



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 7

CTX 101 INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Estrada, Juan Antonio. “La religión en una época postmetafísica”.
En *Por una ética sin teología: Habermas como filósofo de la religión*,
145-169. Madrid: Trotta, 2004.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre, 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

LA RELIGIÓN EN UNA ÉPOCA POSTMETAFÍSICA

Desde la segunda mitad de los años ochenta el problema de la religión recibe más atención. Se puede hablar de un Habermas tardío que, como ocurrió con Horkheimer y Adorno, reflexiona cada vez más sobre el significado de la religión en un nuevo contexto. El nuevo frente de referencia es el pensamiento postmoderno y postmetafísico. Se trata de defender el proyecto de la Ilustración contra la ofensiva neoliberal y neoconservadora, y contra los estructuralistas y neonietzscheanos, que impugnan la Modernidad y anuncian una nueva etapa en el desarrollo de la filosofía. Las dos obras fundamentales de esta época son *Pensamiento postmetafísico* (1988) y *El discurso filosófico de la Modernidad* (1985), en los que defiende un concepto escéptico de razón, contra los intentos restauradores de la metafísica, y analiza algunas de las corrientes más importantes de finales de los ochenta. La tesis de que vivimos en una época postmetafísica remite a escritos anteriores, pero cobra especial virulencia a lo largo de los noventa y sirve de trasfondo para discusiones con autores que defienden el comunitarismo y para el análisis del renovado pensamiento liberal de Rawls, al que consagra el *Debate sobre el liberalismo político* (1998, que recoge artículos de 1985 a 1996) y que también es uno de sus interlocutores en su estudio *Facticidad y validez* (1992-1994) sobre el derecho y el Estado democrático.

El tema de la religión, que ha estado presente de forma secundaria en la obra de Habermas, cobra énfasis y podemos hablar de una filosofía de la religión, que completa, sistematiza y unifica las reflexiones más fragmentarias de los años anteriores. También, a causa del nuevo diálogo que entabla con teólogos y filósofos, preocupa-

dos por el hecho religioso, al que siguen varios estudios dedicados a analizar conceptos y temas clásicos de la tradición metafísica y religiosa, como el de la trascendencia, el sentido de la vida, la teodicea, la referencia a Dios, etc. También se plantean nuevos matices en su teoría de la comunicación, como consecuencia de las críticas que ha ido recibiendo su concepción de la sociedad, del individuo y de la racionalidad. Pero primeramente, es la metafísica, y sus diversas tipologías, la que centra su reflexión. Del mismo modo que desarrolló una teoría de la sociedad desde la evolución de los sistemas y los agentes sociales, así también desarrolla una teoría sistemática de la metafísica y de su evolución histórica.

1. *El sistema metafísico y sus tipologías*

El punto de partida es el de una interpretación global de la metafísica y las distintas tipologías de la filosofía occidental. Como Nietzsche o Heidegger ofrece una síntesis global de las distintas etapas de la filosofía siguiendo el hilo del pensamiento metafísico. La historia del pensamiento arranca de una ontología del ser del ente y de un conocimiento de lo universal, necesario e incambiable. Las metafísicas tradicionales son sistemas globales referidos a un principio único (Dios, el ser), que sirve, al mismo tiempo, de fundamento y origen de toda la síntesis cosmovisional. En ella hay una correlación estricta entre ser y pensamiento, al servicio de una razón total y globalizante, que da preferencia a la identidad respecto de la diferencia, a la idea respecto de la materia, y a la teoría sobre la praxis.

Habermas analiza históricamente las metafísicas tradicionales¹, que, desde Platón, se asemejan a las religiones en la prioridad que dan a la contemplación teórica, aunque las religiones acentúen más el elemento ético. Son sistemas unitarios vinculados a un principio original y extramundano, que no se identifica con ningún ente singular, como subraya la diferencia ontológica heideggeriana, y que por tanto es mera representación sin contenido alguno. Este fundamento infundamentado objetiva y explica la totalidad de forma deductiva y esencialista. El principio único para fundamentar la totalidad está en todo y para ser uno necesita estar sobre todo, dando consistencia y objetividad a lo intramundano. De esta forma todo queda integrado en el sistema, a costa de la alteridad y lo individual (ya que lo esencial es la pertenencia al todo, mientras que las diferencias singulares son accidentales):

La pluralidad y diversidad de planteamientos metafísicos pueden reducirse a un único título porque, desde la distancia que el tema exige, lo único que me interesa son tres aspectos. Voy a referirme al motivo de la unidad, un tema sin duda característico de la filosofía primera, a la equiparación de ser y pensamiento y a la dimensión salvífica del modo teórico de vida. En una palabra: al pensamiento «identitario», a la teoría de las ideas y al concepto fuerte de teoría que caracteriza la tradición metafísica².

Caracteriza las ontologías del ser, siguiendo la descripción heideggeriana de la ontoteología, como sistemas cerrados, que abarcan el comienzo y el final desde una razón que no reconoce sus límites. La sistemática filosófica integra a la filosofía y la teología desde un principio supremo unificante que pertenece a ambos dominios. La certeza epistemológica corresponde estrictamente a la realidad abarcada, desde un principio de causalidad que es simultáneamente el ser supremo, que está al comienzo y al final, y que se constituye en la piedra angular de un círculo hermenéutico autosuficiente, que no es consciente de su carácter interpretativo. La crítica de Habermas, por tanto, se dirige a un pensamiento extrapolado e hipostasiado, al cual contraponen siempre la razón falible y contingente sobre la que basa sus reconstrucciones y la teoría de la comunicación. En cuanto que nada es sin un principio de racionalidad, Heidegger apunta al carácter racional de la metafísica y a la inteligibilidad del ser, ya que sin causa racional no hay ser ni pensamiento. De ahí, el hundimiento de este sistema cuando se desfonda el principio racional que le subyace. Habermas asume este análisis y tipifica a la razón extrapolada como el eje vertebral de la metafísica del ser. En cambio, no atiende a la pregunta fundamental de por qué hay algo y no nada, así como al intento de explicar la contingencia del ser. La hermenéutica clásica del ser es una respuesta insuficiente y marcada por una comprensión fisicalista y racional de la realidad, al asombro ante la existencia del mundo y del hombre, y el recurso a un principio divino canaliza la pregunta por el porqué de lo que hay, que queda desplazada por la misma respuesta metafísica que se ofrece.

Luego pasa Habermas al paradigma mentalista, centrado en la filosofía de la conciencia y en el sujeto que conoce. Establece las condiciones que hacen posible la objetividad de los juicios y reflexiona sobre los rendimientos epistemológicos del sujeto. Hay una continuidad entre esta metafísica del ser y la de la conciencia, nueva versión de la filosofía primera, en la que el sujeto se apodera conceptualmente de los objetos, a costa de las cosas singulares, relegándolas a materia prima sobre la que el sujeto construye la totalidad. La sub-

jetividad transforma las esencias ideales en determinaciones categoriales de la razón, que, a su vez, se convierte en fundamentalista y totalizante³. La base de la Modernidad es kantiana, la de la razón que sintetiza y genera imágenes del mundo. La misma idea del mundo, en cuanto síntesis (*Inbegriff*) de todas las manifestaciones, es una idea regulativa, unitaria y heurística. De ella deriva Kant los sistemas cósmicos de las ciencias naturales y la síntesis práctico-moral de esencias racionales libres. La filosofía trascendental kantiana yuxtapone el mundo sensible y el inteligible, el yo trascendental y el empírico, la razón teórica y práctica, la causalidad determinista y la libertad.

