto de religión en el pensamiento habermasiano es enteramente difícil y problemático, dado que, por un

lado, él no ha hecho un desarrollo sistemático ni conceptualmente explícito sobre este asunto, y por otro lado, las referencias que el filósofo alemán hace con respecto a la religión giran en torno, principalmente, a sus análisis sobre la esfera pública y la constitución de una racionalidad universal, aunque esto incluye un tratamiento del tema en cuestión desde las perspectivas política, sociológica, moral, cognitiva y filosófica. Sin embargo, a lo largo de su obra, y especialmente en sus últimos escritos, se pueden rastrear una serie de afirmaciones que presuponen una conceptualización de la religión que puede ser presentada provisionalmente, mientras estamos a la espera de una próxima obra suya en la que nos clarifique más este tema.

Teniendo esto en cuenta, concluimos que Habermas comprende la religión como un modo de expresión de la racionalidad humana, a partir de la cual el hombre se ha comprendido existencialmente, creando estructuras sociales y políticas en torno a ella. Además, en su evolución, desde las religiones primitivas y tribales hasta la conformación y hegemonía del monoteísmo religioso, se han desarrollado ideas que promovieron la independencia de lo político, lo económico y lo científico respecto a lo divino; esto último como consecuencia de la creencia en un Dios absoluto y eterno por fuera del cosmos. Asimismo, en la helenización del cristianismo, conceptos como el de autonomía, individualidad, emancipación y solidaridad, fueron cargados de significación cristiana, y con base en ellos, posteriormente, se le fue dando forma al pensamiento del hombre moderno y al surgimiento de los estados-nación.

Igualmente, Habermas destaca la capacidad de auto reflexión que la religión ha venido desarrollando al enfrentarse a un mundo secularizado, en el que tiene que compartir espacios con perspectivas distintas a la suya, y que en muchas ocasiones se han mostrado hostiles y negativas, a pesar de que el mundo continúa siendo mayoritariamente creyente. Para el filósofo alemán, esta reflexividad religiosa ha generado cambios de mentalidad doctrinal frente a otros credos, aceptando y promoviendo las garantías de libertad religiosa y de convivencia pacífica contempladas por la sociedad secular, aunque este aprendizaje reflexivo de la

religión dista de estar completo y, por el contrario, hoy en día se hace cada vez más apremiante.

Cabe añadir que, cuando Habermas habla de religión, busca referirse a las cinco grandes religiones monoteístas del mundo. Sin embargo, entre todas destaca y se ocupa más del cristianismo (al igual que nuestro trabajo), precisamente, porque este ha estado implicado íntimamente con el desarrollo cultural, político e intelectual del hombre moderno occidental. Esto no quiere decir, empero, que Habermas se considere un adepto del cristianismo, ni mucho menos su discurso filosófico, pues este es orientado por un *ateísmo metodológico*, que consiste formalmente en mantener una distancia prudente respecto a la religión, diferenciando siempre entre fe y saber (entendidas como dos formas distintas de pretensión de verdad), sin negar tajantemente sus postulados, ni hacerla objeto de apologías. De ahí la crítica que le acusa de tomar la religión en un sentido exclusivamente funcionalista.

Sin embargo, como ya se ha señalado anteriormente, los últimos trabajos en los que Habermas trata el tema en cuestión, evidencian una mayor preocupación por descubrir las características fundamentales de la religión por parte del filósofo, quien ahora apunta sus análisis hacia el rito religioso, pues según él, es ahí donde se distingue esencialmente la religión frente a otro tipo de cosmovisiones. Al respecto afirma que “cuando hoy nos preguntamos qué distingue a la religión, en este sentido más estricto de tradiciones fuertes aun formativas, de otras cosmovisiones, entonces estas prácticas son la respuesta”⁸¹, y continúa diciendo que “las religiones no sobreviven sin las actividades culturales de una congregación. Esta es su característica distintiva exclusiva. En la modernidad, son la única configuración del espíritu que todavía tiene acceso al mundo de la experiencia del ritual en sentido estricto”⁸².

⁸¹ HABERMAS. El poder de la Religión en la esfera pública. Op. cit., p. 134.

⁸² Ibid., p. 134.

No obstante, retomando los interrogantes planteados en el párrafo 3.1, sobre el carácter funcionalista en el que el discurso habermasiano toma por objeto a la religión, podemos afirmar provisionalmente que el pensamiento de Habermas cambia un poco esta perspectiva, para prestar más atención a las características esenciales de la religión, pero sin llegar todavía a un tratamiento más sistemático sobre esta, ante lo cual seguimos estando a la expectativa de su nueva obra.

