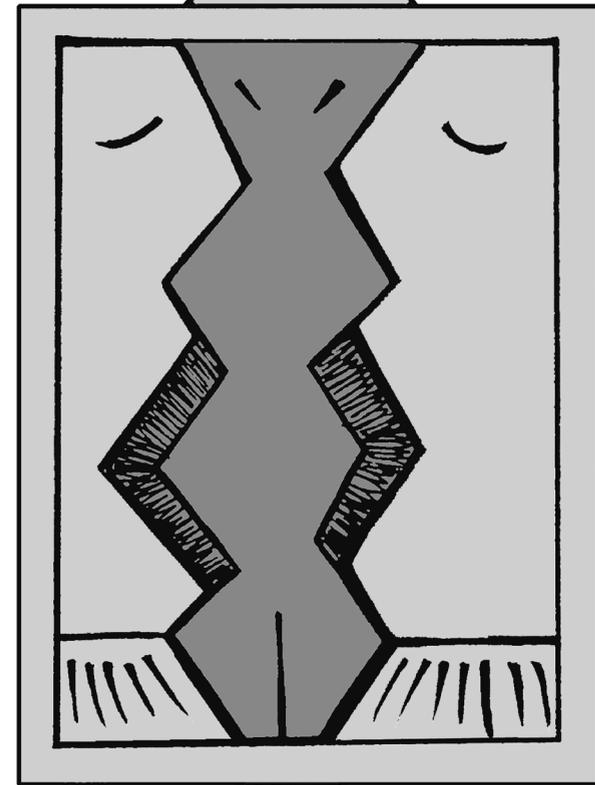


ἘΝΔΟΞΑ



UNED Editorial

ISSN 1133-5351
9 771133 535004 02610

UNED

Series

Filosóficas

Nº 26

HABERMAS EN EL LÍMITE DE LA RAZÓN: FE Y SABER COMO INSTANCIAS PRIMERAS DE LA RAZÓN POSTMETAFÍSICA

HABERMAS WITHIN THE LIMITS OF REASON: FAITH AND KNOWLEDGE AS THE FIRST INSTANCES OF THE POSTMETAPHYSICAL REASON

Javier GONZÁLEZ PANIZO
UNED

RESUMEN: Después de todas las crisis de la razón que hemos vivido en las últimas décadas, una de las más inminentes necesidades que tiene la sociedad actual es la de construir un tipo de razón capaz de resolver la paradoja que entre necesidad y libertad, entre espacio público y privado, entre particularidad y generalidad, se da a la hora de dar por válido cualquier sistema ético.

En los últimos años Habermas se ha revelado como uno de los más capaces pensadores a la hora de abordar temas éticos tan complejos como la secularización o la capacidad que tienen aún hoy las religiones para dotar de significado cualquier construcción social. Solo permitiendo el acceso del discurso religioso al ámbito de lo público podremos solucionar las insuficiencias de que adolecen, por ejemplo, la idea de justicia de Rawls o el imperativo categórico de Kant, ambos vacíos de contenido.

Una vez tracemos las líneas maestras de lo que sería una razón construida siempre en el límite del consenso dialógico, nos centraremos en el famoso debate entre Habermas y Paolo Flores d'Arcais para así ver las consecuencias que tanto una posición como la otra tiene para el futuro de las sociedades actuales.

PALABRAS CLAVE: Ética, religión, espacio público, secularismo, razón postmetafísica, razón dialógica.

ABSTRACT: After all the crisis of reason we have experienced in recent decades, one of the most pressing need of the society is to build a kind of reason capable of resolving the paradox-between necessity and freedom, between public and private, between particularity and generality – emerges when we think about any ethical system.

In recent years, Habermas has become as one of the most capable thinkers in dealing with complex ethical issues, such as secularization or the ability religions have still today in order to provide with meaning any social construction. Only allowing the access of the religious speech to the area of the public thing we will be able to solve the insufficiencies from which they suffer, for example, the idea of justice in Rawls or Kant's categorical imperative, both empty of content

Once we draw the outlines of what would be a reason built on the edge of dialogical consensus, we will focus on the famous debate between Habermas and Paolo Flores d'Arcais just in order to see the consequences of both positions for the future of modern societies.

KEYWORDS: Ethics, religion, public space, secularism, post-metaphysical reason, dialogical reason.

Introducción

El actual ensayo pretende trazar las principales líneas de actuación que han llevado a Habermas a otorgar cada vez una mayor importancia al legado semántico de las tradiciones religiosas. Para nuestro filósofo, el legado religioso se postularía como necesario, incluso dentro de la sociedad secular que él mismo defiende, a la hora de configurar el pathos normativo capaz de, en un doble efecto que vienen a coincidir en sus propósitos y necesidades, reconfigurar el ámbito público y privado habida cuenta que la actual democracia liberal (ahí donde hay que insertar su pensamiento) adolece de insuficiencias metodológicas graves, y, al mismo tiempo, llevar a cabo una ulterior crítica a la razón ilustrada entendida como renegociación discursiva y comunicativa de los límites con que se pensó la razón allá por los finales del siglo XVIII.

A dicha razón que emergería como crítica y donde niveles de validez distintos de los propiamente científicistas son de todo punto necesarios, Habermas la califica de razón postmetafísica. Con ello viene a decir que la razón ya ha sido desgajada por completo de sus propósitos iniciales de otorgar significado global al conjunto de los «mundos de vida» a través de determinados metarrelatos.

Lo que se hace imperante ahora es trazar la génesis crítica de otra razón que tenga en cuenta las diferentes partes que entran en liza a la hora de configurar una determinada cohesión social alrededor de alguna intuición del «bien común», pero sin por ello dejarse llevar por las soflamas antiliberales que hacen de las políticas de la identidad su reivindicación más contumaz sin reparar en que dichas políticas, al tiempo que acabarían en un atomismo social, son víctimas de una tergiversación y solapamiento de los ámbitos públicos y privados cuya principal consecuencia es tomar la libertad como un dato dado, como algo previo y positivo del que únicamente cabe hacer uso.

Una vez hayamos delineado las líneas de fuerza por las que el pensamiento de Habermas discurre haciendo hincapié en su noción de razón postmetafísica y la diferencia que establece entre el ámbito público y privado, y una vez también hayamos remitido tal pensamiento a ejemplificaciones del calibre de Kant o Rawls, nos centraremos entonces en el texto de las «*Once tesis contra Habermas*» de Paolo Flores D'Arcais.

A través de dicho texto seremos capaces de ver más nítidamente las deficiencias de una razón que toma lo secular en su aspecto más extremo y positivista sin caer en la cuenta que lo secular ha de comprenderse como posibilidad original de restablecer los límites de una razón que solo cabe ya entenderla como renegociación constante a través de los discursos proferidos en el ámbito de lo público.

1. Ethos normativo del estado democrático liberal

El actual Estado liberal procede de las dos revoluciones de finales del siglo XVIII, la francesa y la norteamericana. Tal Estado vincula el poder estatal secularizado con el liberalismo y la democracia de manera inequívoca. Pero, de manera más profunda aún, dicho Estado queda relacionado con un tipo de legitimidad que venía fraguándose desde tiempo atrás. Esta vinculación la especifica

Habermas al decir que «el exigente tipo de autolegislación democrática espera de los ciudadanos, más allá de la obediencia a la ley, el reconocimiento de la constitución, esto es, una identificación que no puede ser exigida legalmente, sino que tiene que estar basada en buenas razones y convicciones»¹.

Lo fundamental por tanto es la aparición de un ethos cívico-democrático sustentado en las razones que pueden vincular la razón práctica con un uso público de la razón capaz de crear normatividad y legalidad.

Este ethos contaba ya desde la más temprana Ilustración con la característica de estar fijado únicamente en la razón «natural» o secular, es decir, en aquella razón fundamentada en argumentos que son accesibles a todos por igual.

Sin embargo, es claro que en la época actual, tal base epistémica no ha producido sino un relegamiento de grandes ámbitos de significatividad a esferas privadas que, junto a un malestar generalizado en relación a una democracia que no garantiza ni los mínimos más plausibles, han ido generando una pantomima de democracia y un creciente malestar. A unos contenidos normativos rebajados hasta el mínimo que supone no ya un diálogo entrecruzado sino la más pueril de los relativismos, a una relación biunívoca entre sociedad y poder establecido que gira en torno a unos mass media concentrados y que se pliegan al mejor postor sin atender a razones de validez, hay que sumarle la consecuencia más feaciente: una cultura política cada vez más pobre conlleva un adelgazamiento de los presupuestos capaces de generar consenso.

Cuando el poder cívico queda entonces anestesiado en un malestar que ya está en estado de coma inducido por el *late-show* televisivo de turno, lo que se precipita es que, o las minorías ocupan el lugar del poder, o la pusilanimidad ética y teórica raya ya en el esperpento del buenismo y la política *soft*. A este respecto Habermas incide con hiriente sorna: «¿Pero de verdad los viejos intelectuales de izquierda pueden presumir de oponerse con éxito a la despolitización de una esfera pública influenciada por las televisiones de Berlusconi?»².

¹ Habermas, J.: «La vox pública de la religión», en revista *CLAVES DE RAZÓN PRÁCTICA*, n.º 180, p. 5.

² Habermas, J.: «Repetita iuvant», en revista *CLAVES DE RAZÓN PRÁCTICA*, n.º 190, p. 8.

La última etapa del pensamiento de Habermas intenta dar una salida a este aparente callejón sin salida, sin tampoco caer en la unilateralidad de ver en el actual estado de cosas una especie de destino secular de una razón troceada y fragmentada y que apenas tiene fuerzas para comprenderse como razón postmoderna (es decir, como decantación obvia de una razón, la ilustrada, que ya venía, como si dijésemos, con defecto de fábrica).

De esta manera, los intentos de Habermas vienen prefigurados en dos grandes problemáticas. Por un lado, plantear si «no deberíamos reducir precipitadamente la complejidad de la diversidad de voces públicas» bajo la hipótesis de que solo así pudiera buscarse a tal razón, la deficitaria razón postmoderna, acomodo suficiente para seguir funcionando como racionalidad operativa; y por otro lado, dando por descontado de que la respuesta a la anterior pregunta es un «no» rotundo, debatir los nuevos límites de lo que él llama razón postmetafísica.

2. Validez en los procesos normativos

A la hora de proceder a la legitimación del Estado liberal, es obvio que los argumentos cognitivos, los procesos de validez, deben de ser independientes de cualquier tradición religiosa o metafísica. Es ineludible por tanto el carácter necesariamente secular del Estado.

Sin embargo, a la hora de atenerse a los presupuestos normativos que garantizan la validez de los argumentos cognitivos, existe una doble vertiente. Por un lado, los ciudadanos, como destinatarios de un derecho más o menos positivizado, sólo se espera que no sobrepasen los límites legales, es decir, que se atengan a la legalidad imperante. Pero, y ahí radica el problema, «las motivaciones y actitudes que se esperan de los ciudadanos —en su papel de legisladores democráticos— tienen poco que ver con la obediencia prestada a las leyes coercitivas que regulan la libertad»³.

Debiendo entonces de disponerse de una actitud activa no sólo en aras de perseguir bienes individuales, sino de sumarse al logro social de promover bienes comu-

³ Habermas, J. (2006): *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, p. 110.

nes, es necesario niveles de motivación más altos que no un mero y simple quedar amparado (si no incluso obligado) por el derecho y la legalidad imperante.

Y dado que es incuestionable que los motivos para una participación social surgen de proyectos éticos de vida y de formas culturales de vida, la opción de sostener un secularismo «desde la base» tropieza con la necesidad imperiosa de ir siempre a otro sitio a dotarse, si no de legalidad, sí de contenidos procedimentales y praxiológicos capaces de generar ese plus de significatividad que una razón ilustrada es incapaz ya de insuflar en la maltrecha cohesión social.

Pero, ¿no es esta una de las características de la razón ilustrada, el descubrir cómo a partir de su autoreferencialidad la razón se topa con aquello que tiene siempre un origen diferente? Aquí Habermas se nota discípulo aventajado de Adorno. Si el primero infiere que «una razón que se hace consciente de sus propios límites se trasciende a sí misma»⁴, el segundo, más trágico, considera que «el pensamiento que no se decapita, desemboca en trascendencia»⁵.