El principio racional persiste bajo la forma de un sujeto cuyas representaciones se extrapolan, dándoles una base firme en la realidad. La idea del *noúmeno*, contrapuesto al fenómeno, muestra las limitaciones del pensamiento y a una realidad que no es capturada por el sujeto y se resiste al conocimiento. Hay una percepción de que la realidad se resiste al enfoque logocéntrico, que Habermas no desarrolla. Paradójicamente, critica el paradigma mentalista kantiano, pero mantiene una epistemología soberana, que se vehicula toda ella en lo racional discursivo, minusvalorando lo que se sustrae al imperio de la razón. Acentúa más el procedimiento o método, desbancando al sujeto solipsista cognoscente, pero mantiene las pretensiones totalitarias de la razón, a pesar de su crítica a esta metafísica. «La razón es una razón del todo y de sus partes⁴.» La inevitabilidad de cosmovisiones o imágenes del mundo, que sirvan de referencia cognitiva y axiológica, se escapa a su crítica anti-mentalista e ignora los problemas ontológicos que se abordaron en la filosofía del ser y que subsisten con el giro antropológico de la filosofía.

Hegel culmina este sistema idealista, identificador y manipulable, a costa de la neutralización y degradación de lo material. Realza la historia, la cultura y el lenguaje, pero integra al individuo en lo general. Renueva el pensamiento de la identidad, pero el uno absoluto deja de ser extrínseco a la totalidad, para identificarse con ella como principio dialéctico mediador que la determina y da rango metafísico a la historia. Lo singular deviene lo general concretizado, contra lo que protesta Adorno en su *Dialéctica negativa*. La cosmología metafísica se convierte a partir de Hegel en metafísica histórica, de la que deriva la concepción teleológica marxista. En Hegel, el pensamiento en cuanto tal, no la representación conceptual, se transfigura y cobra un valor ontológico. Lo real es racional y viceversa, sustancializando al sujeto y al pensamiento. El círculo se cierra porque el ser es pensado, sin que haya diferencia ontológica alguna como la que plantea Heidegger. Se piensa la diferencia desde la uni-

dad, no en cuanto tal, y la síntesis final se descubre también como inicial, con lo que la alteridad se revela como un recurso engañoso del pensamiento. Por eso, se conoce a Dios desde el principio al final, sin que sea posible establecer una diferencia entre teología, que se basaría en la incapacidad del pensamiento para llegar a Dios, y filosofía, que encierra a Dios y al mundo en un sistema especulativo total. El saber de la religión es verdadero en cuanto representación, pero se integra en la verdad superior del concepto filosófico.

Habermas no está lejano de esta canalización de la religión en la filosofía ni de la consideración del sujeto individual desde la óptica del absoluto universal, aunque la comunidad ideal de comunicación es inalcanzable, en la línea kantiana, y la inter-subjetividad es falible y contingente, pero se mantiene como la única representación posible del sujeto absoluto hegeliano. Ni en el caso de Kant ni en el de Hegel, logra Habermas desembarazarse plenamente de la metafísica mentalista que critica. Acepta que no podemos prescindir de los motivos de la práctica comunicativa cotidiana, ya que las formas de vida concretas sustituyen a la antigua conciencia trascendental unificadora, que era el principio metafísico fundamental. Sin embargo, esos contenidos sustanciales de partida pierden valor al establecer propuestas universales de acción, porque la intersubjetividad asume ahora el papel referencial que criticaba en las metafísicas mentalistas. En realidad, los problemas metafísicos propios de la filosofía de la conciencia subsisten en el nuevo modelo que defiende Habermas.

El concepto de alteridad, desde el que Kierkegaard plantea el sí mismo de la conciencia, es el que corresponde al Dios cristiano. La relacionalidad entre Dios y el hombre se convierte aquí en principio del que deriva la identidad del sujeto humano. Habermas acepta esa aportación de la dimensión religiosa a la concepción del sujeto. Es la que permite pasar de una representación cosista y sustancialista de la persona, propia del objetivismo griego, a otra en la que ya se apunta a la relación entre sujetos como primaria, desbancando la relación entre sujeto y objeto. La relación con Dios, la búsqueda del Absoluto, permite descubrir el carácter intencional de la conciencia, así como la dinámica extrovertida del animal humano. Kierkegaard mantiene la separación estricta entre filosofía y religión, aunque a costa de negar la validez de la primera y de absolutizar la segunda. Pero no tiene tentaciones ontoteológicas ni pretensiones metafísicas abarcan-tes, sino que se toma conciencia de los límites del pensar mismo.

Le falta, sin embargo, reconocer el valor de la teología para la misma filosofía, en cuanto que impide un pensamiento metafísico cerrado en sí mismo, y plantea el problema del fideísmo y del valor

cognitivo de la religión. Habermas reconoce que «la fuerza retórica del discurso religioso mantiene su derecho mientras no encontremos otro lenguaje para las experiencias e innovaciones conservadas en él»⁵. Hay, por tanto, una confesión implícita del significado de la teología para la misma concepción filosófica y de la importancia de la búsqueda del Absoluto para escapar al positivismo que define al sujeto de forma objetiva. Pero siempre mantiene la reserva respecto de la tradición metafísico-teológica a la que apunta Kierkegaard, ya que la significación del lenguaje teológico es meramente provisional, mientras que no haya otro lenguaje más apto, que es lo que intenta con su teoría. Los problemas de identidad y sentido que plantea Kierkegaard, así como las motivaciones y elementos no racionales subyacentes a las preguntas filosóficas y teológicas, son ignorados por Habermas en su crítica a Kierkegaard.

Finalmente, se da el giro lingüístico de la filosofía, dentro de la cual enclava Habermas su propia teoría, pasando del paradigma de la conciencia al del entendimiento, que plantea las condiciones de la comprensión intersubjetiva. Pone el acento en el aspecto pragmático comunicativo, superando la autorreflexión del sujeto y el centramiento en los aspectos semántico-referenciales del discurso⁶. Culmina en una razón comunicativa con apariencia trascendental, que no puede hipostasiarse convirtiéndose en ideal de un estado futuro caracterizado por un acuerdo definitivo. Su momento de incondicionalidad no es absoluto, «a lo sumo es un absoluto fluidificado y convertido en procedimiento crítico. Sólo con este residuo metafísico cabe oponerse a las verdades metafísicas, última huella, pues, del *nihil contra Deum nisi Deus ipse*»⁷. El paso de la filosofía del sujeto a la intersubjetividad relacional está vinculado, por tanto, con la tradición religiosa, que es la primera que plantea la relación sujeto-sujeto dentro de la tradición idealista de la que proviene el mismo Habermas. Posteriormente, el historicismo, con su contextualismo, rompe la objetividad y unicidad del conocimiento, abriendo las ciencias del espíritu al relativismo y dejando el ideal metódico de la unidad de la razón a las ciencias naturales. Este dominio de la razón objetiva y unificadora se pierde tras las disputas con el racionalismo crítico, al ubicar las ciencias en el contexto social y verlas como construcciones del sujeto. Se disuelve, por tanto, el ideal armónico que subyace a la verdad por correspondencia, a la unidad del conocimiento y a la vinculación entre verdad y método.

La evolución del paradigma ontologista al mentalista, y luego de éste al comunicativo-lingüístico, hace posible un pensamiento postmetafísico. El tránsito se caracteriza por el abandono de una razón

cognoscente en un mundo racionalmente estructurado, tanto sobre la base de una fundamentación trascendental o por la penetración dialéctica del mundo. Este paradigma postmetafísico parte de una razón situada y contextualizada, de la superación del logocentrismo y de la revalorización del método y de la praxis en un contexto pluralista y diversificado. Este nuevo estadio del pensamiento, que corresponde a las sociedades modernas, hace inviables los sistemas metafísicos unitarios y cerrados del pasado, marcados por el pensamiento de la identidad. La época actual está marcada por la hegemonía de la ciencia, el desarrollo de la hermenéutica y de la filosofía del lenguaje, la relevancia de la praxis, y la revalorización del contexto que no garantiza una unidad en la diversidad. Al separarse las ciencias naturales de las del espíritu, y asumir ambas un carácter hipotético, falible y justificable argumentativamente, se hace inviable una filosofía primera y un saber fundamentado y definitivo. Esto lleva a la crisis de la metafísica, a la fragmentación de la filosofía en corrientes y movimientos contrapuestos (fenomenología, hermenéutica, filosofía analítica, etc.), a las reacciones irracionistas contra el cientificismo imperante (filosofías de la existencia, mitos, fe decisonista filosófica, mística del ser), a las terapias wittgensteinianas del lenguaje y al deconstruccionismo postmoderno, inspirado en *Dialéctica de la Ilustración*⁸.

