

1. LIBROS

***El autor se confiesa:* Juan Antonio Estrada**

SOCIEDAD LAICA Y CRISTIANISMO

“Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión”. Este es el título de mi última obra –Madrid, Editorial Trotta, 2004, 235 págs–, centrada en una temática de gran actualidad y en Habermas, premio Príncipe de Asturias del 2003 y uno de los filósofos vivientes más importantes. Quizás extrañe a los lectores de esta Revista, orientada a la teología pastoral, que exponga aquí una obra filosófico-teológica centrada en un autor complejo, que además no es teólogo. Muchos pueden pensar que no es una obra representativa de mi teología, centrada en la eclesiología. Pero mi preocupación principal hoy es la pregunta por Dios en una sociedad laica y la consiguiente crisis del cristianismo.

El título del libro responde a una tesis fundamental de Habermas. Estamos viviendo en una época post-religiosa en la que no es posible fundamentar la ética en una fe religiosa. Se trata de una crisis de fundamentos, ya que la naturaleza se muestra mucho más plural de lo que pensábamos y no ofrece valores para fundamentar una moral en el derecho natural. En última instancia somos nosotros los que valoramos y defendemos las normas éticas. Como además la sociedad es cada vez más plural, tanto a nivel ético como religioso, no podemos fundar la ética en base a una religión determinada. Hay que construir una ética laica, no religiosa, abierta a personas de toda ideología o religión. Esta propuesta de Habermas sería una consecuencia de la “muerte de Dios”, que ha inspirado una corriente teológica, y de la actual secularización, defendida por autores importante como Bultmann, Pannenberg, Harvey Cox, P. Berger, etcétera. Emerge una nueva sociedad primermundista, laica y con una creciente indiferencia religiosa.

Una sociedad secular plantea problemas muy serios a una Iglesia anclada todavía en la época de cristiandad y con graves problemas para dialogar con el mundo post-moderno, como los tuvo en los dos siglos pasados para asumir la modernidad. La crisis del

cristianismo en Europa tiene mucho que ver con la incapacidad para fundamentar una ética teológica creíble y plausible, y también con la no aceptación de la laicidad y la secularización como contexto histórico-social en el que replantear la fe cristiana. Así resurgen problemas eclesiológicos de fondo, como que el modelo actual no es el único válido y posible en base a la Escritura y la Tradición, ni responde a las necesidades y desafíos del mundo de hoy. Vivimos un cambio de paradigma del cristianismo en una época de mutación cultural. Ésta incide en las estructuras eclesiales y las doctrinas, incluida la ética teológica y la moral eclesial. Para nadie es un secreto que la ética teológica oficial hoy no resulta creíble para sectores amplios, no sólo de la sociedad sino del mismo catolicismo. De ahí las dificultades para la propuesta reevangelización de Europa.

Claro está que la crisis de las éticas tradicionales, tanto la del derecho natural como la de base teológica, plantea una cuestión importante: ¿La progresiva erosión de la religión no lleva al vacío moral? ¿No es verdad que si Dios no existe todo es posible? ¿Cómo podemos llegar a un bien y un mal universal, más allá de lo bueno y malo para mí, sin recurrir a un fundamento trascendente? Es lo que se plantea Habermas, consciente de que el escepticismo, el nihilismo y el pluralismo son graves obstáculos para fundar una ética universal. Habermas forma parte de los pensadores que no quieren aceptar la carencia de principios universales (como los derechos humanos), y que persisten en una ética que vaya más allá de las costumbres y normas de una sociedad, sin admitir que sólo desde la fe religiosa se puede fundamentar la ética. Una ética laica y accesible a todos, sustituta de la vieja ética de raíces cristianas, es su objetivo.

Habermas recurre a la racionalidad humana e intenta mostrar cómo vivimos siempre de unas pretensiones éticas que se expresan en todo lenguaje. Por un lado, desarrolla una teoría de la acción comunicativa, que destaca que somos personas en cuanto nos relacionamos y comunicamos. Por eso el hombre-isla está condenado a no conocerse a sí mismo y a no madurar. Por otro, muestra que en todo lenguaje (sea el que sea) hay pretensiones objetivas de verdad (correspondencia con la realidad), de veracidad (que el interlocutor resulte creíble y asumamos que piensa lo que dice), de inteligibilidad (logramos comunicarnos) y de corrección (el que habla tiene razón y estamos de acuerdo con él). Éstas son pretensiones de toda comunicación lingüística. La ética se fundamenta en cuanto que somos capaces de argumentar libremente y sin coacciones para alcanzar un consenso que trascienda la mera costumbre y las nor-

mas sociales. Este consenso libre lo definimos como racional, verdadero y justo. El hombre es un animal racional, hablante y con pretensiones éticas anteriores a cualquier reflexión sistemática.