Por su parte, Dussel sí ha desarrollado sistemáticamente un concepto de religión, pensado desde diversas perspectivas, tanto política, histórica, teológica y filosófica, cuyo tratamiento se encuentra diseminado a lo largo de su obra. En su filosofía se advierte una clara apología de la religión, en el sentido de reivindicar sus aspectos doctrinales, sus creencias, el carácter racional de sus postulados y su posición esencialmente crítica frente a cualquier sistema de dominación. Sin embargo, el filósofo también señala el papel legitimador de los sistemas hegemónicos que puede cumplir la religión, pero indicando que esta es una de sus nefastas posibilidades, que no es necesaria, que no se identifica con lo que la religión es por esencia, y que por tal razón debe ser duramente cuestionada.

Asimismo, cuando Dussel se refiere a la religión como supraestructura y como infraestructura, lo que busca es delimitar un horizonte de comprensión en el que se mueve toda idea de religión, que va desde la legitimación del poder hegemónico de una cultura, pueblo o grupo social, pasando por ser una estrategia de dominación, el “opio del pueblo”, el fetiche encubridor de los sistemas de exclusión, hasta verla, en su carácter infra estructural, como reflexión crítica ante la opresión y como praxis liberadora de los oprimidos.

En este último sentido, la religión se manifiesta como ateísmo del sistema, como desmantelamiento del fetichismo que encubre las relaciones humanas en pro de una legitimación del poder, o en beneficio de un culto a Dios o a los dioses en el que la religión sirve en función de los intereses ultra terrenales de estas deidades y se olvida y hasta niega las necesidades humanas. Ateísmo es también la negación

del carácter eterno que presumen los imperios y los sistemas de dominación, como el capitalismo y su culto al dinero manifestado a través del consumismo.

De lo dicho hasta ahora, podemos afirmar que otra de las diferencias entre los discursos filosóficos de estos autores con respecto al tema de la religión, radica en la manera como sus perspectivas se posicionan frente a esta, pues por el lado de Habermas, se propende por un ateísmo metodológico, por una actitud agnóstica pero comprensiva de las manifestaciones religiosas y sus contenidos semánticos, que no solo atiende a su utilidad dentro del marco de una sociedad multicultural, sino que, más recientemente, se interesa por sus rasgos fundamentales; como lo es el caso del ritual, que es visto como un elemento que se mantiene presente en las religiones a lo largo de su evolución, y que por tal razón es de gran interés para el filósofo. Además, la perspectiva habermasiana apunta develar las imbricadas relaciones entre religión y política, religión y sociedad, religión y filosofía, para ver los modos como la religión ha influenciado y sigue influenciando la comprensión humana en los aspectos mencionados.

Por el lado de Dussel, vemos una filosofía más preocupada por develar los elementos y las estructuras de dominación manifestadas a lo largo de la historia de las civilizaciones, a partir de la asunción teórica de la religión entendida, doblemente, como crítica a los sistemas hegemónicos de dominación y como praxis liberadora de la situación de los oprimidos. Y es en este sentido en que la religión es atea de los posibles fetichismos que encubren la realidad material humana, en pro de sustentar, justificar, ennoblecer y eternizar los distintos sistemas de dominación: el imperio romano y su culto a sus dioses guerreristas y expansionistas, la conquista y colonización como mandato y derecho divino, el consumismo capitalista (in God we trust) como única forma de organización económica visible, etc.

En este punto deseo hacer un paréntesis para incluir una reflexión con relación a algunas de las críticas que hoy comúnmente se le plantean a la religión, y mirar de qué modo se podrían responder a ellas desde las afirmaciones hechas por los filósofos que hemos venido estudiando. Cabe señalar que esta reflexión se orientará por ciertos acontecimientos y pensamientos establecidos dentro de nuestro panorama nacional, sin el objetivo de presentar o profundizar en análisis sociológicos sobre el asunto.

