

Dos funerals i un amén: Habermas davant la religió i els límits de la raó secular

Sergio Gadea Caballero, SJ

158 Quan em vaig assabentar que havia mort el filòsof Jürgen Habermas, el 14 de març del 2026, de seguida vaig pensar en una anècdota que ell mateix explicava a l'inici d'un diàleg amb els meus professors jesuïtes de la Hochschule für Philosophie de Múnic el febrer del 2007. Habermas hi evocava el funeral del seu amic, l'escriptor Max Frisch, el 9 d'abril de 1991. Frisch, agnòstic declarat, havia demanat que el fèretre reposés dins d'una església de Zúric durant la cerimònia. Els assistents eren majoritàriament intel·lectuals amb poca familiaritat amb la religió. No hi hagué ni capellans ni benediccions. Però Habermas no va oblidar mai la frase amb què es va obrir l'acte, extreta d'una carta del mateix difunt: «Donem la paraula als amics, sense amén.» Amb els anys, aquell funeral sense amén li va semblar un símptoma: el d'una modernitat il·lustrada que encara no ha trobat un substitut per als ritus de pas religiosos. La raó secular, afegia Habermas, troba a faltar aquella capacitat de donar sentit a

la finitud que sembla haver perdut en el seu propi procés de secularització.

Una de les primeres coses que em van encuriosir en conèixer la notícia de la seva mort fou esbrinar com havia estat el funeral. Va consistir en una celebració religiosa, en una església luterana prop de Starnberg, on vivia des de 1971. El sermó, publicat dies després al *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, el pronuncià el teòleg protestant Friedrich Wilhelm Graf, amic seu de feia molts anys. Graf hi recordava la conversa en què Habermas li havia demanat, poques setmanes abans, que presidís el seu funeral: «Saps que no soc realment creient...» I la resposta de Graf: «Però tampoc un ateu militant.» Rialles i canvi de tema. L'home que havia convertit el funeral sense amén en una figura filosòfica va rebre, al final, exactament l'amén que havia faltat al seu amic.

Malgrat la seva reconeguda manca d'oïda musical per a la religió —expressió que prenia de Max Weber—, Habermas va atribuir a les tradicions religioses una rellevància intel·lectual

superior a la que molts dels seus companys de debat secular estaven disposats a concedir-los. No les identificava sense més amb el llenguatge de la raó filosòfica o científica; tampoc no acceptava relegar-les a l'àmbit de la subjectivitat o la irracionalitat. A parer seu, conserven intuïcions morals i horitzons de sentit que continuen interpel·lant els éssers humans. Per això la raó moderna no hauria de limitar-se a jutjar-les des de fora, sinó que hauria de mantenir-hi una actitud d'escolta, d'aprenentatge complementari. Així, una cultura que perd la memòria d'aquests continguts no esdevé més racional, sinó més pobra. Aquesta convicció es fa visible en la manera com Habermas tracta continguts teològics que avui semblen haver perdut tota plausibilitat racional: la creació de l'ésser humà a imatge de Déu com a fonament de la seva dignitat incondicional, o l'esperança escatològica de justícia per a les víctimes de la història, el clam de les quals Habermas va començar a escoltar amb força en la lectura de J. B. Metz. Es tracta de continguts dogmàtics difícilment convincents per a qui no té sensibilitat religiosa, però que, al seu entendre, custodien una força moral que la raó secular encara no ha sabut expressar per ella mateixa.

Ja el 2005, a *Entre naturalismo y religión*, assenyalava que nocions modernes com l'autonomia, la responsabilitat

Per a ell, nocions modernes com autonomia, responsabilitat moral o drets humans s'han nodrit de tradicions religioses el potencial semàntic de les quals encara no s'ha exhaurit.

moral o els drets humans s'han nodrit de tradicions religioses el potencial semàntic de les quals encara no s'ha exhaurit. Habermas defensa que cal preservar aquests llenguatges en la memòria cultural, atès que no es pot descartar que continguin significats que encara avui necessitem. Així és com es pot llegir, amb una força gairebé testamentària, el darrer paràgraf de la seva última gran obra, *Una historia de la filosofía* (2019): «La modernitat secular s'ha allunyat,

amb bones raons, del que és transcendent, però la raó s'atrofiaria ella mateixa amb la desaparició de tota idea que transcendeixi l'ens en el món com a conjunt.»