Por tanto, a una razón que marcha a golpe de agotamiento y que no cree ver en ello sino el último estadio en el programa de una racionalización que hace tiempo entró en una espiral de autodestrucción solo silenciada por la renuncia utópica con que la razón postmoderna anestesió el caudal emancipador de la primigenia razón ilustrada, es necesario permitirle una ulterior posibilidad de renegociación dentro de unos límites siempre abiertos a la novedad de una razón postmetafísica que no tiene reparos en bucear tan profundo como sea necesario con el fin de generar el consenso discursivo suficiente como para dotar a los necesarios procesos de aprendizaje de la normatividad necesaria.

La conclusión, al menos para Habermas, es obvia: «la neutralidad del poder estatal en lo que respecta a las cosmovisiones, neutralidad que garantiza iguales libertades éticas a todos los ciudadanos, no es compatible con la generalización política de una visión del mundo secularista»⁶. Según llevamos visto, las razones para sostener algo tan en principio contrario al Estado secular, resumimos, son obvias. El Estado liberal, anclado en presupuestos precipitados de una razón ilus-

⁴ Ibid., p. 115.

⁵ Adorno, Th.: *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975, p. 401.

⁶ Habermas, J. (2006): *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, p. 119.

trada que es renuente e incapaz de sortear ese otro de la razón que es ella misma, necesita de un plus de significatividad para promover un ámbito de lo público donde vengan a sumarse iniciativas que converjan en un «bien común» que no sea entendido como un mero contenedor de posiciones utilitaristas, relativistas o naturalistas, que parecen ser moneda de cambio corriente de aquellos que vitoriean la visión exacerbada del mundo secular. Es decir, para no hacer del Estado secular un simple marco de diferentes «modus vivendi» alejados los unos de los otros y anestesiados en un nivel cero de iniciativa y cooperación, la normatividad ética de las religiones (y por ende de toda cosmovisión metafísica) tiene mucho que decir.

Pero, antes de entrar de lleno en la problemática a la que Habermas trata de responder en sus últimos textos, y para un acercamiento más pormenorizado, fijémonos en la larga figura de Rawls y en cómo su forma de trazar un ámbito de lo secular donde hacer coincidir el reino de las libertades con la equidad tiene un amplio reflejo en la teoría habermasiana de comprender lo secular y el constructivismo del «bien común» como consenso entrecruzado surgido en el ámbito de lo público. Su forma de entender el problema, al tiempo que las críticas a las que se ha visto sometida, nos podrán ayudar a delinear más claramente la problemática social, política y filosófica a la que Habermas ha querido dar su particular solución considerando una crítica a la razón en términos de razón postmetafísica.

3. Rawls y el juego de libertades

La teoría de la justicia como equidad de Rawls pretende superar el utilitarismo sin caer por ello en una normatividad de corte intuicionista. Para ello se vale de una rehabilitación del contrato social de Rousseau pero esta vez haciendo de ella una teoría moral, deontológica y no naturalista.

Para ello hace remitirse conceptualmente al momento inicial y formador de la sociedad para desde ahí, y teniendo muy claro cuales son las predisposiciones naturales del ser humano, habilitar un espacio de legitimidad normativa. Conceptos como los de «posición original» y «velo de ignorancia» remiten ambos a ese estado inicial en que el ser humano se encuentra antes de ingresar en sociedad. Con ello Rawls quiere decir que el humano se encuentra en un estado de

desconocimiento total acerca de todos los aspectos y contingencias de sus vidas. Dichos aspectos llevarían al sujeto a actuar interesadamente y eso va en contra de lo que Rawls entiende por situación de igualdad original. Dicha situación queda resumida en dos características esenciales del ser humano: que es racional y que es desinteresado.

A partir de ahí Rawls va perfilando el conocimiento del que, de manera natural, dispone el humano. Así, postula que conoce los hechos generales de la naturaleza humana: las bases elementales de la organización social y de la psicología humana. De esta manera se atreve a concluir que una determinada noción del «bien común» siempre es consustancial a la construcción de una sociedad bien organizada. Dicho «bien común» depende del consenso alcanzado entre todas las partes, pero Rawls apunta dos principios que son irrenunciables a la hora de que quede bien construido, siempre atendiendo a la prioridad de la justicia. Dichos principios son:

1. Toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos.
2. Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones. Primero, deben de estar asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en las condiciones de equitativa igualdad para todos; y segundo, deben procurar el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad.

Como se ve, tres son los principios que se coliguen de lo anterior: principio de la libertad, el de la igualdad de oportunidades y el principio de la diferencia (según el cual se ordena beneficiar siempre a los menos favorecidos). A partir de ellos, la noción de «bien común» que pueda ser alcanzada según dichos principios tiene la particularidad de dejar intacta la libertad que cada individuo pueda postular con arreglo a conseguir una existencia basada en una posición particular de «vida buena».

Esta aparente contradicción, la de lo ilimitado de la libertad individual y la de la siempre necesaria libertad de todos, se soluciona con un arreglo bajo mínimos, lo que en Rawls constituyen los bienes entendidos como extensión de la noción de necesidad. Dichos bienes primarios son:

1. Las libertades básicas.
2. La libertad de movimiento y trabajo.
3. La posibilidad de ocupar posiciones de responsabilidad.
4. Ingresos y riquezas.
5. Las bases sociales de autorespeto.

La idea que subyace a este juego de las libertades es que los bienes primarios son aceptados sobre la base de una determinada concepción de la personalidad moral, la cual además subyace en la noción de justicia como equidad. Es decir, del hecho de que las personas son moralmente iguales se sigue que cada cual es capaz de entender la concepción pública de la justicia y colaborar con ella.

De esta manera, del hecho intrínseco de la moralidad Rawls sitúa a lo razonable y lo racional como los sustentos básicos de la igualdad y la libertad. Con lo razonable entiende tener un sentido del deber y de la justicia, y por lo racional la disposición innata a concebir y perseguir bienes particulares. Así, resumiendo, la racionalidad y la razonabilidad sintetizan las dos prerrogativas fundacionales de la libertad y la igualdad.

Como se puede comprobar, para Rawls la libertad es el principio prioritario ya que desde ella se proyecta una igualdad que solo es pensada como igualdad en la libertad, es decir, igualdad para proyectar la vida en al forma que se desee y que goce asimismo de la capacidad de cooperar en el proyecto común de justicia.

Estas dos características de la igualdad las supone Rawls como inherentes a una moralidad que, en una sociedad bien ordenada, vendría a ser igual en todos los hombres. Por tanto, es desde el punto de vista razonable, ya que lo que mueve la individuo es un interés moral (capacidad de ser equitativos) desde donde cabe entender la concepción de la justicia como equidad. Es decir, lo razonable encuadra a lo racional: prioridad del deber sobre el bien, de lo razonable sobre lo racional.

Por tanto, mediante una especie de deducción trascendental, Rawls llega a una idea universal de justicia, en la cual el ámbito de la razón práctica y de la razón pura quedan unidos merced a una concepción de la justicia que ordena racionalmente los fines y propósitos del ser humano, hundiendo siempre sus raíces en un apriorismo moral. Rawls prioriza la libertad debido al hecho de que

solo ella podrá fundar una idea de unidad social basada en la idea de una justicia compartida universalmente.

Recordemos que el juego de las libertades básicas se da como un juego entre mínimos, que únicamente determina los términos en los que se dará al cooperación (característica moral ineludible de la persona) de forma equitativa. Por lo tanto, la prioridad de la libertad viene de suyo del hecho de que solo ella garantiza aquello que es de todo punto ineludible en cuanto a deber moral ínsito en la moralidad humana: la igualdad en la cooperación social.

Sin embargo, el problema capital al que Rawls no está claro si da solución es que las libertades por él propuestas son meros formalismos, contenidos vacíos. Y es que Rawls es de la opinión de que si todo el proceso político es justo, todo lo demás vendría por añadidura. Es decir, basta garantizar las reglas del juego en que se basa la teoría de la justicia como equidad para que las asimetrías se resuelvan. De esta manera, el contenido de las libertades vendrá por tanto dado por el libre juego de mínimos en los que la cooperación social se emplea de forma racional y razonable para dar lugar a un determinado «bien común». La justicia, entendida como el resultado del libre diálogo entrecruzado de todas las partes, procede a construir al tiempo que ella se resuelve como cooperación, una determinada noción del bien público que de ninguna manera ha de anteponerse a la justicia.

Así pues, el juego es entre libertades: las libertades no son absolutas, pero solo pueden estar limitadas por otra libertad, en ningún caso por otro bien. Para Rawls, la jerarquía de libertades se establecerá atendiendo al grado de autonomía personal, entendiendo a la persona como sujeto moral, que estará en cada caso puesto en juego. De ahí que la primera sea la libertad de conciencia o pensamiento.

Como puede verse, el único presupuesto teórico de Rawls es la concepción de la persona como sujeto moral, junto con el hecho de que tal moralidad es incomprensible sin el presupuesto y garantía de la libertad

Sin embargo, no son pocas las críticas que tal concepción de la justicia ha despertado. La primera pregunta que suscita la teoría de Rawls va directa al centro de su pensamiento: ¿se excede Rawls al postular una defensa de la libertad bajo los auspicios de una confianza en que la justicia vendrán por añadidura?, ¿no terminará sus propuesta endiosando una sociedad presa de un parricidio

libertario donde lo racional y razonable ocupen cada vez ámbitos menos relevantes en cuanto a proponer un «bien común»? Es decir, y más claramente, el riesgo que se corre con la concepción de la justicia como equidad es que sea la utilidad lo que dote de contenido normativo a las libertades, encajonando la vertiente moral del sujeto en una racionalidad pendiente de fines y ganancias, o que, al fin y al cabo, ningún contenido normativo asuma sobre sí mismo la garantía utópica de tal sociedad dejándolo todo en manos de discursos irracionales.

Dado que la potencialidad de los discursos ha quedado totalmente desgajada de su carácter de validez disciplinaria, los discursos, y esta es la característica más preeminente de la postmodernidad, van de la mano del caudal de poder que son capaces de poner en marcha. Dicho poder en nada tiene que ver con la verdad sino que la legitimidad del discurso depende únicamente de flujos informacionales puestos en marcha con cada acto performativo. Así, nuestra época corre el riesgo de ver cómo los ideales de justicia o equidad se fagociten en una red informacional que inserta discursos prefijados por lo institucional con el único propósito de reducir el juego de libertades a simulacros de verdad.

En este sentido, dar respuesta a una de las principales teorías políticas surgidas en los últimos treinta años, la de Rawls, supone entrar de lleno en la disección de la razón que actualmente participa en la construcción del consenso entrecruzado como garantía de «bien común». Seguir emponzoñándose en una razón parálitica y frustrada de sí misma, o dar cabida a procesos de validación que, al tiempo que se postulan, construyan los nuevos límites de una razón postmetafísica, es la labor en la que Habermas se ha sumido en los últimos años.

4. Condicionantes para un secularismo bien entendido

La cooperación que Rawls ve como apriorismo moral, Habermas la entiende como una cualidad política ineludible para el buen funcionamiento del Estado democrático. Habermas considera que «el Estado democrático se nutre de una solidaridad, que no puede imponerse jurídicamente, entre ciudadanos que se respetan mutuamente como miembros libres e iguales de una comunidad política»⁷.

⁷ Habermas, J. (2006): *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, p. 11.

El Estado democrático hunde sus raíces en la razón ilustrada, devenida razón fragmentada y autoreflexiva. De ahí que desde su misma génesis «el Estado liberal depende de mentalidades que él mismo no puede generar a partir de sus propios recursos»⁸. A este respecto, y donde ha de quedar insertada una problemática que atienda a los discursos de la opinión pública dignos de incardinarse dentro de los ámbitos de la validez secular, responde la capacidad más que problemática del Estado democrático para renovar los propios presupuestos normativos que lo funda y sostiene.