El paso a una época postmetafísica se da en su propia teoría, que en cierto modo, culmina la evolución histórica de los paradigmas:

Desde la perspectiva de una teoría de la acción comunicativa [...] las modernas ciencias experimentales y una moral que se ha vuelto autónoma sólo se fían ya de la racionalidad de su propio avance y de su *procedimiento*, a saber, del método del conocimiento científico o del punto de vista abstracto desde el que es posible resolver algo en moral. La racionalidad se encoge reduciéndose a racionalidad formal tan pronto como la racionalidad de los contenidos se evapora y se convierte en validez de los resultados. Ésta depende de la racionalidad de los procedimientos, conforme a los cuales se tratan de resolver los problemas [...] Como racional no puede valer ya el orden de las cosas que el sujeto encuentra en el mundo o que el propio sujeto proyecta [...] La racionalidad procedimental no puede garantizar ya una unidad *previa* en la diversidad de los fenómenos⁹.

Su teoría representa el culmen de la Modernidad, y con ella de la evolución social; asimismo su planteamiento refleja el paso a una etapa postmetafísica. El trasfondo idealista, ilustrado y hegeliano es indudable.

Acepta la crisis de la metafísica en cuanto que niega que la preocupación por la totalidad pueda ser tematizada reflexivamente, mucho más desde una perspectiva unitaria y global. Rechaza la ontoteología, desautoriza una comprensión totalizante de la realidad y tiene que abrirse al pensamiento de la diferencia y de la incompletud. Pero para ello hay que descubrir dimensiones de la realidad que se sustraen al pensamiento conceptual y éste no es su punto fuerte. Su crítica anti-metafísica está más emparentada con la metafísica que critica de lo que él mismo piensa. Rechaza la apelación metafísica a Dios, propia de la metafísica del ser y de la conciencia, pero no se abre a aspectos de la pregunta por Dios que rompen con el carácter total y sistemático que él critica en la metafísica. En cuanto que Dios es el radicalmente otro, en la teología natural negativa, en la línea kantiana o en la más radical de Lévinas, ya no es posible cerrar el círculo del pensamiento metafísico. El pensamiento toma conciencia de los límites de su propio sistema, sin que la filosofía integre a la teología y sin que Dios pueda ser representando conceptualmente. Éste es el planteamiento kantiano del postulado de Dios y el punto de partida para el pensamiento postmetafísico de Adorno y la búsqueda de trascendencia de Horkheimer. Habermas elimina el Absoluto trascendente pero lo reemplaza, como ocurre en otras corrientes del progreso y la Ilustración, por una trascendencia intramundana, que permite anticipaciones contrafácticas. Entonces el círculo metafísico puede cerrarse sobre sí mismo, sin que queden huecos insalvables, a pesar del falibilismo reconstructivista que siempre mantiene Habermas.

Su teoría del conocimiento se mueve entre el objetivismo de la teoría de la verdad como correspondencia y el relativismo de las perspectivas socializadoras, entre el intento de superar lo contextual y las contradicciones de lo particular con pretensiones de universalidad. A partir de ahí se abren diversas perspectivas, la de una circularidad justificativa de la verdad cultural (Rorty), la fusión de horizontes desde una tradición particular (Gadamer) y la propuesta habermasiana de una revisión crítica del estándar cultural desde una competencia comunicativa basada en la pragmática. Habermas detecta motivos teológicos, la alianza entre Yahvé y su pueblo, en su idea de comunidad universal. «Fueron Peirce y Mead los que en forma de una teoría consensual de teoría de la comunicación dieron rango filosófico a este motivo religioso. La teoría de la acción comunicativa conecta con esta tradición pragmatista¹⁰.» Es decir, paradójicamente, su teoría comunicativa aparece como una criptoteología, porque la tradición idealista alemana, de la que proviene Habermas, esconde muchos elementos teológicos.

En cambio, no hay receptividad para las aportaciones del pensamiento postmoderno a la crisis de la metafísica. La facticidad pre-reflexiva y opaca a la razón es la que hace inviable el discurso de la Modernidad, como el que Habermas mantiene¹¹. Los intereses de la razón no son sólo guías de ésta sino pasiones que la contaminan en contra del paradigma de una razón pura. El deconstruccionismo va en contra de la actividad teórica como iluminadora de la realidad, no sólo de la razón sustancial que critica Habermas, sino también de procedimientos y métodos racionales para alcanzar la verdad. De la misma forma, el perspectivismo no sólo implica la pluralidad de percepciones de la realidad, sino que remite a necesidades particulares desde las que se perciben mundos diferentes y no sólo un mundo percibido diferentemente. Habermas rechaza la postmodernidad en cuanto opuesta a la Modernidad, pero no capta la corrección que hace de la segunda, y la sospecha que introduce en la verdad como consenso y en la racionalidad argumentativa como garante de la universalidad¹². Ignora el elemento de corrección que introducen los postmodernos, de la misma forma que minusvaloraba el papel de las tradiciones o los condicionamientos contextuales del conocimiento.

Su valoración de la actual etapa postmetafísica es positiva. Tras la época de las imágenes del mundo, la religiosa y la metafísica, irrumpen ahora ideologías seculares susceptibles de discusión crítica y se posibilita el potencial de la racionalidad comunicativa¹³. El consenso intersubjetivo lingüístico abre espacio a la pluralidad de formas culturales de vida y a la individualización personal. Ofrece también una alternativa a la filosofía trascendental, desde exigencias de validez que trascienden el contexto y la facticidad contingente de cada tradición. La verdad y la justicia aparecen como ideas heurísticas que dan unidad y sentido a lo contextual fáctico, sin identificarse con la tradición dada, pero partiendo de ella y superándola desde el diálogo razonado¹⁴. Sin embargo, las condiciones ideales de comunicación no se dan nunca realizadas en una forma de vida y no hay un sistema que lo refleje y lo exponga. En una época postmetafísica hay que mantener la finitud y provisionalidad de cualquier sistema ideológico.

Según Habermas, no se trata de llegar a lo absoluto superando la contingencia, ni tampoco de una metafísica negativa, ya que «las presuposiciones idealizantes que la acción comunicativa comporta no pueden hipostasiarse convirtiéndolas en el ideal de un estado futuro caracterizado por un acuerdo definitivo». La idea de alcanzar un ideal de la razón caería bajo la crítica de Kant y traicionaría la

herencia materialista de la crítica a la metafísica. El momento de incondicionalidad de los conceptos de verdad falible y de moralidad es «a lo sumo, un absoluto fluidificado y convertido en procedimiento crítico». Es un residuo de la metafísica, pero se opone a la transfiguración del mundo por las verdades metafísicas y a una metafísica negativa que se vale de la perspectiva del observador externo, la del ojo de Dios, para caer en afirmaciones globales, como la de que «el Todo es lo no verdadero, que todo es contingente, que no existe en absoluto consuelo alguno [...] ni proclama la desesperanza del mundo dejado de Dios, ni osa infundir esperanzas. También renuncia a la exclusividad»¹⁵. Es obvio que intenta desmarcarse del pesimismo metafísico del último Adorno y Horkheimer.

En realidad, acepta que hay más ser que pensamiento, y que el segundo no refleja sin más al primero, ni hay un lugar extrínseco que permita hablar de la totalidad, sin caer en extrapolaciones. Pero su modelo ofrece una interpretación de la realidad con pretensiones de verdad, así como una guía para el entendimiento y la acción. Se trata de una concepción metafísica, de una cosmovisión en la que se integra todo, aunque el elemento falible y reconstructivo elimine el carácter de absoluto de la metafísica tradicional¹⁶. Por eso recurre a un modelo procedimental, formal, desde el que busca legitimar las pretensiones universalistas del pensamiento. Ésta es la referencia cuando habla de una crisis de la metafísica y de una época postmetafísica. Pero la metafísica persiste como sistema de orientación, como hermenéutica global falible y fragmentaria, como valoración de la realidad. Esta otra perspectiva, a la que apunta Nietzsche cuando habla de las inevitables ilusiones y creencias a las que estamos condenados, no cae bajo la crítica habermasiana a la metafísica como transfiguración de la realidad, ya que hay conciencia del carácter extrapolado y hermenéutico de la interpretación global propuesta. Ahí se puede meter el mismo sistema de Habermas como metafísica débil, la de una cosmovisión consciente de su carácter hipotético, interpretativo y reconstructivo, cuando propugna «otra manera de salir de la filosofía del sujeto: razón comunicativa *vs.* razón centrada en el sujeto»¹⁷.