Pues bien, comencemos por la siguiente afirmación: Colombia es un país profundamente religioso, siendo el catolicismo su religión dominante. Un 94,1% de la población afirma ser creyente, de los cuales el 58.2 % se considera como practicante, mientras que el 35.9 % dice creer en Dios pero no practicar ninguna religión. Por su parte, los ateos y agnósticos conforman el reducido 5 % de la población⁸³, muy pocos si se hace énfasis en que la secularización de las sociedades modernas venía de la mano con un desarraigamiento de los credos religiosos por parte de los ciudadanos, lo cual, podríamos aventurarnos a afirmar, que la secularización en Colombia y en América Latina, en vez de opacar el fenómeno religioso, ha dado como resultado una reconfiguración del mismo, que ha tenido como una de sus consecuencias la frenética aparición de nuevos cultos religiosos.

No obstante, esta evidente religiosidad colombiana viene acompañada de ciertas problemáticas que, en algunos casos, han escandalizado a la opinión pública. El más reciente ejemplo de esto fue el escándalo que surgió a raíz del trato discriminatorio hacia los discapacitados al interior de la iglesia de Dios ministerial de Jesucristo internacional (IDMJI). Según la dirigente y fundadora de esta iglesia, las personas con discapacidad no deben subir al pulpito a predicar porque su aspecto podría llegar a incomodar o espantar a los feligreses. Para defender sus declaraciones, esta líder religiosa afirma que el derecho a la igualdad contemplado

⁸³ BELTRÁN, William M. Descripción cuantitativa de la pluralización religiosa en Colombia. *En*: Universitas Humanísticas, enero-junio, 2012, no 73. P. 204.

en las leyes de los países democráticos no debe tener injerencia en las reglas de juego de su iglesia, precisamente, porque esta es gobernada por Dios y no por las normas inventadas por los hombres.

Pero las críticas a la IDMJI no paran allí, pues esta también estuvo en el ojo del huracán debido a las grandes sumas de dinero que la familia Piraquive, fundadora de la iglesia, amasa con su rentable negocio de la fe. Según los diarios nacionales, quienes recogieron las declaraciones de uno de los familiares que fue miembro de la IDMJI, la iglesia recauda cientos y hasta miles de millones de pesos mensuales en Colombia, sin contar con el dinero recaudado en sus demás sedes a nivel mundial. Tal parece que Cristo es un bien de consumo muy apetecido y muy bien pagado.

Por otro lado, tenemos el fenómeno de los cultos religiosos que sirven como plataforma política para algunos partidos políticos en Colombia, entre ellos el partido MIRA, que tiene como base de sus prosélitos a la iglesia mencionada en el párrafo anterior. De acuerdo con Álvaro Cepeda Van Houten⁸⁴, profesor de la universidad de San Buenaventura, la IDMJI se circunscribe en la línea de iglesias de corte neo-pentecostal, las cuales se caracterizan por tener una organización fuertemente jerarquizada y autoritaria, donde las decisiones se toman arbitrariamente por la familia o las familias que fundan y controlan estas iglesias; tal es el caso de la IDMJI con los Moreno Piraquive y de la Cruzada Juvenil con la familia Chamorro. Además, estas iglesias poseen una escatología posmilenarista, que consiste en creer que el reino de Dios es realizable en el ahora, en donde la iglesia está llamada a gobernar por mil años, y sus fieles serán bendecidos con riquezas, poder y bienestar.

Esta visión escatológica les permite observar “objetivamente” los progresos espirituales de los creyentes, ya que un miembro de la iglesia con éxito es identificado como un fiel bendecido por el espíritu santo, mientras que un creyente

⁸⁴ CEPEDA VAN HOUTEN, Álvaro. Clientelismo y fe: dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007, p. 147 – 163.

en banca rota no ha recibido tal bendición y puede ser considerado como una persona que no ha seguido a cabalidad la fe de su iglesia. Asimismo, el éxito de sus líderes se traduce en el poder económico y político que van adquiriendo, al tiempo en que los beneficios divinos hacia la iglesia se traducen en un mayor número de sedes y seguidores.

La crítica que se hace sobre esta visión es que se permite y se justifica la incursión en la vida política por parte de sus líderes religiosos, quienes aseguran sus votos a través del convencimiento espiritual de sus feligreses, usando a la religión como un pretexto clientelista, donde el creyente se siente emocionalmente inducido e ideológicamente coaccionado para sufragar por el representante de su iglesia, que generalmente es miembro de la familia fundadora de la misma, o por un partido político al que las iglesias en cuestión se han adscrito.