Habermas ve obvio considerar que las actitudes cognitivas, tanto religiosas como no religiosas, ya se han formado como resultado de procesos de aprendizaje históricos. Es decir, Habermas piensa con Hegel que las religiones pertenecen a la historia de la razón misma y que, por tanto, dejarlas fuera a la hora de sobredimensionar una razón postmetafísica es un riesgo que puede salir caro. Los propios excesos de una razón ilustrada que ha resultado insuficiente, se ha de comprender ahora desde la comprensión de una racionalidad dispuesta a redescubrir los límites entre fe y saber.

Este diálogo entrecruzado, heredero como decimos de la noción de cooperación de Rawls y ahora puesto como piedra angular en los nuevos procesos de aprendizaje que darán como resultado una reubicación de la razón como razón postmetafísica, no puede presuponer la total puesta entre paréntesis de las proposiciones religiosas bajo el amparo de ser consideradas intuiciones acientíficas. En este sentido, hay que hacer prevalecer el criterio de considerar a todas ellas, religiosas o no, productos de una razón ilustrada que hay que recomponer.

Como premisa de carácter general a la hora de establecer el consenso cooperativo que dé cuenta de una nueva racionalidad, es obvio y de todo punto insoslayable que toda ley ha de formularse en un lenguaje público además de ser susceptible de una justificación laica. Recordemos que el Estado liberal se postula como tal desde la razón «natural» en cuanto que razón fundamentada en argumentos que son accesibles a todos por igual. Pero teniendo en cuenta también que «la formación de la opinión y la voluntad no puede canalizarse por medio de ciertas prohibiciones lingüísticas, ni se puede cortar el acceso a posibles recursos de fundación de sentido»⁹.

⁸ Ibid., p.11.

⁹ Ibid., p. 13.

El secularismo no puede nunca basarse en la apariencia de que las modernas imágenes científicas del mundo sean comprensiones que superan por sí solas las disposiciones argumentativas del pensamiento arcaico. Así Habermas establece dos niveles en la «polarización de las cosmovisiones en un frente religioso y otro laico». Si en un primer momento es un asunto que remite a teoría política, de inmediato, «en cuanto volvemos la mirada hacia los supuestos cognitivos que condicionan el funcionamiento de la solidaridad ciudadana, el análisis tiene que desplazarse a otro nivel»¹⁰.

Este otro nivel surge de la «insistencia postmetafísica en el irreducible sentido normativo de una razón destrascendentalizada»¹¹. Para Habermas la cuestión por tanto toma un carácter fundamental: o nos quedamos siempre en los límites de una razón deficiente y a expensas de un nuevo posicionamiento normativo, o asumimos sus propios excesos como oportunidad ineludible para operar nuevos ámbitos de ciudadanía y de opinión pública donde tales límites vengan a comprenderse como procesos normativos de aprendizaje según la razón postmetafísica generada en tal proceso.

Es decir, o apostamos por la posibilidad más que cierta de una secularización «descarrilada» desde sus propios presupuestos, o asumimos una estabilidad que vaya más allá de un mero «modus vivendi» capaz de amoldarse a cuales exigencias vengan desde el ámbito de lo institucional. En esta encrucijada Habermas lo tiene claro: «basta con ciertos supuestos débiles acerca del contenido normativo de la constitución comunicativa de las formas socioculturales para poder defender, frente al contextualismo, un concepto de razón no deflacionista y, frente al positivismo jurídico, un concepto no decisionista de validez jurídica»¹².

5. Lo secular como condición trascendental de la crítica a la razón

En la diatriba que nos ocupa, y que recordemos concierne al estatuto del conocimiento en general y de manera primordial al tipo de discursos que hay

¹⁰ Ibid., p. 14.

¹¹ Ibid., p. 15.

¹² Ibid., p. 108.

que tomar en consideración para, al tiempo que apuntalar la fracturada razón en una nueva razón postmetafísica, hacer viable la normatividad consensuada que el liberalismo pretende llevar a efecto, comprender la separación Iglesia/Estado como lo más obvio apelando al carácter irracional de unos frente al racionalismo de otros, sería no comprender ni de lejos el problema. De esta manera, rayando la impostura epistémica, no se hace sino escalar aún más en la victoria pírrica que Hegel supuso a la filosofía frente a la religión y ver en el momento actual la prueba de que el espíritu de los tiempos siempre llega a tiempo a su cita con la historia: postulándose de antemano la necesidad que otorga ser el vencedor, la Historia de la razón no deja más que cadáveres.

Si no queremos caer en este reduccionismo barato debemos ir un poco más lejos y trazar siquiera de manera somera los aprioris fundamentales de la formación del Estado liberal. Quizá así veamos puntos de ruptura novedosos a la hora de calibrar una separación entre discursos sin hacer referencia a una racionalidad, y mucho menos aún vanagloriarse de ella, que va dando tumbos allí por donde pasa.

Ante todo, convengamos con Habermas en que «el modo como se entiende a sí mismo el Estado constitucional democrático se ha desarrollado en los marcos de una tradición filosófica que invoca la razón «natural» y que, por consiguiente, se apoya únicamente en argumentos públicos que, de acuerdo con su pretensión, son accesibles por igual para todas las personas»¹³.

Así pues, es la razón, el libre uso público de la razón a partir de aquellos principios que son accesibles a todos, lo que justifica el poder secular del Estado que ya no puede depender en ningún caso de justificaciones religiosas. A partir de esta base, el carácter secular del Estado se constituye como condición necesaria para la libertad religiosa, pero en ningún caso como suficiente ya que este carácter queda al abrigo del consenso entrecruzado que una sociedad bien ordenada ha de llevar a efecto.

A este respecto, la libertad religiosa, en su carácter de necesaria, vendría a formar parte del juego de libertades que Rawls sitúa en la base de la cooperación

¹³ Ibid., p. 126.

normativa a la hora de alcanzar acuerdos. El carácter de necesario se daría a partir de la jerarquía de libertades que la sociedad en concreto dispusiese como más acorde a sus fines, pudiendo incluso quedar ninguneada o aplastada por otras libertades, aunque entonces el carácter de «bien ordenada» pudiera quedar en suspenso.

Sea como fuere, el procedimiento democrático garantiza un consenso óptimo debido a dos disposiciones normativas. Por un lado, la participación igualitaria que garantiza que los ciudadanos son autores de las leyes, y por otro lado, la dimensión epistémica de la discusión y el acuerdo alcanzado. Por tanto, si lo anteriormente dicho acerca del carácter necesario de la libertad religiosa se da de por sí, el ser suficiente debería de darse también de facto si pensamos que tal libertad es indiscernible de un uso público de la razón bien entendido.

Ambas disposiciones normativas se alcanzan siguiendo el constructivismo de corte kantiano que tanto Rawls como Habermas sitúan en la base del consenso entrecruzado necesario para disponer de un Estado liberal bien ordenado. Si el constructivismo de Rawls apela a un deber moral ineludible para todo ciudadano al considerarse que entran dentro de esos principios de la razón accesibles para todos, para Habermas tal constructivismo enlaza con las intuiciones morales que las religiones poseen y que deben de ser capaces de entrar en el debate público a través de la traducción y el aprendizaje.

De tal manera el consenso constructivo se funda en el carácter moral del individuo que Rawls apunta que «el ideal de la ciudadanía impone un deber moral, no un deber legal, el deber de civilización, para ser capaces de explicarse unos a otros, cuando se trata de cuestiones fundamentales, cómo las principios y las políticas por las que ellos abogan y votan pueden apoyarse en los valores de la razón pública»¹⁴.

Y aquí llegamos al punto principal de la discusión y antes anunciado. Si el constructivismo liberal, sea el de Rawls o el Habermas, determina el carácter necesario de la libertad religiosa, el carácter de ser también suficiente ahora queda mejor explicado: «el Estado sólo garantiza la libertad de religión a condición

¹⁴ Rawls, J. (1996): *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, p. 252.

de que las comunidades religiosas no sólo se embarquen, desde la perspectiva de sus propias tradiciones doctrinales, en la neutralidad de las instituciones estatales (...) sino también en la delimitación restrictiva del uso público de la razón de los ciudadanos»¹⁵.

Es decir, el ser suficiente parece que puede quedar bastante menoscabado si la libertad religiosa sólo puede llevarse a efecto siempre y cuando cumpla estos dos requisitos los cuales pueden socavar de manera fundamental sus discursos. Por tanto, las preguntas que cabría hacerse serían las siguientes: ¿en el Estado liberal se da de por sí la libertad religiosa para luego sepultarla?, ¿no ajusta demasiado sus límites de manera que resulta imposible, al creyente, sumarse de igual a igual respecto a otros discursos al debate público? Y más claramente, ¿es el creyente capaz de desdoblar sus convicciones religiosas en convicciones políticas?, ¿se exige al creyente una especie de equilibrio del que están exentos los no-creyentes?, ¿hasta qué punto debe de llegar la fe en la formación de «mundos de vida» que interactúen en pos de un uso público de la razón capaz de dar cabida a concepciones comprensivas diferentes y no sólo plurales sino contrarias?

Como ejemplos de otros pensadores, Habermas cita a Weithman, para quien las comunidades religiosas son «actores de la sociedad civil que cumplen presuposiciones necesarias para la estabilidad de la democracia norteamericana» pero que sin embargo verían sus compromisos rebajados si «tuvieran que distinguir una y otra vez entre valores religiosos y valores políticos ateniéndose a la reserva de la estipulación de Rawls»¹⁶, y a Audi, quien sostiene un principio de justificación secular parecido al de Rawls complementado con la exigencia de que «las razones seculares tienen que ser suficientemente fuertes como para resultar decisivas (...) con total independencia de las motivaciones religiosas que pueda tener al mismo tiempo»¹⁷.

Lo que ha de quedar perfectamente claro es que, si los discursos religiosos tienen perfecta cabida en el uso legítimo de una razón pública a la hora de buscar un consenso, el ámbito en el que se supone debe de seguir imperando la religión supera con mucho las limitaciones impuestas por Rawls, ya que para el creyente

¹⁵ Habermas, J. (2006): *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, p. 130.

¹⁶ *Ibid.*, p. 132.

¹⁷ *Ibid.*, p. 133.

la religión no es algo diferente de su existencia social y política. El problema entonces vendría a ser la correcta formulación en términos de esfuerzos simétricos entre todas las partes: ¿el esfuerzo pedido al creyente es tan descomunal que su fracaso se da casi ya de antemano?, ¿no tienen todas las demás otras partes algo que perder a la hora de incardinarse dentro de la razón secular? O, en último término, ¿no pudiera ser que en el uso público de la razón todos, creyentes y no-creyentes, estén llamados a comportarse moralmente con el otro y, en tanto en cuanto, perder algo en el camino para así encontrar incluso mejor acomodo a unas directrices, las religiosas, que en ningún caso, sabe incluso el creyente, deben de ser impuestas? En esta última formulación retórica se puede rastrear toda una tradición iniciada por Schopenhauer en sus crítica a Kant que ve en la libertad religiosa, a la que el propio creyente se somete, como una garantía a su propio ejercicio, como una especie de egoísmo camuflado que pretende ver en su aquiescencia a ser rebatido la posterior posibilidad de poder mantenerse como tal.

Pero incluso, suponiendo que la traducción secular de intuiciones religiosas fuese algo inasumible por la mayoría de los creyentes, ¿sería suficiente esto para que el Estado liberal diese de lado a tales discursos?, ¿no dejaría de perder para la discusión política un conjunto de proposiciones con una infinita carga ética y moral?

El hecho incuestionable es que si lo razonable y racional forman las premisas del Estado liberal de Rawls, es claro que el pedir que comprensiones razonables sean traducidas no solo al ámbito de lo racional, sino racional secularizado, es un esfuerzo casi imposible de llevar a cabo de un día para otro. Incluso, el que hoy no sea posible, ¿significa eso que en el futuro tampoco lo será?, ¿no existe siempre un sustrato ético y normativo asentado en intuiciones de lo indecible y lo innombrable?

Y es que, si el «dar razones» para poder tomar parte en el diálogo al que es sometido la razón pública no tiene otra misión que el proponer como válido un bien común determinado, tal interpretación del imperativo categórico en el que estaría sustentado la idea de bien común, caería de lleno en el ámbito de las cosmovisiones alentadas por la teoría comprensiva de turno.