No podemos renunciar a hacer afirmaciones sobre la totalidad, como respondió la Teoría Crítica al racionalismo crítico, por su ingeniería social fragmentaria. De hecho, Habermas critica la metafísica negativa de los contextualistas, que absolutizan la pluralidad respecto de la unidad, pero al negar que la pluralidad sea lo último ya hay pretensiones de unidad¹⁸. Podemos caracterizar de metafísica la propuesta de Habermas de una razón única y plural que hace posible un entendimiento procesual universal. Cuando Habermas

rechaza que la totalidad pueda ser tematizada, unificada o abarcada desde una instancia tradicional, como Dios, la naturaleza o la conciencia, ya está haciendo metafísica, con afirmaciones referidas a la totalidad. Presenta una visión global de la realidad cognoscible y se defiende «la unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces»¹⁹. Al rechazar las síntesis de los paradigmas tradicionales, afirma que no hay una estructura total inteligible y unitaria, lo cual es una forma de hacer metafísica. La alternativa habermasiana es que la filosofía asuma una tarea reconstructiva y ejerza como acomodadora y juez entre los distintos saberes y culturas²⁰, sobre todo de la tradición humanista de la que vive.

Es posible superar el mero contextualismo de la razón, que reduce el estándar de la razón a mera convención socio-cultural, a base de absolutizar el ser dado y de impugnar escépticamente la capacidad de la filosofía para trascender lo dado. El contextualismo es la otra cara del logocentrismo positivista, que desconoce la dimensión comunicativa de la razón y su capacidad de criticar al mundo de la vida. La filosofía tiene que mediar entre el mundo cotidiano y el saber de los expertos, clarificar las deformaciones de la comunicación y abrir el propio horizonte de referencia a otros contextos, sin que pueda presentar una teoría afirmativa de la vida correcta²¹. Hay una dimensión idealista en su concepción de una intersubjetividad no menguada, que posibilitaría un entendimiento no coercitivo. Se trata de un ideal que es anticipo o promesa, pero no una utopía de una forma de vida futura. La idea de una intersubjetividad no limitada «no contiene más, pero tampoco menos, que la caracterización formal de las condiciones necesarias para formas no anticipables de vida no errada»²². Se trata de iluminar las situaciones y ambigüedades en que vivimos y apelar a nuestra responsabilidad. Este planteamiento recuerda la utopía negativa de Horkheimer, que rehúsa cualquier imagen de sociedad proyectada al futuro, porque estaría condicionada por el contexto actual alienado. Horkheimer opta por una utopía que sabe lo que no debería ser, a la luz del análisis crítico de la realidad presente, pero que se niega a dar contenido material al momento utópico que hay en cada negación determinada. La solución de Habermas es formal, sin contenidos materiales algunos.

2. *La religión en una época postmetafísica*

En este contexto, se replantea el papel de la religión. La pregunta es si una época postmetafísica tiene que ser necesariamente postreli-

giosa y si las críticas al pensamiento metafísico afectan también al pensamiento teológico. De hecho, Adorno y Horkheimer, desde perspectivas diferentes, han valorado positivamente elementos de la tradición religiosa en el contexto de *Dialéctica negativa* y de la sociedad administrada. La tesis de la mera superación de la religión, que era la dominante desde finales de los años sesenta, es ahora insuficiente. De ahí, la necesidad de explicar funciones y tareas de la religión que hacen posible su coexistencia con la filosofía en una época postmetafísica. El tema de la religión no es central en Habermas, pero cobra relevancia en los últimos años, en los que se aparecen publicaciones relacionadas con la teología y las tradiciones judeo-cristianas, la mayoría de ellas traducidas al español: *Textos y contextos* (1991), *Israel o Atenas* (1991-1997), *Fragmentos filosófico-teológicos* (1997), *La inclusión del otro* (1997), etc. Además, su obra despertó interés entre los filósofos de la religión y los teólogos, de tal modo que podemos hablar de una recepción de Habermas como filósofo de la religión, en la medida en que reflexiona sobre los contenidos y funciones de la religión, subrayando aspectos que explican su supervivencia:

En gran parte ha quedado privada de sus funciones de imagen del mundo, pero sigue siendo insustituible, cuando se la mira desde fuera, para el trato normalizador con lo extracotidiano en lo cotidiano. De ahí también que el pensamiento postmetafísico coexista aún con una praxis religiosa [...]. Mientras el lenguaje religioso siga llevando consigo contenidos semánticos inspiradores, contenidos semánticos que resultan irrenunciables, pero que se sustraen (¿por el momento?) a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y que aguardan aún a quedar traducidos al medio de la argumentación racional, la filosofía, incluso en su forma postmetafísica, no podrá ni sustituir, ni eliminar a la religión²³.

Es decir, ya no hay superación de la religión por la filosofía, en la línea apuntada por la lingüistización de lo sagrado, de claras resonancias hegelianas. La idea del progreso y la emancipación no sirven ya como mera alternativa de los viejos principios religiosos. Provisionalmente deja en suspenso la posibilidad de una plena integración de los contenidos religiosos en la filosofía en el futuro, así como la capacidad de resistencia de la religión a esos intentos asimiladores.

La ideología del final de la religión, a la que se acercaba puntualmente en la década de los sesenta, se transforma por la revalorización de sus aportaciones culturales materiales:

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 salvación de procedencia judeo-cristiana [...] Sin la mediación socializadora y sin la transformación filosófica de *alguna* de las grandes religiones universales puede que ese potencial semántico se nos tornara inaccesible²⁴.

Uno de estos elementos, que Habermas no menciona, es precisamente el universalismo ético vinculado a las religiones monoteístas, que ofrecería una base cultural sustantiva a las pretensiones universalistas de la misma ética de comunicación. Por otra parte, este enfoque supone una superación del viejo esquema de la religión como un asunto meramente privado, dejando la esfera pública para la racionalidad filosófica y científica.

El potencial inspirador de las tradiciones religiosas podría mantenerse, con tal de que se dé también una transformación en la manera de abordar esas tradiciones, desde la perspectiva de la comunicación libre y argumentada. Hay elementos de las tradiciones religiosas que se convierten en fundamentales para la misma sociedad, en una línea convergente con la revalorización de la religión que aparece en los últimos Adorno y Horkheimer. Habermas asume el papel de la religión en la modernización cultural de Occidente, y sus aportaciones para las ciencias de la naturaleza, favoreciendo la objetivación y dominio racional de ésta. También realza su papel inspirador para la democracia social, los derechos humanos y la concepción igualitaria y universalista del hombre, en la línea de un principio ético universal. Es consciente de la ambigüedad de las tradiciones religiosas, pero su evaluación es positiva al ver la tradición judeo-cristiana como una herencia humanista indispensable para Occidente²⁵.

Hay elementos residuales expresivos, estéticos y motivaciones de la religión que explican su validez actual. De la concepción evolucionista de la religión, pasa ahora a una perspectiva funcionalista pero también metafísica, en la que priman las tareas sociales que ejerce y su significado para el hombre. La religión tiene dos aspectos, el doctrinal²⁶ —decir algo sobre el mundo, que es lo que suple el saber argumentado— y los contenidos semánticos inspiradores, que se sustraen al lenguaje filosófico. La doble referencia cognitivo-moral queda superada por la evolución histórica, permanece su valor como instancia inspiradora y de reducción de la contingencias²⁷. Habermas acepta que esto se escapa a la filosofía, aunque se subraya la pregunta de si es «por el momento». El ámbito de la motivación es

el determinante en una época postmetafísica, que ya no necesita de la función integradora, de identidad y cohesión social que ofrecía la religión como imagen del mundo, mucho menos su potencial para informar sobre la realidad. Lo nuevo ahora es el interés que despierta la religión como instauradora de sentido, como respuesta que abre un ámbito de preguntas existenciales de índole metafísica. También es básica como inspiradora del comportamiento moral, articulando la facultad cognitiva con la voluntad que se determina en función del bien.