Es decir, Habermas propugna una ética racional y establece procedimientos para discutir las normas y argumentar lo que decimos. En realidad su ética del discurso, de la comunicación lingüística, es una ética de la discusión. Se acabaron las éticas de autoridad (lo que se dice vale en función de quien lo dice, por el cargo que tiene) y hay que abrir paso a una ética de argumentos, razones, y discusiones. El disenso libre es una condición “sine qua non” para fundamentar una norma social o una exigencia ética. Si esto es así, y cada vez hay más gente que piensa que tiene razón (aunque haya que matizar su postura), entonces hay que poner en cuestión la ética católica tradicional, que es una ética de la obediencia. Lo importante para muchos católicos es la autoridad de quien pronuncia una norma (el estamento eclesiástico) y no las razones que haya para fundarla. Para legitimar un mandato o doctrina se alude al misterio y a la presunta inspiración divina. Consecuentemente, se anatematiza la crítica, el disenso y el cuestionamiento como síntomas de heterodoxia y de falta de fidelidad a la Iglesia. Cuando se piensa que obras de casi todos los grandes filósofos, desde el siglo XVI, se pusieron en el *Índice de libros prohibidos* y que proliferan en los dos últimos siglos los teólogos sancionados por la jerarquía por cuestionar con argumentos racionales y teológicos posturas oficiales, se puede comprender el significado del planteamiento de Habermas y el alcance del desfase eclesial.

Una ética teológica responsable y adaptada a nuestro momento histórico tendría que basarse en la argumentación y llegar a persuadir. No sería una ética de la obediencia (al pronunciamiento y al cargo) sino de la evaluación o el discernimiento del interpelado. Por eso, en contra de los tradicionalistas, la ética cristiana no se puede imponer, sino que se tiene que testimoniar y razonar. El problema más grave para la Iglesia española actual no es que tenga enfrente a un gobierno hostil, sino que su ética cada vez encuentra más rechazos en la sociedad y en la misma Iglesia, porque no convence. No hay recepción por gran parte de los católicos de los mandatos eclesiales y rechazan por obsoletas algunas normas morales. De ahí la crítica de Habermas a los fundamentalistas religiosos, representantes de una concepción integrista superada.

La ética sería por tanto laica, racional, argumentada y libre. Aunque Dios no exista no todo es posible, si asumimos (como hace Habermas) la dignidad del hombre como sujeto que habla y razona sus posiciones. Sería una ética abierta, dinámica, reformable y

siempre fragmentaria, ya que nunca alcanzaríamos una comunidad perfecta de comunicación, la cual permitiría llegar a la ética definitiva y universal. En realidad, Habermas patrocina una escatología secularizada: mientras que no llegue el reino de Dios toda realización es provisional, incompleta y fragmentaria. Desde ahí la lucha contra los integristas y los fanáticos, religiosos y políticos.

¿Que puede entonces aportar la religión a la ética, si no la fundamenta? Ésta es la cuestión a la que dedico casi la mitad del libro, analizando la discusión de Habermas con teólogos de la importancia de Metz o Peukert, y con filósofos tan conocidos como W. Benjamin, Horkheimer o el mismo Kant, que defienden la vinculación de la ética a la teología, y de la religión a la moral. Habermas analiza algunas críticas recibidas y evoluciona en su postura. Por una parte, mantiene el ateísmo como postura personal y como instancia metodológica a la hora de fundamentar una ética racional, no basada en un credo religioso. En esto no cambia su posición. Por otra, reconoce que las tradiciones humanistas aportadas por las religiones son decisivas y no pueden perderse en las sociedades, sin un grave daño para el cuerpo social. Revaloriza lo religioso como hecho cultural, defiende su importancia para la vida y afirma que hay elementos motivacionales e inspiradores en las religiones que no pueden ser suplantados por la filosofía.

No podemos analizar aquí, por falta de espacio, el planteamiento de Habermas y la discusión que suscita su posicionamiento. Pero hay que subrayar su incidencia en la situación actual. Asistimos a un declive de las religiones en Occidente, también en España, ¿quién, pues, va a ocupar el papel y realizar las funciones que hasta ahora ejercían las religiones? ¿La merma de valores religiosos y la crisis de las iglesias como institución y comunidad no favorece el proceso de deshumanización en nuestras prósperas sociedades? El vacío moral, constatable hoy en amplios sectores de la sociedad, ¿no está relacionado con la decadencia de la religión?

Los tradicionalistas se aferrarían a esas preguntas para añorar la época de cristiandad y demandar nuevos y viejos privilegios para las jerarquías de las iglesias, legitimadas por las funciones sociales que ejercen. Ya he indicado en otras publicaciones (*Razones y sin razones de la creencia religiosa*, Madrid, Trotta, 2001; *Imágenes de Dios*, Madrid, Trotta, 2003) que ésta es una tentación eclesial actual que llevaría a una religión sin Dios, centrada en la ética, y una de las fuentes de la violencia religiosa en la sociedad. La vuelta al pasado no es creíble ni posible; llevaría a la secta y el gueto religioso, y agudizaría los problemas del cristianismo en el tercer milenio. Si en la eclesiología me centré en los problemas eclesiales

internos tras el Vaticano II, hoy me preocupa la mutación cultural que estamos viviendo y el potencial ideológico y violento de la religión por su incapacidad para responder a los retos que se plantean. El tradicionalismo anti-modernista, y mucho más anti-postmodernista, sigue lastrando al catolicismo porque pervive en el dogma, la moral y la Iglesia. Hay una correlación entre el desfase estructural e institucional y la desubicación de la Iglesia en la sociedad actual. Cuanto más laica y secularizada se vuelve la sociedad, tanto mayor es el repliegue endogámico en torno a una tradición e identidad superadas y el autismo de algunos dirigentes en la realidad social.