Es decir, la contradicción velada a la que la mayor parte de las veces es sometido el creyente está orientada a pedirle que dé razones por las cuales su noción

de bien común debe ser el que con mayor plausibilidad se de cómo válido, pero, eso sí, prohibiéndole apoyarse en razones incardinadas en lo que vendría a ser su «mundo de vida» propio.

Esto, más asumiendo que el propio Rawls sostiene que casi todos los ciudadanos, por no decir todos, encuentran un aliento en determinadas teorías comprensivas, vendría a significar en el límite que toda noción de «bien común» que pudiese entrar a formar parte en la deliberación de la razón pública debería de sustentarse en algo fuera de ella y que, además, ese algo, viniese a coincidir con disposiciones seculares que, se quiera o no, corren el riesgo, sobre todo de seguirse esta prohibición al pie de la letra, de caer en el más ramplón y vacío de los formalismos.

Así, las legitimaciones antiabortistas de las comprensiones religiosas no serían válidas al no poder hallar sus fundamentos sino en intuiciones que solo a ellas atañen (o en una noción vaga y formal de «criaturismo»), como tampoco los alardes científicistas pueden ser tomados en consideración a la hora de proponerse en el debate consensuado del bien común ya que igualmente tendrían la rémora de hallar en ellos y solo ellos su posibilidad de prefigurarse como «bien»; y tampoco, por poner por caso, podrían tener eco las reivindicaciones de clase (o de cualquier diferencia, raza, sexo, etc.) al entrar de lleno en determinada comprensión unilateral y de acento marxista a la hora de comprender el mundo y sus estructuras.

De ahí que Wolterstorff rechace de plano el principio de legitimación del consenso constitucional basado en razones y que tanto Habermas como Rawls parecen sostener. Para él, a lo más que se llega es a una especie de *modus vivendi* en el cual no es tanto el estar de acuerdo como el asentir vehementemente el pseudo acuerdo alcanzado. De ser así, no es difícil imaginar, como apunta Habermas, una sociedad desangrada en luchas internas ya que no estaría claro «por qué la comunidad política no debería correr el peligro en cualquier momento de desintegrarse en luchas religiosas»¹⁸.

Es decir, de todo lo apuntado hasta aquí se infiere que el liberalismo corre el riesgo de dar carta de validez a determinadas presuposiciones cognitivas en detri-

¹⁸ *Ibid.*, p. 142.

mento de otras olvidando incluso que «la competencia entre imágenes del mundo y las doctrinas religiosas que pretenden explicar la posición del hombre en el mundo como un todo no se puede dirimir en el plano cognitivo»¹⁹.

Las razones seculares encuentran perfecto acomodo en unas razones cognitivas que dan buena cuenta de ellas (aún sin entrar en el fondo de cual es el nivel de definición al que llegan y si no se quedan en un mero recurrir a instituciones normativas y epistémicas temerosas de que algún nivel de racionalidad diferente exceda los propios anclajes de lo secular), mientras que un amplio espectro de lo razonable (lo que vendrían a ser las razones no-cognitivas) quedan espuriamente fuera a la espera de que su caudal autorreferencial acceda a lo imposible de proponerse como datos cognitivos. Por de pronto, y apelando a las más actuales de las teologías, el que tal campo del saber haya pasado de partir de Dios como dato al hecho de referirse a Dios como misterio, si no incluso como problema, hace que tal camino sea imposible para multitud de doctrinas comprensivas y entre ellas la cristiana.

¿Tiene el ámbito de lo indecible consonancias con lo secular? Dejando de lado el cariz normativo y ético que se erige como presupuesto liberal, podríamos decir que más bien no. ¿Se debe por ello eliminar de la razón pública lo indecible? Pudiera ser, pero el riesgo se nos antoja inasumible para una razón que solo camina a golpe de autorreferencialidad y problematización.

Las soluciones a esta problemática vendrían a ser dos: o dejar solo para los dirigentes la labor de traducción y de permanecer neutrales respecto de cualquier teoría comprensiva, o proponer una renegociación efectiva de los límites de la otrora razón ilustrada que, mediante los procesos de traducción y aprendizaje, dé lugar a un verdadero uso postmetafísico de la razón.

Respecto a lo primero, Habermas apunta que obviamente del «carácter secular del poder estatal no se deriva la obligación inmediata de complementar las convicciones religiosas manifestadas públicamente mediante equivalentes en un lenguaje accesible para todos»²⁰, pero, sin embargo, dejar esta labor de traducción en manos de las instituciones porfiados en que seguirán el decreto demo-

¹⁹ Ibid., p. 143.

²⁰ Ibid., p. 136.

crático auspiciado por un consenso amputado de raíz en cuanto a sus pretensiones de validez normativa y legítima, se nos antoja de una candidez impropia de una reflexión seria que pretenda encontrar razones dentro del proceder democrático de raíz liberal.

La segunda solución, la propiamente dada por Habermas, se entiende como la posibilidad de que las razones religiosas puedan llegar a ser tomadas como «razones cognitivas». La solución no es que ellas solas lleguen a los umbrales de lo cognitivo, sino que se tomen las actitudes epistémicas como «adquiridas por aprendizaje». A este respecto Habermas apunta que «las nuevas actitudes epistémicas son «adquiridas por aprendizaje» cuando surgen de una reconstrucción de las verdaderas religiones transmitida que sea razonable y convincente para los propios participantes a la luz de unas condiciones de vida modernas para las que ya no existen alternativas»²¹, ya que, en este caso, «los ciudadanos seculares tampoco están eximidos de una carga cognitiva, puesto que una conciencia secularista no basta para dar cuenta de las relaciones cooperativas con los conciudadanos religiosos»²². Por lo tanto, en este marco conceptual delineado por Habermas, «lo que está en juego no es el sentimiento respetuoso hacia el posible significado existencial de la religión, algo que también se espera de los ciudadanos seculares, sino la superación autorreflexiva de una autoentendimiento de la modernidad exclusivo y endurecido en términos secularistas»²³.

Por tanto, el secularismo en que está basado el actual Estado liberal no es punto de partida ni tan siquiera condición de posibilidad de un uso público de la razón, sino que es punto de llegada. Es decir, el ámbito discursivo y secular tiene lugar siempre en una sobredimensión de sí mismo como espacio autoreflexivo cuyos límites son puestos en cada caso siempre por primera vez según el nivel de entendimiento requerido por cada una de las partes.

Así pues, y como debe de ser, el Estado secular ha de comprenderse como el último estadio de un Estado que hunde sus raíces e una razón autorreferencial y autorreflexiva, al tiempo que dialógica con otro que siempre le excede. De esta manera, la modernidad queda todavía encuadrada como el bastión sobre el que

²¹ Ibid., p. 146.

²² Ibid., p. 146.

²³ Ibid., p. 146.

se levanta el Estado secular y la razón moderna como subsumida por una razón capaz de dar cuenta de los procesos de aprendizaje y traducción necesarios. De ahí que «la conciencia secular de vivir en una sociedad postsecular se refleja filosóficamente en la figura del pensamiento postmetafísico»²⁴.

En este punto, la reconstrucción de las fronteras del Estado secular viene a coincidir con la reconstrucción de la historia de la propia génesis de la malograda razón ilustrada. En este giro autorreflexivo de una razón que se sabe diezmada, dos vienen a ser las consecuencias más inmediatas. Si por una parte el «pensamiento postmetafísico no se circunscribe a la herencia de la metafísica occidental»²⁵, de manera que recoge también los excesos y contradicciones de una razón que salta por encima de un utilitarismo de corte cientificista, por otra «se asegura también de su relación interna con aquellas religiones mundiales cuyos orígenes se remontan hasta mediados del primer milenio antes de Cristo»²⁶.

En última instancia esta razón postmetafísica tiene un gran calado a la hora de derribar barreras entre una razón unidimensional y los contenidos normativos de la fe, postulando una nueva relación entre fe y saber que dé por hecho que «los contenidos que la razón se apropia mediante la traducción no tienen que perderse para la fe»²⁷. El acento debe ser puesto en comprender los «procesos de aprendizaje», procesos a los que los discursos religiosos no pueden ni deben ser ajenos, como una reconstrucción postmetafísica de la razón.

Solo de esta manera, la disputa entre fe y saber dejará de ser tal ya que, antes de dar una respuesta consensuada, creyentes y no creyentes deben redefinir por aprendizaje la relación entre fe y saber siendo prioritario el que dicha renegociación discursiva «les capacite para comportarse de una manera autorreflexivamente ilustrada en la esfera público-política»²⁸.

²⁴ Ibid., p. 148.

²⁵ Ibid., p. 149.

²⁶ Ibid., p. 146.

²⁷ Ibid., p. 151.

²⁸ Ibid., p. 155.

6. Razón postmetafísica

En el debate acerca de la modernidad, encontramos grosso modo dos posiciones encontradas y que abogan por superaciones de la modernidad por caminos bien diferentes. Por un lado, tenemos aquellos que apelan a retornar a una metafísica que reniegue de la propia modernidad que la vio nacer. Además, tal retorno se vanagloria de ser capaz de «incubar una catástrofe»²⁹. A tales efectos, la diezmada razón ilustrada capitula con la postmodernidad una racionalidad simulada cuya «mayor» garantía sea que, o bien, no nos es ya posible imaginar el futuro (Sontag), o solo nos cabe imaginarlo como catástrofe global (Jameson). Tales teorías postmodernas «conciben la crisis no como efectos de un agotamiento selectivo de los potencialidades de racionalidad acumulados en la modernidad occidental, sino como resultado lógico del programa de una racionalización auto-destructiva en el plano de los espiritual y de lo social»³⁰.

Por el contrario, cabría situar a aquellos otros que se esfuerzan en no plegarse a los dictados de una razón cuya genealogía, pese a referirse siempre a algo fuera de ella, ha dotado de contenido normativo a la modernidad entera. A este respecto, Habermas comenta que «bajo los rótulos de autoconciencia, autodeterminación y autorrealización se ha desplegado un contenido normativo de la modernidad, que no debe confundirse con la engeguada subjetividad de la autoconservación o del control sobre sí mismo»³¹. Y poco más abajo esclarece que «quien equipare ambas cosas, o bien pretende desprenderse del contenido normativo de la modernidad recurriendo a prefijos orientados hacia atrás o hacia delante, o pretende reducirlo a la herencia cognitiva-instrumental de las ideologías burguesas»³².

Estos dos párrafos por sí solos ya centrarían el debate en relación a aquellos que inocentemente creen ver en la razón postmoderna el juego de espejos capaz de desanclarnos de la periclitada razón instrumental, sin saber que, como efecto inmediato, lo único que se hace es decantarse cada vez más por un utilitarismo exacerbado, con el cual incluso la crítica formalista de Kant tuvo vérselas y defenderse. Así, dando bandazos, amilanándose ante los excesos de una razón que aún

²⁹ Habermas, J. (1990): *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, p. 21.

³⁰ Habermas, J. (2006): *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, p. 113.

³¹ Habermas, J. (1990): *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, p. 22.

³² *Ibid.*, p. 22.

así es incapaz de dotar de normatividad a los procesos que de suyo le vendrían como dados, lo único que se hace es, o plegarse a los dictados del utilitarismo de corte cientificista, o jugar en el terreno de las ideologías burguesas que siempre soñaron con el advenimiento de una época como ésta donde hasta el enemigo juega en campo propio.

Habermas cree que, cualquier crítica a la razón que se haga (y de hecho debe de hacerse) ha de asentarse en igual de condiciones con aquello que se critica, teniendo por tanto que erigirse desde los logros de la modernidad que Hegel caracterizó en los conceptos de «autoconciencia», «autodeterminación» y «autorrealización». Cualquier otra cosa sería saltarse a la torera el más importante logro de la modernidad, a saber, el contenido normativo que surge del ejercicio de la razón. En este sentido, para Habermas, metafísica y modernidad siguen teniendo una estrecha vinculación interna de carácter normativo.