De igual forma, la ideología de estas iglesias con respecto al dinero y a la prosperidad permiten una aceptación de las condiciones sociales dentro del mundo capitalista, esto quiere decir, que la desigualdad social, la pobreza, frente al éxito, el ascenso social (de unos pocos) son asumidos como producto de la intervención de Dios en la vida del hombre, y no como un fracaso del sistema económico vigente. De ahí que la estructura ideológica de los neopentecostales encaje fácilmente con las políticas de corte neoliberal que se han implantado en nuestro país, y se acepten pasivamente sus consecuencias.

Por su parte, las iglesias de tipo protestante manifiestan su rechazo a toda participación religiosa en la vida política, ya que consideran que la trama histórica en la que vive el hombre está condicionada por los designios de Dios, y en esta medida, es Él quien decide sobre el curso que ha de tomar dicha trama. A esta idea teológica se le conoce como *providencialismo*. Pero se debe señalar que esta idea no es exclusiva de la religiosidad protestante, sino que también ha sido profesada por el catolicismo europeo y latinoamericano. Sin embargo, el providencialismo practicado mayoritariamente en Europa, también conocido como *providencialismo*

general, considera que a pesar de que Dios gobierna la historia del hombre, también deja un marco de acción para los individuos y sus desarrollos personales y en sociedad. En cambio, en el caso de Latinoamérica se ha asumido la idea de que Dios “determina todos y cada uno de los aspectos de la historia de los individuos, las sociedades y el mundo”⁸⁵. Tal visión teológica recibe el nombre de *providencialismo meticuloso*.

Estas ideas y prácticas religiosas, como el clientelismo religioso y el providencialismo meticuloso, han tenido unas consecuencias en la vida política de la nación, aunque el grado en que estas la determinan ha sido hasta ahora objeto de pocos estudios. El proselitismo religioso practicado por las iglesias carismáticas y neopentecostales, ha constituido una nueva forma de clientelismo fundamentado en la fe de los creyentes hacia Dios y sus líderes religiosos, quienes usan la religión como mecanismo de coacción para asegurar los votos. En un país cuya tradición política ha sido marcada por las prácticas clientelistas y la lucha bipartidista, las consecuencias del clientelismo religioso consisten en dar continuidad a una práctica política nociva para la vida social del país, ya que a través de ella se persiguen intereses netamente personales o grupales, de carácter económico, además promueven el establecimiento hegemónico en el poder político de las mismas élites colombianas que han gobernado pesimamente la nación.

En cuanto al providencialismo religioso, se puede afirmar que ha preparado eficazmente la conciencia de los individuos para aceptar pasivamente las injusticias sociales, la desigualdad socio económica, la pobreza, las hegemonías bipartidistas, derechistas y neoliberales, etc. Bajo la idea de un Dios gobernante, que todo lo sabe y lo dispone a su voluntad, la sociedad creyente acepta dócilmente las adversidades de la historia. Frases como “Dios sabe lo que hace” “que sea la voluntad de Dios” “si Dios quiere” la idea de que los justos ganaran el cielo, mientras que los injustos la pagaran, pero en el infierno después de la muerte, marcan la

⁸⁵ PEREZ-BALTODANO, Andrés. Dios y el Estado. Dimensiones culturales del desarrollo político e institucional de América Latina. *En*: Nueva Sociedad. julio-agosto, 2007, no 210, p. 83.

conciencia providencialista del creyente, quien sabe y percibe el peso de lo injusto, detesta la politiquería y la corrupción, de hecho asocia política con corrupción, pero se resigna a ser partícipe de un cambio social, pues eso, tarde o temprano, es competencia divina.

En términos generales y a manera de síntesis de lo anteriormente expuesto, podríamos afirmar, de la mano de la famosa frase de Marx, que “la religión es el opio del pueblo”. Opio que ofrece un sentido existencial a la realidad, disponible siempre a la mano, para muchos con un sentido acrítico, pero que ordena mística y escatológicamente el mundo; opio porque a través del sentido que establece para la vida se asumen justificada y resignadamente las desavenencias padecidas por una humanidad históricamente marcada por la hostilidad y el sufrimiento; y finalmente la religión es opio, opio opresivo, porque permite la dominación y el control del rebaño, la justificación de las desigualdades sociales, la imposición incuestionable de las autoridades, la alienación de las masas para facilitar el ejercicio de la voluntad de los poderosos.