Aquesta sensibilitat envers allò que la raó pot deixar de veure no fou una ocurrència tardana. Travessa, amb accents diversos, tota la tradició de la *teoria crítica*, que des

del principi sospità que la modernitat podia esdevenir víctima del seu propi èxit. A força de dominar la natura i d'organitzar societats complexes, la raó moderna semblava cada vegada més vacil·lant a l'hora de justificar els fins que aquells mitjans havien de servir. És en aquest context que Habermas mirava les tradicions religioses com un repertori de motius capaços de donar nom a allò que està en joc quan parlem de dignitat, de culpa o d'una justícia deguda a qui ja no la pot reclamar. No cal llegir-ho com una concessió a la

fe allà on la filosofia es mostra insuficient, sinó com el reconeixement que alguns continguts morals només han trobat fins ara una expressió més persuasiva en llenguatge religiós.

160 Tanmateix, l'interès per la religió no va ser un punt de partida, sinó una incorporació progressiva i gradual, feta d'acumulació de matisos. En la seva formació dins la primera teoria crítica, la religió apareixia sobretot com a teló de fons de la modernització i com una forma premoderna de legitimitació destinada a ser superada. Quan se n'ocupà de manera sistemàtica per primera vegada, a *Teoria de la acció comunicativa* (1981), la seva primera gran obra, ho feu des d'una desconfiança explícita. Els creients fonamenten les seves posicions en fonts inaccessibles per a qui no comparteix la seva fe, i aquesta apel·lació a un saber especial amenaça la mateixa condició de l'entesa comunicativa, que exigeix raons obertes a l'examen de tothom. La força vinculant del sagrat, escrivia aleshores, havia de sublimar-se en la força vinculant de la raó comunicativa i les seves pretensions de validesa susceptibles de discussió. D'acord amb aquesta lògica, la religió estava cridada a dissoldre's en la racionalitat comunicativa.

Aquesta posició començà a moure's a finals dels anys vuitanta, quan Habermas inicià una conversa sostinguda amb teòlegs disposats a discutir la seva obra des de dins de les pròpies disciplines. D'aquí en va sorgir una idea menys còmoda que la de 1981: la religió no es trobava en vies d'extinció,

sinó que coexistia amb la raó secular. El gir decisiu arribà amb el canvi de segle, per dues vies simultànies: el debat sobre la biotecnologia, en què Habermas cercava interlocutors creients capaços d'aportar una profunditat que ni l'utilitarisme ni el deontologisme semblaven oferir; i els atemptats de l'11 de setembre del 2001, ocorreguts pocs dies abans del seu discurs d'acceptació del Premi dels Llibreters de Frankfurt, que el van obligar a repensar el lloc de les conviccions religioses en societats postmetafísiques i postseculars, termes que esdevindrien centrals en l'últim tram de la seva obra. D'aquesta doble pressió, en va néixer una actitud envers les tradicions religioses que es pot descriure com una actitud de cooperació: l'esfera pública necessita la religió no malgrat ser secular, sinó precisament perquè cap societat secular no ha generat tota sola els recursos morals que necessita per sostenir-se. És aquí on cal situar la seva cèlebre conversa amb Joseph Ratzinger, aleshores prefecte de la Congregació per a la Doctrina de la Fe, sobre si l'Estat secular pot generar tot sol les fonts de solidaritat de què viu, o si en depèn sense poder-les produir, un dels seus diàlegs més recordats.

Convé, amb tot, no idealitzar aquest recorregut com una línia recta cap a una comprensió cada vegada més favorable de la fe. No va ser així. Cada etapa reformulava l'anterior sense anul·lar-la, però en totes continuava operant *sotto voce* la sospita originària envers el saber específic dels creients. Allò que

abans semblava un obstacle a vèncer es va convertir, amb els anys, en un recurs que calia conservar. Però seguia essent, en el fons, només això: un recurs; és a dir, quelcom que la raó secular pot escoltar, pel qual pot deixar-se commoure, fins i tot acollir, però mai una veu amb autoritat pròpia, que la interpel·li des de fora i li exigeixi alguna cosa que ella mateixa no hagi ja autoritzat. Habermas en diu *traducció*: que tota raó religiosa, si vol valer per a tothom, es despulli del seu accent particular fins a quedar a l'abast de qui no creu. És una exigència justa, potser inevitable, però hi ha qui es pregunta si no és també, sense voler-ho, una manera delicada de demanar silenci sobre el centre de la fe. Habermas insisteix que això no constitueix cap violència contra la religió, sinó la mateixa condició de la igualtat cívica en una societat on molts ciutadans no comparteixen la fe en un mateix Déu. Tanmateix, tota traducció deixa sovint alguna cosa enrere. Potser la mateixa intuïció que aquell funeral sense amén havia deixat a la vista.