La búsqueda de Dios y de salvación es esencial a la religión. El problema del sentido de la vida, la demanda de plenitud y felicidad, encontrar motivos para vivir y luchar, y el rechazo de los ídolos (los falsos absolutos, creados por la mente humana) forman parte del núcleo del cristianismo. La Iglesia no es una ONG ni el cristianismo se reduce a ética, aunque sin ella no haya cristianismo posible. Lo central es una forma de vida marcada por la vida y el mensaje de Jesús, y mediada por la Escritura y la Tradición, desde el que se encuentran respuestas a las preguntas fundamentales (incluidas las kantianas de qué podemos esperar y qué es el hombre). El cristianismo se basa en una experiencia de salvación, mediada por la centralidad de la persona de Jesús. Desde ahí se entiende la relación con Dios, con el otro y con uno mismo. Y sólo desde ahí se pueden plantear exigencias y consecuencias éticas. Enseña cómo ser persona y ofrece orientaciones, motivaciones, pautas de comportamiento. Por eso, todo lo cristiano es humano, aunque no todo lo humano sea cristiano (porque hay comportamientos incompatibles con él).

A partir de ahí podemos hablar de una ética racional, como la de Habermas, a la que pueden contribuir tradiciones religiosas que ofrecen sentido, motivan e inspiran desde el testimonio personal, y orientan en el conflicto de ideologías, valores y creencias. La religión responde a la pregunta *¿por qué ser moral?*, apelando a la imitación y el seguimiento del crucificado, más allá de razones y discursos. Ahí está una diferencia entre las éticas abiertas a los valores religiosos y las meramente discursivas y racionales. Porque la comunicación humana no es sólo lingüística ni racional, sino que juegan en ella elementos no discursivos de una inteligencia emocional. No se trata sólo de que se comuniquen entre sí seres racionales y hablantes, sino que se encuentran personas que comparten materialmente una cultura y sociedad. En ella, el mensaje cristiano sirve de inspirador, motivador, de horizonte de sentido y de instancia crítica respecto a cualquier norma social y comportamiento ético. Pero siempre desde las convicciones, que no las leyes.

Los grandes teólogos y filósofos que discuten con Habermas no desautorizan su ética racional de la discusión, sino que le aportan dimensiones correctoras y elementos de las tradiciones religiosas. Esas aportaciones exigen que la libertad religiosa no sólo sea un postulado sociopolítico sino un elemento inherente a las mismas iglesias. Y ahí es donde tropezamos de nuevo con la realidad eclesial, más propensa a asumir la igualdad y la fraternidad (aunque en ambas instancias tenga carencias), que la libertad (incluida la de expresión y convicción). En los ámbitos eclesiales y los foros eclesiásticos prevalece la sumisión doctrinal respecto de la aceptación reflexiva libre. La democratización de la Iglesia no consiste en el principio político que da autoridad a la mayoría, sino en la libre, reflexiva y activa participación de todos en la Iglesia, en contra de la jerarcolgía y de las formas de sacralización ideológica de la autoridad. Ahí está el punto fuerte de la ética argumentativa habermasiana y su límite consiste en no ver la pluridimensionalidad de las religiones, reduciéndolas a meras representaciones tradicionales. Lo impide su concepción de la comunicación, demasiado racionalista, idealista (en el sentido del idealismo alemán) y desencarnada que impiden valorar las tradiciones del mundo de la vida.

El progreso y la secularización marcan hoy a nuestras sociedades. El cristianismo tendría que ser interpelación, que pusiera en primer plano el sufrimiento personal y colectivo, para desde ahí (no desde la abstracción de las normas y las leyes) replantear los comportamientos morales. La abstracción de la norma, a la que tiende el mismo Habermas en su absolutización del consenso argumentado, no puede cubrir las exigencias de una ética abierta al diálogo con la teología y menos una ética cristiana. El anuncio y la expectativa de la resurrección marca el recuerdo de las víctimas del pasado, con las que tenemos contraída una deuda moral a la que sólo podemos responder desde la identificación con las víctimas del presente (los cristianos diríamos, los crucificados de hoy). Desde la filosofía no hay ni ética ni consolación posible ante el sufrimiento acumulado. El pasado está cerrado y no hay terapia que pueda remediarlo. Desde la teología es posible la esperanza y hay que conservar memoria de lo ocurrido; por eso perdonar no es olvidar, y el cristianismo es "*memoria passionis Jesu Christi*". No es el olvido ni la ausencia de culpa, en la línea nietzscheana hoy tan aplaudida, la que posibilita la emancipación y el progreso moral, sino la razón anamnética que conserva el recuerdo del sufrimiento del pasado para evitar que se repita. Ahí es donde las religiones tienen una palabra que decir, incluso para una ética sin teología, como la de Habermas.

Juan A. Estrada