Pero se trata de una coexistencia provisional entre la razón comunicativa y la religión, en tanto en cuanto la primera no encuentra en el marco de un discurso fundamentado palabras mejores para lo que quiere decir la religión. En una entrevista reconoce Habermas que una teoría de la sociedad ofrece puntos de partida para una superación del sufrimiento y la infelicidad causadas por las estructuras sociales, «pero no para la superación de los riesgos fundamentales de la existencia humana, como la culpa, el aislamiento, la enfermedad y la muerte. Se puede decir que la teoría de la sociedad se refiere sin consuelo a las necesidades salvíficas del individuo»²⁸. La esperanza marxista se dirige a un proyecto colectivo y sólo ofrece a los individuos mitigación del dolor, pero no tiene sustitutos para la consolación, mucho menos en épocas de desconsuelo radical como la posguerra. Una ética filosófica no tiene por qué caer en el sinsentido, pero sus respuestas no pueden cubrir el que ofrecen las religiones. Además la pregunta de por qué ser moral ni siquiera se plantearía a sujetos comunicativos que aceptaran guiarse por criterios no infalibles²⁹.

Habermas no se encuentra lejano al fideísmo wittgensteiniano que deja espacio a la religión en la sociedad, pero a costa de negarle pretensión cognitiva y veritativa. En una época postmetafísica, la razón comunicativa tiene que convivir con una religión «a la que no puede apoyar ni combatir», sin escenificarse en una teoría estética ni caer «en una negación de las religiones que imparten consuelo», sin infundir esperanzas ni proclamar la desesperanza de un mundo dejado de Dios³⁰. La religión no puede, por tanto, ser integrada plenamente en el marco de la racionalidad comunicativa; es valorada desde su potencial humanista, semántico y cultural. Pero sigue manteniendo la oposición entre la racionalidad comunicativa y las aportaciones de la religión, sin que hable de una posible convergencia e integración que haría de la religión una de las fuentes de la racionalidad comunicativa³¹.

Quizás la función básica de la religión es la consoladora y generadora de sentido. Pero se puede neutralizar, al preguntarse por su

verdad y su fundamentación. La mera funcionalidad de una instancia que consuela no basta³². Siempre realza la dimensión cognitiva. La pervivencia de la religión se debe a la limitación misma de la argumentación racional:

Mientras que el medio que representa el habla argumentativa no encuentre mejores palabras para decir aquello que puede decir la religión, tendrá incluso que coexistir abstinentemente con ella, sin apoyarla ni combatirla³³.

En la época postmetafísica ha dejado de tener sentido la vieja crítica ilustrada a la religión, que contribuyó decisivamente al desencantamiento del mundo. Incluso, se podría hablar de una mayor sintonía de la religión con las perspectivas del pensamiento postmoderno, que cuestiona la pura racionalidad y revaloriza el carácter último infundamentado de las creencias y del mismo pensamiento filosófico. Ya no hay un simple rechazo a la unilateralidad de Nietzsche, que criticaba la razón como un error fundamental, como ocurría en la época de los intereses de conocimiento, sino una mayor comprensión del valor de las creencias.

Persisten, sin embargo, los elementos que limitan las pretensiones de cada religión. Cada una se basa en una experiencia particular desde la que deduce sus tradiciones sustantivas. Presuponen además unos contenidos normativos, dogmáticos, que, en principio, no se someten al criterio de la crítica incondicional. Otro problema estriba en el carácter fundante de la religión, así como en su dinámica regulativa de la conducta, que entran en crisis en la Modernidad tardía. Abrirse a la perspectiva de la racionalidad comunicativa implicaría un desplazamiento de acentos, sustituyendo el papel fundacional tradicional por una hermenéutica que abre sentido y que se ofrece como clave de interpretación de la realidad. En este sentido, la crítica habermasiana, unida a los interrogantes postmodernos, obligaría a un replanteamiento de las tradiciones religiosas en las sociedades avanzadas. No hay necesariamente oposición entre convicciones religiosas y exigencias de la racionalidad discursiva, sino exigencia de que aquellas puedan comunicarse y justificarse, más allá de su validez personal.

El papel de las tradiciones religiosas se replantea con ocasión de la entrega de un premio de la paz a Habermas, después del reciente atentado del 11 de septiembre del 2001 en Nueva York. En su discurso de aceptación del premio vuelve al viejo tema hegeliano de «Fe y saber» en el contexto de las actuales sociedades postreligio-

sas³⁴. El hecho de que personas movidas por motivaciones religiosas hayan atentado contra la vida humana o favorezcan una guerra de civilizaciones es un ataque a la Modernidad («para ellos encarnaba la Modernidad las marcas del gran Satán»). Pero el problema no afecta sólo a colectivos tradicionales. «El atentado sangriento ha tensado una cuerda religiosa en el interior mismo de la sociedad secular» de Estados Unidos. Habermas replantea la secularización en las sociedades modernas postreligiosas y postmetafísicas. La evolución se entiende desde dos perspectivas, la primera sería la sustitución «de mentalidades religiosas por otras racionales, en todo caso de superior equivalencia». La segunda, un rechazo de la ilegítima Modernidad en nombre de valores y formas de vida religiosas que se defienden contra el progreso. El primer esquema valora positivamente el progreso, y el segundo, negativamente, y ambos contraponen religión y ciencia, técnica e iglesias. De ahí el debate actual entre oscurantismo religioso y potencial científicismo naturalista, que arruinaría la moral. No hay lugar para un «sentido común» que medie entre ambas tendencias e impida sus extremos, de ahí la polarización actual, que se ha manifestado con ocasión del atentado.

Habermas asume la secularización como un fenómeno de maduración socio-cultural, pero rechaza el laicismo antirreligioso tanto como el integrismo religioso antiseccular. La religión tiene que renunciar a la tentación de imponer violentamente sus creencias, porque tiene que convivir con otras religiones e ideologías profanas en una sociedad democrática. Debe además autolimitarse en su relación con las ciencias, que tienen hoy «el monopolio social del saber mundial», y ubicarse en un Estado no confesional, «que se funda en una moral profana»³⁵. Es cuestionable, sin embargo, si esta descripción de la situación europea se puede presentar como alternativa universal, cuando de hecho la prevalencia (no el monopolio) de la ciencia en la sociedad sólo se da en algunas sociedades. Tampoco corresponde plenamente a la sociedad estadounidense, en las que subsiste una religión civil y una moral no profana, sino judeo-cristiana, en las que se apoya el mismo Estado a pesar de su carácter no confesional.

Todo Estado vive de creencias, valores y convicciones que él no crea, o se convertiría en una institución ideológica totalitaria, como ocurrió con el culto a la razón en la Revolución francesa o en el marxismo soviético. Una cosa es que el Estado no sea confesional y que asegure la paz y el orden social, con leyes que afectan a las religiones. Otra diferente, que las controle (como el Estado confesional) o busque limitarlas en la sociedad civil, como ocurrió con algu-

nas corrientes del laicismo francés, convencido de que la religión era una alienación personal y colectiva. El Estado secular vive de presupuestos y creencias de la sociedad civil, que él no genera ni controla. Esto es lo que permite en Estados Unidos la subsistencia plural de las religiones, en multitud de denominaciones, y la laicidad del Estado. Una situación muy diferente a la europea occidental, que es la que Habermas analiza.