Hasta aquí se ha hecho mención de una problemática religiosa vigente en la realidad de nuestro país, y muy seguramente presente a nivel de Latinoamérica. Sin embargo, faltaría tener en cuenta los crudos cuestionamientos que recaen sobre la religión dominante de los colombianos. Generalmente, cuando se habla de los señalamientos típicos a la iglesia católica, siempre se mencionan los incontables crímenes cometidos en las cruzadas, junto con las víctimas de las cacerías de brujas y de herejes de la santa inquisición, la cual se recrimina con mayor fuerza cuando se evoca la tortura y muerte de un intelectual o de un científico. De igual forma se le acusa de haber justificado y acompañado el genocidio perpetrado por españoles y portugueses durante el saqueo de las tierras americanas, y se le imputan cargos por haber colaborado con distintas dictaduras europeas y latinoamericanas en el siglo XX, además de perseguir y condenar el demonio del comunismo. Sin olvidar los escándalos acontecidos por los casos de pederastia protagonizados por varios clérigos católicos o la excesiva riqueza de la santa sede

frente a la creciente desigualdad y pobreza del mundo capitalista, situación que para muchos es indigna, ya que el cristianismo profesa la humildad y la igualdad entre los hijos de Dios.

Ahora, ante estas críticas se pueden dar algunas respuestas tomando como base los razonamientos de Dussel y Habermas en torno a la religión. Desde el primero de ellos se podría decir que los señalamientos expuestos en esta reflexión, son manifestaciones de la religión considerada en sentido supra estructural, Donde las religiones neopentecostales cumplen una función de supraestructura ideológica al poseer una escatología que encaja perfectamente con las intenciones políticas, económicas e ideológicas del mundo capitalista contemporáneo. Asimismo, estas religiones construyen un discurso religioso que es posteriormente usado con fines clientelistas que, generalmente, apoyan intereses particulares.

En cuanto al providencialismo religioso, que tiene como consecuencia la resignación de la gente ante el sistema de dominación, consideramos que también es una expresión de la religión como supraestructura, y que en términos de Marx es opio del pueblo. Dios sirve entonces como justificación máxima e incuestionable de las prácticas monetarias, discriminatorias y políticas de los distintos grupos religiosos, de los partidos políticos e incluso de los gobiernos de turno, al tiempo en que funciona como narcótico mental para apaciguar los ánimos y alienar el pensamiento de la gente.

Pero ¿Qué se puede hacer ante esta situación? Tal vez desde Dussel, una posible salida es promover la reflexión de la teología de liberación y hacer sus apreciaciones hermenéuticas del mensaje bíblico del cristianismo, entendido como el asumirse responsable por los oprimidos.

En cambio, desde Habermas, el asunto propendería por un diálogo público racional con miras a la construcción del mejor argumento, a la deliberación consensuada de las prácticas religiosas con miras a evitar que atenten contra las libertades y derechos de los demás, evitando caer en fundamentalismos y promoviendo

aperturas de espacios de reflexión para una sociedad multicultural. Pero, ¿realmente estas opciones ofrecerían soluciones a los problemáticas que se desprenden de las prácticas religiosas señaladas? La intención aquí no es resolver a cabalidad estas inquietudes, pues tal vez el tratamiento hecho hasta momento sobre el tema religioso, desde los dos autores trabajados, no es suficiente o el adecuado para abordar dichas problemáticas, sin embargo, quedan planteadas para futuras reflexiones, pues en vista de que estas prácticas religiosas generan inconvenientes a nivel político, económico y social, deben ser tratadas en algún momento, y qué mejor que seguir revisando las propuestas de Dussel y Habermas para dar luces a estos fenómenos religiosos..

Se cierra el paréntesis.

Finalmente, cabe añadir que el interés renovado por el tema religioso en la filosofía (interés manifiesto desde la segunda mitad del siglo XX) responde a una revitalización de la religión en el mundo contemporáneo, a que su presencia, lejos de haber sido erradicada o sustancialmente menguada por la secularización, hoy permanece y se reconfigura constantemente en el pensamiento y las prácticas de los individuos y de las sociedades. De hecho, tal y como se manifiesta en los discursos de Habermas y Dussel, pensar filosóficamente el fenómeno religioso nos debe llevar a comprender su influencia y las implicaciones sustanciales que la religión mantiene con nuestra manera de comprendernos, con los conceptos y perspectivas políticas, sociales, éticas y jurídicas. La religión, en especial la tradición judeo-cristiana, prefiguró el pensamiento del hombre moderno, tanto como la herencia griega, razón por la cual se debe de-construir su sentido y hallar en qué medida seguimos siendo determinados por ella.