Sin embargo, Habermas también sabe que «bajo las condiciones modernas de la filosofía de la reflexión no puede haber un pensamiento metafísico en sentido estricto, lo más que puede haber es una elaboración de problemas metafísicos reformulados en términos de filosofía de la conciencia»³³. A la filosofía se la sigue planteando la tarea de apropiarse de ámbitos donde aún cabe reflexionar sobre una vida consciente y autocomprendida. Por tanto, si coincidimos con Habermas en las condiciones que toda vuelta a la metafísica ha de tener y cuales postulados han de ser innegociables, lo que es obvio es que a la filosofía, sea cual sea el calado metafísico que esta pudiera hoy en día tener, se la sigue teniendo como la instancia que ha de «posibilitar una vida consciente, una vida guiada por una comprensión reflexiva, una vida “dominada” en sentido no disciplinario»³⁴.

Yendo un paso más allá, ¿qué problemas serían entonces los que cabe plantearse como propios para una filosofía de la conciencia? Habermas habla de cuestiones metafísicas y religiosas, sin dejar de ir al centro del asunto: «no creo que como europeos podamos entender seriamente conceptos como el de moralidad y eticidad, persona e individualidad, libertad y emancipación sin apropiarnos la sustancia de la idea de historia de la salvación de procedencia judeocristiana»³⁵.

³³ Ibid., p. 23.

³⁴ Ibid., p. 24.

³⁵ Ibid., p. 25.

De esta manera es preciso consensuar que cuestiones metafísicas y religiosas siguen estructurando aún el ámbito en el que surgen las preguntas que hacen de mediadoras de sentido, ámbito este que se constituye como formas de vida intersubjetivamente compartidas y trabadas entre sí en las estructuras del mundo de la vida. El preguntarse surge en el extrañamiento que tiene lugar en torno a unos «mundos de vida» que resultan a la vez próximos y lejanos, extrañamiento que por otra parte solo es capaz de aparecer merced a un pensamiento autorreferencial que sigue en la senda trascendental de Kant preguntándose por sus condiciones objetivas de posibilidad y validez. Así, el ámbito del sentido y del preguntarse sigue coincidiendo con el ámbito de los “mundos de vida” en el horizonte de nuestras propias biografías, sólo que la garantía que estos atesoraban al reflejarse en la unidad totalizadora del mundo se ha disuelto «con el surgimiento de culturas de expertos para la ciencia, la moral y el derecho, por un lado, y con la autonomización del arte, por otro»³⁶.

Estas culturas de expertos han ido haciendo del «síndrome de validez» su particular leitmotiv, apoderándose de ámbitos cada vez más amplios donde antes era el propio horizonte del «mundo de la vida», cuyo sustrato no era otra cosa que la normatividad desplegada por la propia modernidad, lo que funcionaba como apriorismo regulativo, ya fuesen estos desplegados por lo nouménico dado a la razón teórica como límite trascendental, o por el formalismo del imperativo categórico de la razón práctica incapaz de pensar bajo otros criterios que no fuesen los del «bien común» en el ámbito de la normatividad ética.

Bajo este estado de cosas, la pregunta es obligada: pese a que hemos visto que persiste en su validez a la hora de proponerse como ámbito de la elucidación de problemas referentes a la filosofía de la conciencia, una vez que los procedimientos de validez son cada vez dominados por mundos de expertos, ¿qué le queda a la filosofía? Habermas responde sin dudar: «lo que le queda y lo que está en su mano es una mediación efectuada en términos de interpretación entre el saber de los expertos y una práctica cotidiana necesitada de orientaciones»; es decir, «la tarea de fomentar e ilustrar procesos de entendimiento del “mundo de la vida”»³⁷.

³⁶ Ibid., p. 27.

³⁷ Ibid., p. 28.

Los criterios de validez, la racionalidad puesta en juego, son aquellos que resultan no ya del libre juego de las facultades de Kant y cuya consecuencia era la posibilidad última de una intersubjetividad plena y autoconsciente debida a la garantía de la universalidad de una razón que era comprendida como patrón cohesionador, sino que hoy en día los procesos de validez nacen al amparo del libre juego de los discursos, que, lejos de promover un ámbito normativo para la construcción de una ética cívica, quedan presos de ámbitos institucionales de validez, de procesos discursivos efectuados desde el poder. La filosofía se enfrenta entonces a un problema que, como tal, le hace replantearse su cometido y concluye que «tras Kant no puede haber metafísica en el sentido de ideas “definitivas” e “integradoras”»³⁸.

El problema de la filosofía es por tanto cómo dotar de sentido, cómo preguntarnos por el sentido de unos «mundos de vida» totalmente burocratizados e institucionalizados en un saber que emana despótico desde ámbitos del poder que son comprendidos como las verdaderas instancias configuradoras de una noción de lo público totalmente deficiente.

Obviamente, tal sentido ya no puede inferirse de filosofías de la conciencia de tradición kantiana, sino que ha de moverse dentro de unos «mundos de vida» que intenten hacer plausible una viabilidad normativa que oriente gracias a una eticidad que opere bajo presupuestos mínimos pero consensuados y que garanticen así un ámbito comunicativo y dialógico lejos de la dogmática premura en que lo institucionalizado como capciosa forma de poder quiere fagocitarlo todo.

Un último giro epistemológico es denunciado por Habermas en relación a esta problemática entre la filosofía y su más que incapacidad para llegar a procesos de validez, estando éstos como están en manos de expertos. Habermas no solo ve un peligro en esta malversación del legado moderno a la hora de refigurar el *pathos* normativo y cívico, sino que incluso la brecha va camino de agrandarse debido al hecho de que entre los criterios de validez inferidos como válidos desde las instituciones, es el criterio cientificista aquel que más hondo calado ha tenido.

³⁸ Ibid., p. 28.

Esta validez científicista no solo trata de reducir «todo lo intuitivamente consciente, el contexto entero que representa el mundo de la vida»³⁹, sino que incluso se ve capacitada para autocomprenderse en términos objetivos: hablando de Luhmann, Habermas explica que éste «toma como punto de partida el fenómeno de la autoafirmación de sistemas autorreferenciales en entornos supercomplejos y extraña el «mundo de la vida» desde una perspectiva metabiológica, que sobrepuja toda ontología»⁴⁰.

El naturalismo que surge de estos procesos de validez científicistas olvida que «como sujetos capaces de lenguaje y de acción tenemos antes de toda ciencia un acceso interno al mundo de la vida simbólicamente estructurado y a los productos y competencias de los individuos socializados»⁴¹.

La salida que Habermas propone duda, aparentemente y en un primer momento, entre optar por una vuelta de tuerca en lo referente a filosofías de la conciencia, o dejarlo todo en manos del paradigma del entendimiento lingüístico. Entrar de pleno en esta diatriba nos llevaría demasiado lejos, pero lo que sí que es cierto es que resulta difícil decantarse por un paradigma u otro debido al hecho, apoyado por muchos, que postula una co-originariedad que conectaría la subjetividad y la capacidad de lenguaje, así como una «asimetría entre la fuerza explicativa de la filosofía de la conciencia (...) y la capacidad de solucionar problemas que posee una teoría del lenguaje que parte de las condiciones de la comprensión de expresiones gramaticales».

Así las cosas, Habermas opta por una tercera solución: tomar la relación que consigo mismo ofrece una filosofía de la conciencia para el propio sujeto que se comprende como reflexión, y el potencial semántico de las operaciones lingüísticas. Habermas basa esta opción en el hecho de que, para entenderse sobre algo, no basta entender el significado de las oraciones, sino que «han de haberse unos acerca de otros en el papel de hablantes y oyentes»⁴². Es decir, en el «dirigirse a» consustancial a todo acto de habla con potencial semántico, se interpela a otro solo bajo la premisa de haberse previamente aprehendido acerca de uno mismo.

³⁹ Ibid., p. 31.

⁴⁰ Ibid., p. 32.

⁴¹ Ibid., p. 31.

⁴² Ibid., p. 34.

De esta manera, el problema de la subjetividad solipsista de la filosofía de la conciencia desaparece de inmediato al comprender la potencialidad lingüística inherente al sujeto como consecuencia de un «aprehenderse» sobre sí previo y necesario en relación siempre a otro que toma el papel interactivo de oyente: «el sujeto da consigo mismo pero aprehendiéndose como objeto, y bajo tal categoría sólo puede dar consigo como con algo ya derivado y no como con ese «él mismo» (self) en su originalidad de promotor de esa relación espontánea consigo»⁴³.

No existe subjetividad prelingüística porque «todo cuanto merezca el nombre de subjetividad, (...), se debe a la implacable coerción individualizadora que ejerce el lenguaje como medio de los procesos de formación, los cuales no cesan mientras haya de actuarse comunicativamente»⁴⁴.

A partir de aquí la maquinaria de Habermas toma asiento y comienza a progresar sobre seguro. El sujeto queda conformado como el sustrato agente y productor de discursos que tiene lugar en el ámbito de lo público y lo privado. Por lo tanto, no es sino en ese intersticio donde una nueva racionalidad debe de operar a nivel normativo para así eludir la renuncia a la validez postulada por la razón postmoderna al tiempo que sacar de su ensimismamiento a una razón ilustrada desfallecida de tanto saberse otra en el ejercicio pleno de su autorreferencialidad.

Así, solo promoviendo una vuelta a la metafísica que consista en tomar a los discursos como el caudal semántico necesario que conseguirá ampliar los límites propios de la razón según un consenso entrecruzado que garantice la plausibilidad de una subjetividad plena de sentido ético, será capaz de no traicionar los principios de modernidad sobre los que el Estado liberal se erige.

En este punto, el pensamiento de Habermas se bifurca en dos frentes que vienen a coincidir en la búsqueda de una legítima normatividad liberal. Por una parte, se pregunta por las características de una «opinión pública» que lleve a cabo un ejercicio del uso público de la razón pleno y sin cortapisas de ningún tipo, y por otra, estudia el tipo de discurso que ha de tomar parte en la búsqueda del consenso y que ha de participar con total garantías en la esfera pública de razón y que, por ende, se incardinan de pleno en la construcción de la razón postmetafísica.

⁴³ Ibid., p. 35.

⁴⁴ Ibid., p. 36.

7. Simetrías entre razón postmetafísica en Habermas y la crítica a la razón de Kant

La propuesta de Habermas de reconstruir la razón ilustrada en términos postmetafísicos al abrigo de una razón dialógica operada en el ámbito de lo público, queda circunscrita a la más pura tradición kantiana de comprender la crítica de la razón como una reasignación de límites entre el uso especulativo y el uso transcendental de la razón. Esta reasignación tiene en Habermas el acento de, una vez por todas, comprender la razón como postmetafísica en el sentido de que, ni la propia razón trascendental «proyecta la totalidad del mundo en virtud de sus ideas unificadoras»⁴⁵, ni la razón pura práctica «puede estar tan segura de poder hacer frente a una modernización descarrilada recurriendo únicamente a las intuiciones de una teoría de la justicia»⁴⁶.

En este sentido Habermas es claro: «la filosofía de la religión de Kant me interesa desde el punto de vista de cómo es posible apropiarse de la herencia semántica de las tradiciones religiosas sin desdibujar el límite entre los universos de la fe y el saber»⁴⁷. La amplitud de la razón postmetafísica y que Habermas hace depender de una renegociación de los presupuestos normativos de una legitimidad ética y democrática, tiene su parangón en el intento de Kant de delimitar bien los límites entre una razón práctica y teórica entendidas en términos de crítica de la razón.

Y, más de actualidad aún, el intento de Habermas quedaría sujeto al propósito de las religiones de no ser superfluas en relación al debate público ni, mucho menos aún, ser contraproducentes para el Estado secular.

En primer término, la moral también es entendida como autónoma en el sentido de que «la moral, en cuanto que está fundada sobre el concepto de hombre como un ser libre, pero que precisamente por serlo se liga él mismo por su razón a leyes incondicionales, no necesita ni la idea de otro ser por encima de él (...), ni otros móviles distintos de la ley misma»⁴⁸. Como consecuencia enton-

⁴⁵ Habermas, J. (2006): *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, p. 218.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 219.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 219.

⁴⁸ Kant, I. (1995): *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza.

ces de esto es que «nada cambia en el contenido de las leyes morales por el hecho de que consideremos a Dios o a la razón como el legislador moral»⁴⁹.