En este contexto democrático y pluralista las tradiciones religiosas deben afrontar nuevos problemas como las posibilidades y riesgos que ofrece la tecnología genética, y las repercusiones éticas que plantea el control del genoma³⁶. En lugar de objetivar a la persona desde una perspectiva científicista, a costa de su dimensión personal, hay que partir de una concepción de «sentido común», que afirma el carácter personal, ético y responsable de los sujetos. La pretensión habermasiana es siempre la de una «ética de la especie», basada en la comprensión personal del ser humano. No asume, sin embargo, que esa percepción se circunscriba a una cultura concreta, como la inspirada en el judeo-cristianismo. Sólo desde esta perspectiva universalista aborda el problema de la manipulación de embriones. En la intervención del genoma humano resulta imposible la reciprocidad y simetría entre los planificadores y los intervenidos, como propone la ética de comunicación, por eso se decanta en contra de una «eugenesia liberal» que busque mejorar sin más la carga genética de los embriones. El respeto a la vida humana y al carácter personal del sujeto se oponen a una instrumentalización y objetivación del hombre. Por un lado, rechaza cualquier sacralización de la naturaleza humana, y, por otro, intervenir en el código genético que afecta a la estructura total del hombre y afecta a la autonomía del sujeto. Sin embargo, en su defensa de la especie humana, minusvalora las necesidades individuales y la validez de una genética preventiva y profiláctica de enfermedades potenciales, que complementaría una ascética en función del bienestar del individuo. La autonomía y dignidad del hombre es el único límite a la biotecnología, sin sacar necesariamente las consecuencias de Habermas³⁷.

Habermas exige que las personas religiosas renuncien a presentar sus convicciones como tales y que las traduzcan a argumentos racionales, susceptibles de comprensión y asentimiento por los que no participan de sus creencias, pero que pueden asumir los valores que defienden. Es lo que ocurre con la tradición religiosa de la creación, que es una voz crítica al plantear hoy la problemática genética, cuya valoración del hombre puede tener resonancias para una persona que no tiene una conciencia religiosa. El modelo habermasiano

de una ética racional argumentada reaparece de nuevo como alternativa, sustitutivo y continuadora de la religión. El horizonte de evaluación es el de una Modernidad absolutizada, que constituye la meta de la evolución y que se presenta como universal para todos, cambiando los contenidos de las tradiciones religiosas en construcciones teóricas argumentadas, más que en convicciones, testimoniales pero no demostrables, aunque podrían razonarse. El Estado y la sociedad profana respetarían la conciencia religiosa de los sujetos, sin querer imponerles una mentalidad postreligiosa y postmetafísica, pero el diálogo se centraría en argumentos accesibles a todos inspirándose en la línea kantiana de la religión dentro de los límites de la razón, que traduce los mandamientos divinos a normas racionales. Permanece sin embargo, el problema de la objeción de conciencia minoritaria por motivos religiosos, que Habermas no resuelve. Se contenta con apelar a la mayoría para que examine los argumentos de la minoría y la tenga en cuenta, pero no soluciona el conflicto que plantean las minorías basadas en convicciones religiosas respecto de las leyes civiles y las creencias sociales mayoritarias.

Por otra parte, reconoce que no es posible canalizar todo el potencial semántico de las tradiciones religiosas en los límites de la razón que propone Kant. El «mal» al que se refieren las tradiciones religiosas no se puede traducir exactamente por falta o error moral. El pecado y la culpa, referidos a la relación con Dios, no pueden ser asumidos en su plenitud de significado como transgresión de una norma moral racional. Hay aquí un reconocimiento implícito de preguntas existenciales que no pueden ser respondidas con el humanismo y la ética. Es decir, en los planteamientos religiosos hay implicaciones ontológicas, antropológicas y existenciales que no son sustituibles sin más con planteamientos humanistas y éticos. De ahí, la importancia de las tradiciones religiosas para que no se pierdan inspiraciones y contenidos que hoy están amenazados en las sociedades postmodernas. Habermas se limita a una «deconstrucción de las verdades de la fe» y a una transformación argumentativa de sus contenidos, sin receptividad para las motivaciones no argumentativas que les subyacen. Las aspiraciones últimas del sujeto y los elementos expresivos de la propia identidad, que las religiones canalizan a través del culto, la espiritualidad y la mística son simplemente ignoradas en su reflexión sobre el hecho religioso.

Las convicciones forman parte de la «diferencia semántica» entre lo que es malo (*böse*) para el hombre religioso y falso desde el punto de vista moral. Se contenta con afirmar que «todavía no disponemos de un concepto adecuado» para recoger esa diferencia

semántica. No se plantea, sin embargo, si no hay problemas humanos inevitables, que explican la persistencia de las religiones y mostrarían los límites del intento postmetafísico de reducir las religiones a su núcleo ético, a costa de las preguntas existenciales. Habermas persiste en un «bien» inmanente y en la universalidad como aceptabilidad sin coacciones de la norma moral propuesta. Esta perspectiva constructivista y epistémica de la moral discursiva se contrapone al judeo-cristianismo, que presuntamente identifica las normas morales con Dios y se basa en una solidaridad comunitaria, afectiva, y marcada por la ejemplaridad que suscita el seguimiento. Por eso no superaría el consenso localista renunciando a un universalismo moral³⁸.

Consecuentemente, rechaza la posibilidad de universalidad moral partiendo de tradiciones locales, contra Rawls. Piensa que, al partir del mundo de la vida, no sería posible criticar válidamente la comunidad existente, sin atender a una hermenéutica reflexiva y crítica, en la cual es posible avanzar en el círculo hermenéutico. Pone el acento en los elementos afectivos y motivacionales de la religión, pero no asume el contenido universal de las tradiciones sustantivas judeo-cristianas, como la dignidad universal del hombre o el amor al enemigo, como fuente de los derechos humanos, que permitirían una base ética universal, aunque las motivaciones y fundamentaciones legitimadoras fueran plurales. Por otra parte, al reducir la ética a lo racionalmente universalizable, superando todo contexto socio-cultural, paga el rechazo de las aportaciones de las tradiciones religiosas con una moral de mínimos, dejando los máximos para las tradiciones sustantivas³⁹. Se inscribe de esta forma en una ética débil, sin caer en el escepticismo y particularismo del pensamiento postmoderno. La coexistencia entre filosofía y teología, entre fe y saber, no lleva nunca a interacciones ni convergencias, en la línea de creer para comprender, aunque sí se exige a la religión que atienda a la fe que pregunta al intelecto para no caer en el fanatismo.

Habermas opta por la traducción racional de los contenidos religiosos, aun a costa de que ello implique una merma de elementos sustanciales de esas tradiciones que son interpretadas por él desde una clave atea y postreligiosa. Reconoce que la meta del entendimiento intersubjetivo se alimenta de la herencia de un «lógos entendido en términos cristianos que se materializa en la praxis comunicativa de la comunidad», pero la diferencia metodológica del discurso filosófico respecto del teológico estriba en que el primero obedece a un discurso fundamentado. «Una filosofía que traspasa los límites del ateísmo metodológico pierde a mis ojos su seriedad

filosófica⁴⁰.» De nuevo resurge una concepción con presupuestos metafísicos, desde la que se evalúa la religión, a pesar de su protestas contra las filosofías enraizadas en cosmovisiones concretas:

Desde el punto de vista moral, estamos obligados a hacer abstracción de las imágenes ejemplares de una vida conseguida o no fallida que nos transmiten los grandes relatos metafísicos o religiosos. Puede ser que nuestra autocomprensión existencial siga alimentándose de la sustancia de estas transmisiones, pero la filosofía ya no puede intervenir por derecho propio en el debate mismo de estas creencias. Precisamente en las cuestiones que tienen la mayor relevancia para nosotros, la filosofía se sitúa en un meta-plano y examina sólo la forma de los procesos de auto-comprensión sin adoptar ella misma una posición respecto a los contenidos. Puede que tal cosa sea insatisfactoria, pero ¿quién puede arremeter contra una abstención bien fundamentada?⁴¹.