Además, tal y como lo expresan ambos autores, claro está que con algunas diferencias, la religión se erige como una opción de mucha relevancia, o tal vez la única, para hacer frente a las *patologías de la modernidad*, para plantear soluciones

y propender por caminos de diálogo y cohesión social, ya que ni la razón secular, ni la ciencia, ni la filosofía, poseen la fuerza necesaria para lograrlo.

Queda por comparar el tema de la solidaridad y la tolerancia en las propuestas teóricas de Habermas y Dussel, labor que desarrollaremos a continuación.

3.3. Ética del Discurso vs Ética de la Liberación

Primero que todo hay que precisar que en este párrafo no se tiene como objetivo la reconstrucción de la discusión entre la ética del discurso y la ética de la liberación, sino que apunta, más bien, a establecer las diferencias existentes entre los conceptos de tolerancia y solidaridad expuestos por cada uno de los dos autores. Sin embargo, hay que tener claro que estos elementos éticos, fundamentales para ambos discursos sobre la ética, fueron mostrados en este trabajo como una exigencia derivada de los análisis, que en torno a la religión, han desarrollado Habermas y Dussel respectivamente.

Pues bien, comenzando por Habermas, vimos que la tolerancia se presenta como un requisito ético que nos permite superar las conflagraciones religiosas y dar cumplimiento al derecho de libertad de culto promovido por los estados modernos. No obstante, este concepto no se limita únicamente al mantenimiento de la transigencia con las opiniones contrarias, sino que su práctica debe garantizarse teniendo en cuenta la libertad de asociación religiosa de cada individuo, y la no imposición de perspectivas mayoritarias utilizando mecanismos políticos de coacción.

Además, para superar la simple transigencia, las razones del rechazo mutuo entre opiniones contrarias deben poder ser expresadas públicamente en términos netamente racionales, lo cual quiere decir que deben cuidar de estar sustentadas en prejuicios discriminatorios respecto de los demás, es decir, ser tolerantes significa estar más allá de la discriminación. Esto implica que el ejercicio de la

tolerancia va de la mano con el igual respeto por todos y por sus diferentes visiones de mundo, presuponiendo, a su vez, la posibilidad de que las pretensiones de verdad contrarias terminen resultando válidas para la comunidad.

Cabe resaltar que la tolerancia no se invoca en todo momento, sino solo cuando no parece posible un acuerdo racional entre las partes en disputa, y más cuando ninguna de estas busca llegar a un consenso. Estas situaciones se presentan, sobre todo, en las diferencias de tipo religioso, pues los individuos convencidos en la práctica de su credo asumen sus pretensiones de verdad como absolutas, lo cual puede tener como consecuencia la negación y el rechazo, también absoluto, de las pretensiones de verdad ajenas a la suya. Asimismo, estas situaciones de negación y rechazo se manifiestan fuertemente en las discusiones acerca de la orientación e identidad sexual, el aborto, la eutanasia, etc. Por el contrario, en las disputas científicas y políticas, al estar regidas por reglas demostrativas de la certeza por un lado, y por procedimientos democráticos por el otro, el ejercicio de la tolerancia no se hace tan acuciante como en los primeros casos mencionados.

Pero Habermas no se queda únicamente con la tolerancia, sino que a partir de esta se despliega una práctica por la que se pueden lograr soluciones a problemas fundamentales, con opiniones radicalmente opuestas sobre el asunto, a través de acuerdos consensuados deliberativamente. Este otro elemento fundamental dentro de la ética del discurso es la *solidaridad*. Esta consiste en la colaboración mutua de los oponentes en la construcción de argumentos racionales mediante los cuales se puedan llegar a acuerdos de convencimiento o de consenso sobre las diferencias expuestas. Así pues, dicha colaboración debe incluir el igual respeto por el otro, la suposición de que el otro puede tener la razón, es decir, el reconocimiento recíproco, tanto de sus pertenencias religiosas, ideológicas, culturales y/o de orientación sexual, la asunción de que mis pretensiones de verdad no son absolutas y que, por el contrario, son una más dentro de muchas otras, la apertura hacia el debate deliberativo racional de las ideas contrarias y el objetivo común de superar los conflictos.

Por consiguiente, en la Teoría crítica de Habermas, la solidaridad alude a una moral abstracta que se fundamenta en la intersubjetividad humana, la cual demanda a su vez, sujetos racionales libres e iguales capaces de defender sus posturas argumentativamente y de colaborar mutuamente en la construcción de dichos argumentos en pro de llegar deliberativamente a consensos, siguiendo el principio de lo mejor y el bienestar común.