Pero, y aunque las religiones pueden reducirse a contenidos puramente morales, la filosofía de la religión de Kant no se limita a la crítica de la razón. En la medida en que «el hombre no obtiene por su comportamiento moral ningún derecho a la felicidad; a lo sumo se revela digno de experimentar la felicidad»⁵⁰, se ve que «la filosofía de la religión tiene también el sentido constructivo de indicar a la razón las fuentes religiosas de las que, a su vez, la filosofía puede obtener un estímulo»⁵¹.

Es decir, aunque evidentemente, la ley moral no promete por sí misma la felicidad, ampliando su campo de acción y ser merecedora de perseguir fines racionales, puede postularse como necesidad racional que apela a un imperativo categórico que hace del «bien supremo» traducción directa del concepto bíblico de «Reino de Dios».

Por tanto, aún pudiendo la fe religiosa equipararse a una serie de obligaciones morales, las trasciende en la medida en que se dirige a los postulados racionales de Dios, libertad e inmortalidad entendidos como fines incondicionales dados a la razón teórica. Lo único que cabe esperar de la razón práctica es que sea capaz de mostrar que su propia necesidad de trascender sus límites es racional. Para ello, como apuntamos arriba, hace uso de la idea de «bien común». Así, de esta manera, la moral queda indisolublemente unida a una felicidad buscada racionalmente y, más aún, como algo posible en el mundo.

Aunque evidentemente la razón práctica no puede ir más allá de lo fenoménico, y siendo cómo es el bien común una idea nouménica (es decir, «aunque el mandato que exige a cada uno a hacer del supremo bien posible en el mundo el fin último de su acción no pueda estar contenido en las leyes morales mismas»⁵²), para Kant existe una vinculación necesaria entre ambos mundos en la medida en que, como dice en al «Crítica de la razón práctica», «en el respeto a la ley moral»

⁴⁹ Habermas, J. (2006): *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, p. 220.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 222.

⁵¹ *Ibid.*, p. 222.

⁵² *Ibid.*, p. 226.

está ya implícita «la aspiración al bien supremo». La moralidad no promete la felicidad, pero la moralidad guía según los incondicionales de la razón pura sí que consigue al menos auspiciar un concepto nouménico de bien común donde la felicidad sí estaría garantizada. Es al proponer el desinterés como guía de esta acción Kant tropieza bastante.

Lo único que cambia por tanto entre Kant y Habermas es que mientras que en el primero esta extralimitación de la razón práctica se da en virtud del carácter desinteresado de la necesidad de contribuir a la realización del fin último, en Habermas dicho «bien común» queda a expensas de un consenso entrecruzado de discursos performativos en la esfera pública quedando todos ellos vinculados a una razón postmetafísica.

Esta razón postmetafísica atiende, en la reconfiguración de sus límites discursivos y normativos, al carácter de «desesperación» con que la ética kantiana acaba. Al someter a los dictados del bien supremo la supuesta obligatoriedad moral, da por hecho que, o bien evidentemente el bien supremo es algo asumible por una humanidad finita, o en última instancia se sustenta en una fe, fe racional, de hacer depender todo de un propósito cuyo fundamento es un deber, pero del que no sabemos si su realización es posible.

Normal entonces que Adorno entendiese la ética kantiana como aquella en la que la desesperación está prohibida, y normal también que Habermas traduzca esta desesperada posibilidad del «bien común» cómo el límite último de la reconstrucción a la que pretende someter la razón en términos de razón postmetafísica. Porque, para la asunción de tal razón, es otro imponderable, esta vez en términos de consenso entrecruzado basado en los presupuestos que son accesibles a todos, lo que es requerido.

Sin embargo, es la necesidad de hacerlo derivar moralmente la causa de que, tanto Kant como Habermas, la desesperación (entendida ésta como rebaja a las condiciones del consenso entrecruzado) no es en modo alguno solución. Porque es que es sólo así, no rebajando un ápice las pretensiones de normatividad ética al abrigo de una idea del «bien común» que descansa en la necesidad racional de vincular felicidad y moralidad (y que lleva a convertirse en reflejo nostálgico de un Dios que actúa en el mundo), como se puede trascender los límites del utilitarismo barato o de un naturalismo exacerbado.

Por tanto, fe racional de Kant como último ejercicio de la crítica de la razón, tiene bastantes simetrías con un consenso entrecruzado que surge como restablecimiento de los límites racionales por parte de la razón postmetafísica.

8. Esfera pública/esfera privada

Por último, y antes de entrar de lleno en las «once tesis contra Habermas», detengámonos un instante a establecer conceptualmente cual es la posición de Habermas en relación a un concepto al que hemos ido refiriéndonos a lo largo del presente ensayo, hasta el punto de hacer de él piedra angular en el razonamiento, pero sin llegar a poner en claro. Nos referimos a las esferas de lo público y lo privado y a la manera que tienen ambas de relacionarse en el ámbito de lo político y lo social.

Habermas entiende dos tipos de esferas públicas: una de ellos «como espacio de autorrepresentación para aquellos que logran notoriedad», cuyo objetivo es la visibilidad o popularidad; y otro tipo como «participación en las controversias políticas, científicas o literarias»⁵³. Es esta segunda acepción de la esfera pública lo que le interesa ya que es en ella en donde hablantes y receptores dialogan y se rebaten unos a otros. Tanta es la importancia por él dada a este ámbito que considera que «el ser humano es un animal que, gracias tan sólo a su inserción originaria en la red pública de relaciones sociales, desarrolla las competencias que le convierten en persona»⁵⁴.

La premisa de Habermas de que solo estando en el espacio público el ser humano es capaz de desarrollarse, corre paralelo al apriorismo de Rawls al considerar una moralidad que se da como deber y como cooperación social. Dicho de otra manera, el fenómeno de la autoconciencia nunca se da como originario. O, si se quiere, un naturalismo exacerbado va contra la noción capital, tanto dialéctica-material, como formalista-kantiana, de un ser humano inserto en el ámbito público de los procesos normativos de cooperación y socialización, ya se comprendan estos como inherentes a una moralidad apriorística (Rawls) o como primer estadio a la hora de trazar la génesis de una razón postmetafísica (Habermas).

⁵³ Habermas, J. (1990): *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, p. 19.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 21.

Al hilo de este concepto de espacio o esfera pública, surge el concepto de «opinión pública». De ahí que por espacio público se entienda un ámbito de nuestra vida social, en el que se puede construir algo así como opinión pública. De manera sinóptica, el espacio público es el lugar en el que surge la opinión pública, constituyendo así el eje de la cohesión social, de la normatividad constructiva y la legitimación política. De esta forma todo proceso de normatividad ético-discursiva se da dentro del espacio público.

El espacio público ha de entenderse como una instancia más en la que se da el poder, pero que en manera alguna lo llena por completo: el poder del Estado es también el contratante del espacio público político, pero no su parte. A este respecto cabría apuntar que lo público es cualquier instancia que surge al amparo de una definición constructiva del «bien común», quedando incardinadas tareas tales como la crítica y el control, la autocensura y también el silencio.

En su libro *«Historia y crítica de la opinión pública»* Habermas hace un repaso de los momentos históricos que han ido transformando el ámbito de lo público desde una publicidad reglamentada por poderes públicos hasta una publicidad crítica que surge de la necesidad de enjuiciar públicamente los intereses generales y las actuaciones gubernamentales. El ejercicio del poder institucional se da como consecuencia del debate consensuado que se ha de producir, previamente y a modo de normatividad constructivista, en el ámbito de lo público. Así Habermas apunta que «el *pouvoir* como tal es puesto a debate por una publicidad políticamente activa. Ese debate está encargado de reconducir la “voluntas” a “ratio”, “ratio” que se elabora en la concurrencia pública de argumentos privados en calidad de consenso acerca de lo prácticamente necesario en el interés general»⁵⁵. La nueva razón crítica que se implica normativamente en el proceso de gestación de lo público surge al amparo de las necesidades de una nueva subjetividad burguesa que necesita una diferenciación bien marcada de la esfera privada y de la publicidad política como instancia mediadora entre el Estado y las necesidades de la sociedad.

Sin embargo, la situación actual dista mucho del modelo ideal normativo que Habermas describe y cifra como herencia ilustrada. Ese otro orden social que

⁵⁵ Habermas, J. (1981): *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gilli, p.118.

los ilustrados intentaron crear oponiéndose al poder absoluto se encuentra hoy zaherido por multitud de intentos de desestabilización. La sospecha marxista de que detrás de la opinión pública no hay más que una ilusión alentada por las clases altas es hoy el menor de los problemas. Multiplicación de los medios, manipulaciones partidistas, privatización del ámbito público si no incluso su estatización, transformación de los medios de comunicación en meros instrumentos de entretenimiento y dominación, son algunos de los verdaderos problemas que llevan a pensar en una opinión pública totalmente escindida y separada de los procesos de legitimación y normatividad.

El individuo autónomo ilustrado, capaz de dotarse de leyes en el sentido de conectar la ley política y la ley moral, queda desgajado en sus propios procesos de formación en una serie de impulsos más libidinales que racionalmente críticos surgidos del propio estado de virtualidad óptica en que se ha convertido la realidad.

El resultado es que el sujeto político ya no es el individuo del liberalismo, sino los grupos sociales y las asociaciones de la más diversa índole que influyen en lo político, al tiempo que también se produce un atropello de los «mundos de vida» privados a manos de un ejercicio institucional del poder que ha acabado por diluir el ámbito constructivo de lo público en un vacío de intereses plurales. La conclusión no puede ser más aterradora: privatización de lo público, politización de lo privado. Sin querer ir demasiado lejos, aquí tenemos, entre otras, las causas del malestar postmoderno con relación a la democracia liberal.

Aquellos que discuten la pertinencia de otorgar importancia normativa a un ámbito de lo público comprendido a la manera habermasiana bajo la consigna de imputarle un solapamiento de los procesos de validez moral con los propios procesos de constitución política, olvidan que la política, ese deslizamiento hermenéutico sobre los «mundos de vida» individuales, ha de concretarse desde lo público hacia lo institucional y nunca al revés. Además que eso otro que proponen cifrado en la emergencia de un nuevo tipo de política que, olvidado el carácter prometeico de su capacidad de otorgar libertad y autonomía, acentúan los procesos de identidad, no caen en la cuenta de que tales mecanismos vienen a recaer en la fractura que como enlazamiento de lo público y lo privado antes hemos puesto sobre la mesa. Así, una crítica a la democracia liberal que se escude en la necesidad de otorgar nuevos espacios para el desarrollo de las identida-

des va en la senda de llevar esta problemática al límite y comprender el espacio público como una masa de personas privadas organizadas entorno a así mismas buscando la mayor hipervisibilidad posible en esta defragmentación en que lo público ha caído.

Por el contrario, un poder que surge como efecto del entroncamiento consensuado de discursos llevados a cabo a través del ámbito de lo público bajo el régimen de una legalidad normativa excluye todo aparato administrativo del Estado y cualquier otro aspecto del funcionamiento político que dependa unívocamente del poder institucionalizado.

Esta problemática del ámbito de lo público queda unido de forma inmediata a la crítica de la razón que Habermas ha llevado a cabo en toda su carrera ya que, si bien es patente que el solapamiento actual que se da entre lo público y lo privado conduce como hemos visto a una sociedad hipertrofiada en sus corpúsculos identitarios, una razón ilustrada como garantía del Estado se queda evidentemente corta dentro de la problematización autoreflexiva a la que la propia razón se somete.

De ahí que Habermas entienda la esfera pública como dinámica delimitación de la normatividad autoimpuesta por una razón que se sabe defectuosa en consonancia con la autonomía desde la que se la ha pensado a partir de la Ilustración. Sólo así cabe comprender un espacio de la opinión pública que «como mejor puede describirse es como una red para la comunicación de contenidos y tomas de postura, es decir, de opiniones, y en él los flujos de comunicación quedan filtrados y sintetizados de tal suerte que se condensan en opiniones públicas agavilladas en torno a temas específicos»⁵⁶. Por tanto, y enlazando con la crítica, infundada a nuestro modo de ver, que se le hace a Habermas imputándole un solapamiento entre el ámbito de lo moral y lo político, es obvio que sólo incardinando de lleno el espacio público en el «mundo de la vida» se pueden dejar atrás otros fenómenos sistémicos que, veladamente disfrazados como políticas de la identidad o no, no son más que momentos estratégicos de una funcionalidad operativa e instrumental que sigue los dictados acrílicos de una razón que ha encontrado la forma de desasirse de sus momentos de gestación autocrítica.