En un diàleg amb Charles Taylor de l'any 2010, Habermas defensava que afirmar que l'ésser humà ha estat creat a imatge de Déu és, en la nostra tradició, fàcilment traduïble a la idea secular d'autonomia o a una determinada comprensió dels drets humans. Taylor li replicava que aquella mateixa afirmació toca, en qui la professa des

Pocs intel·lectuals han ocupat amb tanta constància l'espai públic durant mig segle, sempre amb la mateixa convicció: que els conflictes es resolen amb la raó comunicativa.

de la fe, una fibra que cap formulació secular no arriba a tocar i que cap concepte kantianista no pot substituir. La diferència no rau només en allò que es diu, sinó en la manera com una paraula arriba a tocar a qui l'escolta. ¿Per què exigir aquesta traducció només al llenguatge religiós i no també a les referències a Kant o a Marx, igualment opaques per a qui desconeix aquestes tradicions? Només cal pensar en Martin Luther King. No va traduir el

seu llenguatge abans de portar-lo a la plaça pública. Va parlar en termes bíblics, va invocar l'Èxode, i ningú no va tenir dificultats per comprendre'l ni per sentir-se cridat per la seva exigència de justícia racial.

Certament hi ha continguts religiosos que poden separar-se de la seva forma sense perdre força, reformular-se en llenguatge secular conservant intacta la seva capacitat normativa. Això és especialment evident en determinades intuïcions morals o exigències de justícia, que poden expressar-se en vocabularis diferents sense que se'n ressenti gaire el sentit. Però no amb la resurrecció dels morts, ni amb la comunió dels sants, ni amb la misericòrdia. No són metàfores a l'espera d'una traducció filosòfica: són afirmacions sobre allò que ha succeït i sobre allò que s'espera que succeeixi; afirmacions que només poden sostenir-se des de l'interior d'una comunitat que les reconeix com a veritables.

D'aquests continguts, Habermas en reconeixia el valor expressiu, però no la pretensió de veritat: una distinció que li permetia escoltar la religió sense haver de creure-hi.

Aquesta tensió entre l'obertura al potencial de la religió i la reserva davant les seves pretensions de veritat il·lustra bé una característica més general del pensament de Habermas: la confiança persistent en l'escolta per resoldre els desacords, també en política. L'episodi que potser millor revela aquest temperament es produí el 1967, pocs dies després que la policia matés l'estudiant Benno Ohnesorg a Berlín. En un debat celebrat a Hannover, Habermas es va enfrontar al jove Rudi Dutschke i va acusar el sector més radical del moviment estudiantil d'incubar, sota l'aparença d'una revolta legítima, allò que va anomenar *feixisme d'esquerres*: la voluntat de trencar les regles del joc democràtic apel·lant a la urgència de la causa. Aquesta idea (que l'acció directa pot dissoldre, en nom de l'emancipació, les condicions mateixes de la democràcia) li va costar una ruptura amb l'esquerra revolucionària que mai no va acabar de cicatritzar, i que encara ressona, amb un altre to, en les seves reflexions sobre el populisme a *Un nuevo cambio estructural de la esfera pública y la política deliberativa* (2025). La mateixa confiança en la raó dialògica el va portar a discutir amb Rawls sobre els fonaments de la justícia, amb Popper sobre els límits del positivisme, amb Foucault i Derrida sobre el destí de la modernitat, amb Nolte sobre la memòria

d'Auschwitz. Pocs intel·lectuals han ocupat amb tanta constància l'espai públic durant mig segle, sempre amb la mateixa convicció: que els conflictes es resolen amb la raó comunicativa i no amb la força i el crit.

Les darreres dècades de la seva vida, les va passar acostant-se una vegada i una altra a preguntes que la raó secular no aconsegueix clausurar del tot, que romanen en el llindar sense arribar a travessar-lo. Habermas no va trobar en la religió una melodia per a la seva vida, però sí una música amb la qual, a la seva manera, va arribar a ressonar. Potser per això el filòsof que un dia va trobar a faltar un amén va acabar acomiadat amb un amén. Entre un i altre, hi ha bona part de la seva trajectòria intel·lectual. I per això mereix la gratitud tant de creients com de no creients, perquè va saber reconèixer, enmig de les certeses i les incerteses de la modernitat, el rastre elusiu d'allò que se li escapava.