Por otra parte, el concepto de solidaridad en la filosofía de la liberación tiene su origen y fundamento en el amor al prójimo profesado por la tradición judeo-cristiana, es decir, la *solidaridad* es la expresión o exigencia ética de la religión entendida como *responsabilidad por el otro*. Este enfoque plantea entonces una gran diferencia entre las dos éticas puestas en cuestión, de modo tal que, actualmente, siguen manteniendo sus reservas una respecto de la otra.

Así pues, en el parágrafo 2.3 del presente trabajo vimos la manera como Dussel propone su concepto de solidaridad a partir de su crítica a los conceptos de tolerancia y solidaridad de la ética del discurso. A través de dicha crítica, el filósofo pone de manifiesto que la tolerancia así entendida conlleva implícitamente una actitud indiferente hacia el otro, que rompe con la posibilidad de superar la situación de exclusión y de opresión que se encuentra el pobre o caído en desgracia.

Para el filósofo argentino, el concepto de tolerancia defendido por la Teoría crítica se circunscribe dentro de la noción política de *fraternidad*, donde se entiende que la actitud tolerante de las diferencias ideológicas de los otros se ciñe siempre en el marco de una relación de igualdad entre los miembros de una comunidad, caracterizados por compartir su origen, su naturaleza, los mismos derechos y la pertenencia a dicho orden social, de clase o estatus político. En consecuencia, quienes se encuentren excluidos de esta relación, o no pertenezcan a la élite dominante del sistema no tendrán ni voz ni voto. El pobre, entonces, se convierte en el enemigo radical del sistema de dominación imperante, precisamente porque

está por fuera de la igualdad contemplada por la fraternidad, y porque su precaria situación descubre (des-oculta) el carácter injusto y excluyente del sistema.

En ese sentido, Dussel afirma que con el pobre no se debe ser tolerante, sino solidario, pero no en el sentido que este concepto adquiere en la ética del discurso, precisamente, porque la situación de los oprimidos no se soluciona a partir de la construcción de los mejores argumentos ni de acuerdos deliberativamente alcanzados entre las partes en disputa, en donde, como ya se señaló, el excluido no tiene la posibilidad de ser tomado en cuenta. Por el contrario, la situación de los oprimidos se debe superar reivindicando sus derechos, sacándolo de la exterioridad en que se encuentra y vinculándolo socialmente en relaciones que no estén demarcadas por la dominación de unos a otros, lo cual implica, un desmantelamiento progresivo del sistema hegemónico, una denuncia constante de sus prácticas de opresión, un compromiso y una responsabilidad por las necesidades materiales del otro.

Por tal razón, se puede afirmar que la solidaridad, desde la perspectiva de la ética de la liberación, tomada como exigencia de la praxis del sentido infraestructural de la religión, posee una connotación subversiva, en la medida en que propone subvertir todo sistema hegemónico que genere exclusión y pobreza.

Tal y como se había indicado al comienzo del presente párrafo, lo anteriormente expuesto presenta una de las diferencias capitales y más problemáticas entre las propuestas filosóficas de Habermas y Dussel. Sin embargo, Habermas responde ante estas duras críticas haciendo dos interesantes acotaciones al respecto: la primera de ellas puede resumirse afirmando que la *responsabilidad por el otro* defendida y promovida por la filosofía de la liberación, cae en la exigencia de un acto supererogatorio, que al ir más allá de la normatividad que fundamenta los deberes de los ciudadanos en un orden social democrático, busca imponer (convencer) a las voluntades individuales un sacrificio de sus intereses personales

en pro de un fin supremo, que, como ya se mostró, consiste en la superación de las relaciones de dominación entre los hombres.

No obstante, para Habermas, plantear una exigencia de este tipo a todo el mundo, con base en las pretensiones de una sola perspectiva, en este caso la de la interpretación que la filosofía de la liberación hace del cristianismo, resulta ser excesiva y por tanto improcedente, pues según él “ningún poder terrenal está autorizado a imponer a la voluntad autónoma un *sacrificiúm* presuntamente superior”⁸⁶, de lo contrario, la voluntad dejaría de ser autónoma. Además, Habermas señala que en nombre del amor cristiano también se han perseguido fines altruistas y superiores con resultados fatales, motivo por el cual no se debe aceptar dicha exigencia. Sin embargo, el filósofo alemán no deja de expresar una admiración por los actos de quienes abnegadamente se sacrifican por los otros, y reconoce en estas acciones su importancia para contrarrestar algunos males que aquejan a las sociedades patológicamente deformadas, pero, aun así, insiste en que promover una solidaridad en ese sentido, atenta contra los intereses y las voluntades individuales.