⁵⁶ Habermas, J. (1998): *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, p. 440.

Sólo un ámbito de lo público que permita un libre juego discursivo ajeno a endogámicos e institucionalizados procesos de validez es capaz de generar un poder que posibilite la cooperación y la aparición de un poder político que no suponga una fractura en los procesos de toma de decisiones tanto colectivas como individuales.

Poder comunicativo y poder político quedan bien diferenciados, siendo a posteriori cuando el primero se transforma en poder administrativo. De esta manera «la idea de Estado de derecho puede interpretarse entonces en general como la exigencia de ligar el poder administrativo, regido por el código «poder», al poder comunicativo creador de derechos, y mantenerlo libre de las interferencias del poder social es decir, de la fáctica capacidad de imponerse que tienen los intereses privilegiados»⁵⁷.

En último lugar, y al hilo del tema principal de este ensayo, pensamos que la importancia que Habermas ha dado al papel de la religión en sus últimos textos surge de manera natural al descubrir que solo la capacidad semántica de las religiones es capaz de dotar a la perspectiva pragmático-discursiva, que Habermas coloca como presupuesto básico del Estado democrático, del potencial utópico que toda sociedad necesita para insertar dentro de los mundos de vida proyectivos de los ciudadanos que forman el ámbito público de la sociedad la idea consensuada de «bien común».

9. Once tesis contra Habermas: la razón positivizada

Paolo Flores d'Arcais, autor de las «*Once tesis contra Habermas*»⁵⁸, se inserta de lleno en la tradición postmoderna que ve en la actual razón fragmentada y fagocitada la conclusión obvia de una razón que desde el principio ha ido a contrapié de los presupuestos de autonomía que pretendían fundar validez normativa.

De ahí que se salte sin el menor rubor la instancia normativa que Habermas prefiguró como efecto primordial de la esfera pública: no hay necesidad de tal

⁵⁷ Ibid., p. 217.

⁵⁸ Publicado en *Claves de razón práctica* n.º 179. Con razón de facilitar la lectura, todos los entrecuillados en este apartado que hagan referencia a este artículo no serán citados a pie de página.

esfera porque ella coincide punto a punto con el poder político. Así, crear contraefectos en el ejercicio propio del poder bastaría para regular normativamente la esfera institucional y, por ende, la esfera pública.

Concibe que no solo las intuiciones religiosas deben de quedar eliminados sino también las agnósticas, paganas, ateas, etc. Tal es así que los procesos discursivos que tal presupuesto vendrían a producir no sería sino el efecto invertido del formalismo kantiano y apriorístico que siempre se echa en cara a Habermas o Rawls. Y esto es así porque lo que para estos últimos vendría a ser un efecto de los procesos constructivistas de legitimación política, en Flores d'Arcais sería la más clara consecuencia de una razón devenida relativista en grado superior.

La presuposición de Flores d'Arcais de que toda referencia a la autoridad deba de cortarse, olvida que la razón ilustrada queda ínsita dentro de procesos histórico-sociales que tienen en la tradición a su más original de los fundamentos. Eso no quita para reconocerle que, efectivamente, si los creyentes han de, en la medida de lo posible, renunciar a su «porqué sí», también los no-creyentes han de renunciar a sus supuestos de valor. Pero eso no en aras de una desconexión cognitiva que no sería sino la perdición total del Estado liberal, sino para promover un diálogo lo más rico y fructífero posible entre discursos contrapuestos.

Así, la «traducción» que Habermas propone como beneficiosa y que tanto escozor causa en Flores d'Arcais ha de cumplir dos cosas: en primer lugar, que no lesione de manera grave la potencialidad semántica de las tradiciones religiosas, y en segundo lugar, que todas las partes se abran a los «mundos de sentido» propugnados por cualquiera de los discursos. De ahí que quede en una mala interpretación la consecuencia que Flores d'Arcais saca a la hora de inferir que en Habermas «el argumento religiosos es válido si y sólo si resulta superfluo».

De igual manera, la redefinición de la razón ilustrada en procesos de aprendizaje provenientes de una reconfiguración postmetafísica desarma el miedo de Flores d'Arcais a la hora de preguntarse que pasaría si, «a pesar de toda la “buena voluntad” laica, dicha traducción resulta imposible». Obviamente, es cierto que «en nombre de Dios se pueden imponer normas que ninguna argumentación racional conseguiría hacer compatible con los valores que Habermas considera esenciales en un Estado constitucional democrático», pero al constante reinterpretación de los límites de la razón postmetafísica ha de proceder a recatalogar

todas las argumentaciones desde el cristal del consenso entrecruzado que tal razón lleva a efecto.

Por tanto, estamos de acuerdo con Flores d'Arcais en que «ese esfuerzo de aprendizaje y de adaptación exigido a los ciudadanos religiosos no es algo que se ahorren los ciudadanos laicos». Pero, obviamente, no es ahí donde centra el debate. Para él por el contrario es suficiente con decir que, sobre el aborto, «todas las leyes de Occidente sobre el aborto, incluso las que se inspiran en la más abominable (para un creyente) permisividad, no obligan a ninguna mujer. Nunca. Le dejan libertad de elección». Con todo, es un alivio el pensar que Flores d'Arcais todavía mantiene tales ámbitos de libertad, pero por descontado que una normatividad ética que se basase en el supuesto de «no estar obligado» descansaría en una atrofia discursiva y comunicativa que, más aún proponiéndose como inducida por las esferas institucionales, no haría sino abrir más aún la herida de la atomización colectiva.

Siguiendo el ejemplo, una ley sobre el aborto no debe ser dejada al amparo de esferas privadas de acción que puedan sumar o no, según deseo, valores o creencias a sus dictados pero que siempre será percibido como algo impuesto, sino que debe ser promulgada desde lo fructífero de un diálogo en el cual cuantos mayores niveles de traducción y trasvase haya, más legitimidad normativa encontrará.

Creemos que Flores d'Arcais es víctima de un antireligionismo excluyente y del corte ilustrado más dogmático al sostener que «el argumento-Dios es un “porque sí” particularmente ominoso, que arrastra tras de sí como una sombra la tentación del “Dios está con nosotros”». Y lo más grave: que la discusión de si tal aseveración es cierta o no, no afecta en absoluto a los predicados de Habermas que aquí están encima de la mesa. Repetimos: nunca se ha dicho que los discursos religiosos, de cualquier honda y calado, deban ser inscritos de igual a igual en los procesos discursivos en la esfera de la opinión pública, sino que, una vez que es perfectamente lícito el que sean propuestos, la aquiescencia de todas las partes a tomarlos en consideración deberá venir por filtros de legitimidad normativa consensuados en el ámbito de lo público y prefigurados ya por el constructivismo puesto en liza por los Estados democráticos liberales. En este sentido, el propio Habermas sostiene que «las iglesias sobrepasarían las fronteras de una cultura política liberal si pretendieran alcanzar sus objetivos políti-

cos de manera estratégica, esto es, apelando de manera directa a la conciencia religiosa»⁵⁹.

Sostener entonces que «Dios está con nosotros» (reduccionismo de Flores d'Arcais acerca de todo el calado semántico de las tradiciones religiosas) y hacer de ello bandera con la que defenderse a la hora de construir una razón discursiva que aliente la reconfiguración de límites llevada a cabo por la razón postmetafísica, es algo tan alejado a los presupuestos de la traducción y apertura de sentido por parte de aquellos que no lo sostienen que no creemos, al menos en una sociedad bien ordenada, dure demasiado dentro del ámbito discursivo y normativo del uso público de la razón.

Quizá es que, nos atrevemos a inferir, el Estado como personificación de tal sociedad bien ordenada diste mucho en su concepción normativa de la sociedad que parece sostener Flores d'Arcais, sociedad sostenida por un derecho de corte positivista que toma la libertad en sentido absoluto y que olvida el juego de libertades sobre el que el liberal Rawls hace depender la racionalidad equitativa puesta en juego. Así, lo que para Flores d'Arcais es obvio, el hecho de que «un Estado democrático no puede tolerar que en nombre de Dios un farmacéutico le niegue a una joven la píldora del día siguiente», para Rawls no sería sino un infundado socavamiento del juego de libertades ineludible a la hora de configurar un ámbito cívico-discursivo que garantice la justicia como equidad, piedra angular de sus teorías sobre el Estado liberal.

Tampoco creemos que Habermas sostenga que lo que pueda entenderse como única salida a la quiebra existencial de un Estado liberal del más mortecino Estado del bienestar, sea algo fijado en exclusiva y sin control normativo al legado de las tradiciones religiosas. De ahí que, admitiendo que «la aportación de la religión es inextricablemente bifronte», es obvio que lo que Flores d'Arcais califica como «tentación segura y permanente de prevaricación confesional contra la democracia», deba ser sojuzgado en la dimensión normativa correspondiente y evitado a la hora de buscar un consenso entrecruzado.

⁵⁹ Habermas, J.: «La vox pública de la religión», en revista *CLAVES DE RAZÓN PRÁCTICA*, n.º 180.

De no ser esto posible, seguro estamos que la dimensión antropológica y utópica de las religiones se verá menoscabada en su más propia esencia al no ser capaz de sumarse al ámbito de la esfera pública. De tal manera es esto así que bien pudiera que, a lo largo, no sea tanto el Estado liberal sino las religiones quién estuviera replegado a un callejón sin salida del que le sería difícil salir.

Pero lo que es inexorable es que no estamos ya en el tiempo de la cándida inocencia de ver en la cláusula «un voto por cabeza» la más absoluta de las objetivaciones sociales y culturales erigida sobre más que dudosas «condiciones materiales y culturales de autonomía para todos y cada uno». Incluso, tal inferencia sacada de la manga de la «todopoderosa» razón ilustrada nunca debió dejar ser cultivada por aquellos que creyeron ver en este materialismo las objetivaciones terrenales del Espíritu Objetivo hegeliano. Tal es así que, obviamente, un liberal de la talla de Rawls reniega de considerar una igualdad socio-económica de base (mismo salario, mismas posibilidades, etc), sino que todo a dejarse en manos del consenso que nace del a priori moral como bastión ineludible de toda libertad.

Querer ver como hace Flores d'Arcais en las, por él llamadas, políticas anti-libertarias un enemigo a combatir desde los supuestos del secularismos excluyente y la positivización del derecho y la libertad, es no comprender que tales momentos de negación, los de una razón atomizada desde su indigesta autonomía, surgen de una misma razón autorreflexiva y autorreferencial, y que no son tanto los «déficits de democracia producido por políticas anti-libertarias y/o anti-igualitarias» lo que hay que tomar en consideración, sino los propios excesos de una razón famélica de autodevorarse y que se ha atomizado en una infinidad de estructuras normativas que, desde el poder despótico, se ven aún capacitados para crear la ilusión de libertad necesaria para seguir encallados en sus propios fantasmas.

10. Malestar de la democracia

Y es que donde, a nuestro juicio, Flores d'Arcais tropieza es en hacer insostenible la distinción que Habermas (y toda teoría de mayor o menor calado liberal) lleva acabo entre esfera pública y esfera individual y que más arriba hemos tratado de poner en claro. Este borrar líneas entre esferas se inserta dentro de la tradición positivista que toma como dato objetivo cualquier «construcción» demo-

crática sin llegar a preguntarse nunca por los condicionantes normativos que la hacen posible.

Lo que para Flores d'Arcais es una cortapisa al hecho mismo democrático ya que, pone el ejemplo, «en cualquier intervención parlamentaria a favor de perseguir penalmente el aborto, resonaría, pese a todas las filigranas, el eco del anatema religioso»⁶⁰, no es más que algo natural el que, discursos performativos en la esfera pública lleguen, pasados en la medida de lo posible filtros institucionales y normativos, a la esfera institucionalizada.