Por otro lado, la segunda razón por la que Habermas se opone a la solidaridad de la ética de la liberación, consiste en que esta manifiesta que los problemas de desigualdad social y la exclusión de amplios sectores de la sociedad son problemas que tiene raíces morales, y por lo tanto, su superación se vislumbra desde una teoría moral. Por el contrario, el heredero de la escuela de Frankfurt sostiene que “en una sociedad secularizada el problema se encuentra en primer término sobre la mesa de la política y la economía y no inmediatamente en los cajones de la moral o incluso de la teoría moral”⁸⁷.

De acuerdo con la postura de Habermas, los problemas de desigualdad social y económica, al ser de índole política y económica, pueden ser superados si en las

⁸⁶ HABERMAS. Israel o Atenas: Ensayos sobre religión, teología y racionalidad. Op. cit., p. 204.

⁸⁷ Ibid., p. 205.

discusiones sobre estos asuntos, a nivel local o global, se siguen los principios racionales de la deliberación, trazando como objetivo el mayor beneficio para los menos aventajados.

Finalmente, con este capítulo no se concluye cuál de las propuestas filosóficas estudiadas, en torno al tema de la reivindicación de la religión en la sociedad secularizada, resulta ser la más aventajada o la más verdadera. Ambas teorías descubren caminos distintos, pero que en varias ocasiones se cruzan, a la hora abordar el tema de lo religioso y sus implicaciones éticas y políticas. Tanto las afirmaciones de Dussel y Habermas tiene una pertinencia tal, que pueden variar su impacto e importancia de acuerdo a los contextos en que se apliquen, pero que en última instancia, las dos reflexiones constituyen dos referentes teóricos actuales en los que se debaten temas de suma importancia a escala global.

BIBLIOGRAFÍA

BELTRÁN, William M. Descripción cuantitativa de la pluralización religiosa en Colombia. En: Universitas Humanísticas, enero-junio, 2012, no 73, p. 200 – 238.

CEPEDA VAN HOUTEN, Álvaro. Clientelismo y fe: dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007, p. 147 – 163.

DUSSEL, Enrique. 1492 El encubrimiento del otro. La Paz: Plural editores – Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – UMSA, 1994.

_____. De la Fraternidad a la Solidaridad. (Hacia una política de la liberación). En: BROCAR.2003, p. 193 – 222.

_____. De la secularización al secularismo de la ciencia. Desde el renacimiento a la ilustración. En: CONCILIUM. Revista internacional de Teología. Julio-Agosto, 1969, no 47, p. 91 – 114.

_____. Deconstrucción del concepto de “Tolerancia”. (De la intolerancia a la solidaridad). México: UAM-Iz.

DUSSEL, Enrique. Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1978.

_____. Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992). Madrid: Mundo Negro-Esquila Misional, 1992.

_____. Historia general de la Iglesia en América Latina. Salamanca: Ediciones Sígueme.

_____. Meditaciones Anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. En: Tabula Rasa. Julio-Diciembre. 2008, no 9, p. 154 – 197.

_____. Pablo de Tarso en la filosofía política actual. En: El Títere y el Enano. Revista de Teología Crítica. 2010, Vol. 1. p. 9 – 51.

_____. Religión. México: Editorial Edicol, 1977.

HABERMAS, Jürgen. Entre naturalismo y religión. Barcelona: Paidós, 2006.

_____. El poder de la religión en la esfera pública. Madrid: Editorial Trotta, 2011.

HABERMAS, Jürgen. Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad. Madrid: Editorial Trotta. 2001.

MARDONES, José María. El Discurso Religioso de la Modernidad: Habermas y la Religión. Barcelona: Anthropos Editorial. 1998.

MARX, Karl. Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Ediciones Clinamen, 2009. p. 2.

_____. El Capital Tomo I. p. 48.

PEREZ-BALTODANO, Andrés. Dios y el Estado. Dimensiones culturales del desarrollo político e institucional de América Latina. En: Nueva Sociedad. Julio-agosto, 2007, no 210, p. 83.

TSCHANNEN, O. Les théories de la sécularisation. En: Descripción cuantitativa de la pluralización religiosa en Colombia. Bogotá. 2012. No 73. p. 204.