No vemos porqué no pueden no solo sumarse al ámbito de lo público sino también incluso al de la institucionalidad, discursos proferidos según otros principios de validez que no sean solo los meramente cientificistas sin que por ello se les comprenda como sustentados en la retahíla del «Dios lo quiere» o «es obra de Dios». Ver, siguiendo el ejemplo de Flores d'Arcais, en la vida algo irrenunciable que, más vinculado al sustrato de la indecibilidad en que toda vida parece fundamentarse que en el frío dato genético, merece ser dignificada desde su más inminente concepción, dista bastante de ser un discurso sustentado en algo más que no un indescifrable «Dios lo quiere».

Ya la pregunta que lanza Flores d'Arcais es capciosa: «¿qué es lo que la democracia está en su derecho de exigir a las «comunidades de interpretación» religiosas para que no contribuyan al colapso por corrimientos progresivos de la cultura liberal común hasta llegar a la caída del tabú del argumento-Dios en el parlamento y los tribunales?». La formulación expresa de esta pregunta hecha en tales términos hace creer que se da por hecho un positivismo unilateral y no escaso de dogmatismo a la hora de prefigurar un ethos que dé viva cuenta de lo que para ellos es el destino último del concepto Dios: ser sepultado bajo los escombros de la propia razón ilustrada que lo vio nacer.

Con todo, es un hecho incontestable que la respuesta a otra pregunta de Flores d'Arcais («¿las contribuciones de esas comunidades son siempre, de hecho, compatibles con los valores democráticos?») es un rotundo «no». Por eso, no es

⁶⁰ Flores D'Arcais, P.: «La insostenible diferencia de Habermas». en *Claves de razón práctica* n.º 179. Con razón de facilitar la lectura, todos los entrecomillados en este apartado que hagan referencia a este artículo no serán citados a pie de página.

sólo que los discursos religiosos se sumen gratuitamente a la esfera institucional sino que, de no ser capaces, de permitirse licencias que profundizan y socaven los filtros «razonables» de traducción que se han de dar, las religiones sin duda verán menoscabadas grandes dosis del potencial utópico que dicen poseer.

Una cosa es que, efectivamente, las iglesias no puedan sumarse de facto al «espíritu de los tiempos» y otra diferente es que no logren establecerse como discursos, vinculantes en mayor o menor medida, a la hora de tratar los retos de una humanidad del siglo XXI.

Ahora bien, si el legado hermenéutico de las religiones queda minusvalorado en el presupuesto de que «el relativismo de las interpretaciones, y de las éticas que derivan de ellas, es el núcleo de todo mensaje religioso, que de otra forma se agotaría rápidamente en el plano histórico», obviamente que estamos hablando de que, y de manera apriorística, se les dota de un papel no solo terciario sino incluso contraproducente.

Lo que Flores d'Arcais hecha en cara a Habermas, el sostener que es algo presupuesto el que «las comunidades religiosas, al enriquecer la convivencia con un pathos orientado a la solidaridad que el mundo laico habría perdido, no debiliten nunca el ethos democrático», no es sin duda ningún presupuesto epistémico sacado de la manga por parte de Habermas, sino que es, o debe ser al menos, un logro del constructivismo liberal de corte kantiano: de seguirse las pautas de tal constructivismo a la hora de vincular la razón práctica con la razón teórica, de ser capaces de sumarse las Iglesias a él, es obvio que sumarán y que en ningún caso, pues los filtros impuestos por la legítima normatividad que autoimpone el Estado liberal se han superado, restarán o serán un peligro para el consenso entrecruzado resultante.

De ahí que de ningún modo esté excluyendo orígenes no religiosos a la hora de prefigurar el pathos normativo, sino únicamente la ulterior posibilidad de no estigmatizar de base discursos con intuiciones morales de hondo calado. A este respecto, otra pregunta lanzada por Flores d'Arcais pone en evidencia lo que Habermas no ha dicho: «¿por qué motivo no tendría que existir un sentido de la justicia, es más, una *pietas*, una caridad, un amor por el prójimo, una solidaridad con los últimos, también de origen no religiosos y no trascendente?» En las veces en que Habermas niega tal posibilidad a la mera razón, lo hace como

comprensión última de las posibilidades ya de todo punto mortecinas de una razón ilustrada incapaz ni tan siquiera de sustentarse en la hornacina de la última razón postmoderna, pero en ningún caso, al menos eso pensamos, como una superioridad apriorística del discurso religioso.

A este respecto, pensamos que casi es más Flores d'Arcais quién cae dentro de las redes de una razón de la cual es más que dudoso se puedan sacar a estas alturas contenidos no solo normativos sino vinculantes para una sociedad que ve que su cohesión social se funda en un pacto social del todo atomizado en corpúsculos de individualidad máxima bajo los efectos de simulacros de sentido. De ahí que sea más que dudoso que «si el problema es la apatía que en muchos países occidentales parece aquejar hasta la congelación al compromiso laico-progresista, la solución razonable es promover su deshielo, identificando sus condiciones culturales, sociales, políticas y organizativas, y esforzándose por su «implementación», en vez de celebrar el escamoteo surrogatorio de un suplemento de alma que proceda de las religiones».

Él mismo pone el dedo en la yaga al desvelar los malestares actuales: «frustración de la participación política, refugio de los egoísmos privados y depresión de las virtudes republicanas orientadas a la solidaridad, aumento del poder del “gremio”, ulterior frustración de la pasión política cívico-participativa». De ahí que no se sabe muy bien porqué cortocircuita procesos de legitimación consensuado desde abajo, desde la opinión pública, en vez de prestarse a ser el activo más productivo de un exacerbado liberalismo capitalista que pone el trazo a las izquierdas para que estas se empecinen en desgajar del uso público de la razón cualquier controversia capaz de dotar de contenido semántico y regulativo a ideas, como puedan ser la de tolerancia o comunidad, que empiezan a atrofiarse en un uso despótico por las instancias más poderosas.

Seguir creyendo que los niveles actuales de racionalidad pueden mejorar el pathos cívico y político siendo suficiente con que, como sostiene cándidamente Flores d'Arcais, «no se permitieran spots, ni entrevistas a candidatos individuales, sino exclusivamente debates, con tiempos “pausados” y “largos” y otras modalidades que premien la racionalidad argumentativa y que desanimen otras, bien conocidas y hoy dominantes, formas retóricas», pensamos que es caer en una inocencia que va muy en boga con un poder autosuficiente y autosatisfecho de sí mismo en la medida en que, aún sabiendo las deficiencias, cree tener también

en su mano las soluciones pensando únicamente en la exacerbada secularización de unos procesos discursivos sin ningún plus de significatividad.

Sólo opinando que «la idea de un “interés común” en efecto implica ya una sociedad absolutamente igualitaria, además de absolutamente homogénea en cuanto a los valores de fondo» pueden aún comprenderse tales niveles de positivismo para un concepto de libertad que se cree capaz aún de sustentarse en una razón de la que, pensamos, es difícil pueda inferirse una mínima cohesión social.

Esto es así ya que la concepción no-cognitivista de las normas morales y de los valores éticos, además de una concepción positivista del derecho, va de la mano de la noción global de libertad que se infiere de los argumentos sostenidos por Flores d'Arcais. Si la libertad es un todo, obvio es que, además de caer en una objetivación tal que la convierte en moneda de trueque en procesos de legitimación tan diversos como dogmáticos, la noción de política como proceso comunicativo bajo el perfil de la justicia y el de la igualdad de intereses para todos se evapora de inmediato y pierde profundidad.

Y ahí precisamente es donde radica la principal incomprensión, en tratar a la libertad como un dato científico a modificar según las nuevas políticas de la identidad, para las cuales toda distinción entre ámbito público y privado está de más y donde cualquier constructivismo liberal es ninguneado bajo la premisa de que tal ámbito de lo público viene a comprenderse bajo una doble perspectiva: la que hacer remitirse en su genealogía hasta la sociedad pre-política de Locke y, seguidamente, la despoja de inmediato de cualquier carácter de «política». Así, para las teorías antiliberales, el separar ambas esferas, el propiciar un ámbito para el consenso, en vez de ser comprendido como la última posibilidad que una razón, la ilustrada, tiene de autorregenerarse en sus propios límites como razón post-metafísica, apunta más bien a estructuras de despolitización y desideologización necesarias para el mantenimiento de las verdaderas estructuras de poder.

Cierto es que la democracia liberal corre el riesgo de desproblematizarse en sus postulados normativos y de olvidar todo el caudal crítico que conlleva un ámbito de lo público generado como necesidad ética de alcanzar consenso. Sin ir más lejos, la llamada «religión civil» en los Estados Unidos bien pudiera ser una de las primeras candidatas. De ahí incluso, volviendo a la normatividad liberal que los discursos religiosos deben superar, que Habermas considere que efec-

tivamente ni tan siquiera una de las primeras y más potentes democracias, la de los Estados Unidos de América, es capaz de elaborar un constructivismo ético y político con absoluta legitimidad procedimental. Pero de ahí también que Habermas, no sin «mala leche», estime en la polémica con Flores d'Arcais que sus ideas quizá vengan mejor al pluriconfesionalismo de Alemania que no para las obsoletas estructuras de Italia donde la Iglesia sigue teniendo un poder por encima de lo deseable.

Por último, este positivismo del ámbito democrático sustentado espuriamente en una razón que se basta y se sobra a sí misma y de la cual toma lo que necesita según sea el caso, no conduce, como se puede comprobar en la actualidad, a otra cosa que no sea a una paranoica forma de felicidad libidinal al amparo del subterfugio de turno. Tomando a Deleuze como inspirador, no es muy desorbitado pensar que una razón positivista que emana, se quiera o no, de un capitalismo a ultranza que pone a funcionar el poder maquínico del signo-mercancía a toda velocidad, tiene todos los visos de reducir al sujeto en una red intrasistémica de impulsos libidinales solo satisfechos a través de un consumismo compulsivo, de una adormecimiento sensitivo y emocional a través de la hipertecnologización, y en un aturdimiento de sus capacidades de consenso, crítica y proyección individual.

Sabedor de ello, en donde sí que Habermas incide es en vincular la fragmentación actual de la razón ilustrada con la posibilidad irrenunciable que solo las intuiciones religiosas tienen a la hora de configurar los fracasos, ya sean individuales o colectivos, «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»⁶¹. Porque solo así, solo mediando entre los proyectos de vida y sus posteriores proyecciones, se consigue reintroyectar todo el caudal semántico que los «mundos de vida» necesitan para el establecimiento de horizontes de significatividad capaces de proponer una intersubjetividad capaz de desasirse del capcioso positivismo que pretende dar por sentado espacios tan íntimos como el de la libertad.

⁶¹ Habermas, J. (2006): *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, p. 116.

Pero es que no hay punto de mediación: si para Flores d'Arcais la razón tiene en sus manos aún intacto el caudal normativo y discurso que la actual sociedad necesita, es obvio que para muchos dicho caudal se secó hace ya demasiado tiempo. No hace falta ni siquiera comprobar como la tan excitante razón postmoderna ha devenido lugar tragicómico de la fantasmagoría hipertecnológica, para darse cuenta de que contenidos semánticos de cierta envergadura solo pueden ser recogidos de una razón postmetafísica que no sea renuente a comprenderse así misma como transgresora en los límites ya caducos de una normatividad desangelada.

Bibliografía

ADORNO, Th. (1975): *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus.

FLORES D'ARCAIS, P.: «Once tesis contra Habermas» revista *CLAVES DE RAZÓN PRÁCTICA*, n.º 179.

HABERMAS, J. (2006): *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós.

HABERMAS, J.: «La vox pública de la religión», revista *CLAVES DE RAZÓN PRÁCTICA*, n.º 180.

HABERMAS, J.: «Repetita iuvant», revista *CLAVES DE RAZÓN PRÁCTICA*, n.º 190.

HABERMAS, J./RATZINGER, J. (2006): *Dialéctica de la secularización*, Madrid, Ed. Encuentro.

HABERMAS, J. (1990): *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus.

HABERMAS, J. (1998): *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta.

KANT, I. (1995): *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza.

RAWLS, J. (1996): *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica.

RAWLS, J. (1990): *Sobre las libertades*, Barcelona, Paidós.

Recibido: 22/03/2010

Aceptado: 4/11/2010