La validez abstrae de los contenidos de los que viven los dialogantes, por eso tropieza en la aplicación de los principios universales a la vida cotidiana. La reducción husserliana sigue inspirándole. Por eso afirma que en un mundo complejo la justicia se convierte cada vez más en abstracta y se define como imparcialidad, transformando la concepción sustantivista de la justicia en formación imparcial del juicio, en contra de los contenidos que defienden las religiones⁴². La experiencia cotidiana deja de ser el potencial y la reserva desde los que se dan las motivaciones e inspiraciones que alimentan la reflexión, para convertirse en objeto del pensamiento. Pero la tradición local es determinante, aunque haya que abrirla a otras tradiciones diferentes, según el principio de universalidad, y someterla a la reflexión.

Habermas rechaza los intentos de algunos filósofos, como Tugendadt, de partir de las tradiciones sustantivas y del concepto de bien, para desde ahí avanzar reflexivamente en el círculo hermenéutico. No hay, sin embargo, una valoración neutral y el método procedimental formal que propone está impregnado de valores implícitos y presupuestos metafísicos sacados de la cultura y tradiciones occidentales. En cambio Habermas, recoge las pretensiones absolutas y universales de Hegel en forma de un procedimentalismo formal desde el que es posible un consenso abstracto, destilado de tradiciones locales que han sido depuradas por la razón. No capta el grado de abstracción y de construcción selectiva de un consenso adquirido a costa de superar conceptualmente el contexto socio-cultural, sin que pueda ofrecer criterios evaluativos para los contenidos materia-

les analizables, sino sólo su presunta universalidad y aceptación formal por todos los participantes. Al igual que Husserl pretende captar la esencia de los fenómenos y poner entre paréntesis las connotaciones materiales de la subjetividad (en la línea de un sujeto puro capaz de captar esencias), así también Habermas propugna una racionalidad intersubjetiva pura y una captación de lo esencial de los contenidos sustantivos al someterlo a la crítica reflexiva procedimental.

El esquema habermasiano es de raíces comtianas. Plantea el paso del mito al *lógos*, como mera superación (en el sentido hegeliano) y no como reflexión crítica que sigue inspirándose en lo que no puede ser asumido por el concepto:

La transición del mito al *lógos* se presenta como un desarrollo paralelo a las religiones mundiales emergentes fundadas más o menos al mismo tiempo por grandes figuras proféticas. [...] La filosofía operó en la dimensión cognitiva la misma ruptura que el budismo, el confucianismo, el hinduismo y las religiones monoteístas efectuaron respecto de las tradiciones míticas en la dimensión del razonamiento existencial y moral [...] Con sus perspectivas trascendentes, creyentes y filósofos conquistaron por igual una distancia sin precedentes respecto del mundo en su conjunto⁴³.

El problema está en que la religión sigue viviendo de los mitos que asimiló, sin que su fuerza inspiradora y simbólica se pierda en el *lógos*. El mito pervive en las religiones, porque su fuerza simbólica, motivacional, expresiva y dadora de identidad no puede ser superada por una racionalidad conceptual⁴⁴.

Las argumentaciones no pueden suplir a las creencias. Mucho menos en el contexto postmoderno, que cuestiona la fundamentación del mismo discurso filosófico y científico. Cualquier teoría científica reposa en elementos cosmovisionales implícitos y no reflexionados, que forman parte de una metafísica, de la que no podemos prescindir, aunque no se pueda fundamentar racionalmente. Lo mismo ocurre al tener que evaluar y optar por cosmovisiones diferentes, ya que la opción por una imagen del mundo desborda el marco de lo fundamentado, para entrar en uno más amplio de convicciones, inclinaciones y motivaciones que rompen con el marco estrecho de una racionalidad pura. Hay una revalorización del estatuto epistemológico de las creencias y una mayor toma de conciencia de los presupuestos insuperables de cualquier concepción del mundo.

El modelo de racionalidad y de sociedad que propugna se opone a cualquier «regresión» religiosa, ya que mantiene el esquema de una evolución que ha superado la etapa religiosa en favor de otra

racional y filosófica. Los contenidos religiosos han de ser traducidos a humanismo ético en un contexto postmetafísico y secularizado, buscando que no se pierdan las aportaciones de sentido de las religiones a unas sociedades prósperas con un creciente déficit de significación. Ahí está la contribución fundamental y también la limitación de las tradiciones religiosas. La tendencia mercantilizadora y consumista de la sociedad actual hace, sin embargo, cada vez más difícil esta cooperación entre tradiciones humanistas, de ahí la importancia de respetar la dimensión religiosa, vigilando sobre su peligrosidad potencial, para que no se pierda su herencia en nuestras sociedades seculares. En este marco hay que comprender su renovada atención al giro metafísico y religioso de Adorno y Horkheimer en los últimos años. Habermas, en pocos años, produce una serie de estudios sobre la religión, el sentido, la memoria anamnética, la esperanza y el ansia de salvación, en confrontación con Walter Benjamin, y el primer y segundo Horkheimer.

NOTAS

1. Una síntesis apretada de su concepción puede encontrarse en *Pensamiento postmetafísico*, pp. 155-180.
2. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, p. 39.
3. *Ibid.*, pp. 40-42.
4. *Ibid.*, p. 45.
5. *Ibid.*, p. 36. Un buen análisis de la concepción postmetafísica de Habermas es el que ofrece W. C. Zimmerli, «Komunikation und Metaphysik», en W. Oelmüller (ed.), *Metaphysik heute?*, Paderborn, F. Schöningh, 1987, pp. 97-111.
6. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, pp. 20-37.
7. *Ibid.*, p. 185.
8. *Ibid.*, pp. 13-19, 38-44.
9. *Ibid.*, p. 45.
10. J. Habermas, «Otra manera de salir de la filosofía del sujeto: razón comunicativa vs. razón centrada en el sujeto» (1983), en *El discurso filosófico de la Modernidad*, pp. 384-386.
11. J. Habermas, «El contenido normativo de la Modernidad», en *El discurso filosófico de la Modernidad*, pp. 397-432; «La Modernidad, un proyecto inacabado», en *Ensayos políticos*, pp. 265-283.
12. R. Rorty, «Habermas y Lyotard acerca de la postmodernidad», en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 229-246; I. Sotelo, «Modernidad-postmodernidad, un diálogo fallido»: *Saber Leer 2* (1987), pp. 4-5; W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim, VCH Acta Humaniora, 1987, pp. 159-165; M. Jay, «The Debate over Performative Contradiction: Habermas vs. the Poststructuralists», en A. Honneth (ed.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989, pp. 171-189.
13. «En el plano de la cultura los núcleos de tradición garantizadores de la identidad se separan de los contenidos concretos con que estaban estrechamente

entrelazados en las imágenes míticas del mundo. Se reducen a elementos abstractos, como son conceptos del mundo, presupuestos de la comunicación, procedimientos de argumentación, valores fundamentales abstractos, etc.» (*El discurso filosófico de la Modernidad*, p. 406).

14. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, pp. 175-187.
15. *Ibid.*, pp. 185-186.
16. «El falibilismo de las teorías científicas es incompatible con el tipo de saber que la filosofía primera se atribuye [...] Por esta razón el pensamiento metafísico hubo de quedar perplejo cuando el saber quedó asentado en una racionalidad procedimental en vez de material [...] Desde entonces, los retornos a la metafísica, proclamados una y otra vez, no logran liberarse de la mancha de lo puramente reaccionario» (*Pensamiento postmetafísico*, p. 47).
17. J. Habermas, *El discurso filosófico de la Modernidad*, pp. 351-386.
18. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, pp. 155-157.
19. *Ibid.*, pp. 155-187.
20. Las pretensiones hegelianizantes del discurso filosófico se mantienen. Por un lado, «La filosofía como acomodadora (*Platzhalter*) e intérprete» (1981), en *Conciencia moral y acción comunicativa*, pp. 9-30. Esta misma idea la mantiene en *Pensamiento postmetafísico*, p. 62. Por otro, como la que determina «¿Qué es lo que hace a una forma de vida ser racional?» (1982), en *Aclaraciones a la ética del discurso*, pp. 35-54.
21. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, pp. 59-63.
22. *Ibid.*, p. 186.
23. *Ibid.*, pp. 62-63.
24. *Ibid.*, p. 25.
25. «Un diálogo sobre lo divino y lo humano», en *Israel o Atenas*, ed. de E. Mendieta, pp. 183-209; *Vergangenheit als Zukunft*, p. 30.
26. «La única forma que resulta adecuada a la filosofía, como antaño a la religión, es la doctrina» (*Pensamiento postmetafísico*, p. 270). Comenta el planteamiento metafísico de Dieter Henrich, que ve la filosofía como sucesora de la religión, como la que asume sus motivos, y como la instancia que asigna el puesto que le corresponde a las distintas religiones. Henrich traduce la fe de las religiones en vida en y desde las ideas, en una línea hegeliana. Habermas critica estas pretensiones desmesuradas de la filosofía como «incompatibles con las condiciones de un mundo desencantado y desmitologizado» (p. 271), pero no cuestiona la concepción doctrinal de la religión que defiende Dieter Henrich y persiste en una verdad entendida en sentido intersubjetivo racional, sin momentos metafísicos (p. 275). Para Habermas, la metafísica pertenece a una época pasada y no puede legitimar sus afirmaciones en el contexto falibilista actual. Pero su crítica a la metafísica de D. Henrich (por su subjetivismo) es ella misma metafísica en la pretensión de enjuiciar la totalidad de la praxis vital en que se apoya y en las pretensiones justificadoras de su propia teoría. Cf. V. Gerhardt, «Metaphysik und ihre Kritik»: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 42 (1988), pp. 45-70.
27. «La necesaria banalización de lo cotidiano en la comunicación política representa también un peligro para los potenciales semánticos, de los que esta cultura tiene que seguirse nutriendo. Una cultura sin aguijón se vería absorbida por simples necesidades de compensación, es decir, apenas daría abasto para servir de contrapeso a la parte cosificada de la existencia [...] Ninguna religión civil, por bien cortada y diseñada que esté, podría impedir esta entropía del sentido. [...] Un tipo *distinto* de trascendencia es el que se conserva en lo aún no amortizado, en aquello que aún no se ha dado cobro, en lo aún no penetrado, que la apropiación crítica de nuestras tradiciones religiosas formadoras de nuestra identidad nos abre, y otro tipo *más* de

trascendencia es el que encierra la negatividad del arte moderno» («La soberanía popular como procedimiento» [1988], en *Facticidad y validez*, pp. 616-617).

28. Se trata de una entrevista tenida en 1977 con Freudenthal, *Kleine politische Schriften* I-IV, p. 489.

29. J. Habermas, *Textos y contextos*, pp. 147, 164-165.

30. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, p. 186.

31. Ésta es la crítica que hace E. Arens, «Kommunikative Rationalität und Religion», en E. Arens, O. John y P. Rottländer (eds.), *Erinnerung-Befreiung-Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie*, Düsseldorf, Patmos, 1991, pp. 191-193.

32. Así se expresa en su crítica a corrientes neoconservadoras actuales que defienden el hecho religioso (*Die neue Unübersichtlichkeit*, pp. 52-53).

33. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, p. 186.

34. J. Habermas, «Creer y saber», en *El futuro de la naturaleza humana*, pp. 129-146.

35. *Ibid.*, p. 133. Esa concepción de la secularización, en función del monopolio científico del saber, minusvalora el aporte de las religiones. Remito al excelente análisis que ofrece M. Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1998. También, J. A. Estrada, *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 133-139; y E. Herms, «Zivilreligion. Systematische Aspekte einer geschichtlichen Realität»: *ThQ* 183 (2003), pp. 97-127.

36. J. Habermas, «¿Hacia una eugenesia liberal?», en *El futuro de la naturaleza humana*, pp. 29-128; «Auf schiefer Ebene. Vor der Bundestagsdebatte: Ein Gespräch mit Jürgen Habermas über Gefahren der Gentechnik und Neue Menschenbilder»: *Die Zeit*, 24 de enero de 2002, pp. 33-34; *La constelación posnacional*, pp. 205-217.

37. K. Bayerzt, «Der moralische Status der menschlichen Natur»: *Information Philosophie* 4 (2002), pp. 7-21.

38. J. Habermas, *La inclusión del otro*, pp. 33-44, 65-70. Una crítica a su reduccionismo de la religión es la que ofrece J. V. Soosten, «Zur theologischen Rezeption von J. Habermas' 'Theorie des kommunikativen Handelns'»: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 34 (1990), pp. 129-143; P. Bühler, «Habermas et l'éthique théologique»: *Revue de Théologie et de Philosophie* 123 (1991), pp. 179-194.

39. «La ética cristiana del amor satisface un elemento de la dedicación al otro sufriente que se pierde también en una moral de la justicia concebida en términos intersubjetivos. Esta moral se limita a la fundamentación de los mandatos que cada cual debe seguir bajo la condición de que también puedan ser seguidos por todos los demás.» La autorrestricción y resignación de la moral de justicia se contraponen al sacrificio personal de la religión en pro del otro necesitado. Esta postura suscita su admiración, pero no puede ser asumida por una moral de la reciprocidad y la igualdad («Un diálogo sobre lo divino y lo humano», en *Israel o Atenas. Ensayos sobre teología y racionalidad*, pp. 203-204). Habermas fundamenta los derechos humanos procedimentalmente, con neutralidad respecto a cualquier fundamentación metafísica o religiosa (aunque el procedimentalismo democrático se basa en una concepción metafísica de la persona, que él presupone). Cf. *La constelación posnacional*, p. 163.

40. J. Habermas, «Un diálogo sobre lo divino y lo humano», en *Israel o Atenas. Ensayos sobre teología y racionalidad*, p. 198. Una evaluación crítica de los límites de la razón discursiva en su discurso sobre la religión es la que ofrecen J. A. Zamora, «Habermas y la religión persistente»: *Scripta Fulgentina* 9 (1999), pp. 285-312; H. J. Höhn, «Vernunft-Kommunikation-Diskurs»: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 36 (1989), pp. 93-128; W. J. Meyer, «Private Faith or Public Religion»: *The Journal of Religion* 75 (1995), pp. 371-391; M. Kühnlein, «Aufhebung des Religiösen durch Sprachlichung?»: *Theologie und Philosophie* 71 (1996), pp. 390-

409; H. L. Ollig, «Habermas und das Religionsproblem»: *Theologie und Philosophie* 73 (1998), pp. 558-577.

41. J. Habermas, «Abstención fundamentada. ¿Hay respuestas postmetafísicas a la cuestión de la 'vida recta'?», en *El futuro de la naturaleza humana*, p. 14.

42. De este modo los elementos experienciales asimétricos y no lógicos ni argumentables que determinan la acción moral quedan eliminados. No hay elementos de motivación ni sensibilización que desempeñen un papel, ni se puede hablar de la alteridad singular del otro, que queda reducido a un alter ego capaz de argumentación. Cf. J. Habermas, *Verdad y justificación*, pp. 287-291. Pasamos de un *éthos* comunitario a la argumentación convincente de extraños (p. 291) a costa de los elementos expresables pero no argumentables que llevan a reconocer al otro y a comportarse justamente con él. Habermas reduce la moral a lo discursivamente reconocible, sin que elementos de espontaneidad y experiencia vital, que llevan a la opción moral, tengan ningún valor en la acción moral. A pesar de que se retracta de la equiparación entre validez y verdad, de la epistemologización del concepto de verdad (pp. 50, 224), sigue vinculando significación a validez (aceptabilidad racional), no a verdad (p. 128) y mantiene un deontologismo normativo respecto a éticas motivacionales (pp. 56-57). La distinción que hace entre mundo de forma de vida e intersubjetividad argumentativa, se transforma en subordinación absoluta del primero al segundo (pp. 94-96).

43. J. Habermas, «El manejo de las contingencias y el retorno del historicismo», en J. Niznik y J. T. Sanders (eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2000, p. 15. Las religiones ejes superan pero no anulan el contenido mítico, en contra del paralelo que traza. Tampoco la filosofía, desde los mismos griegos, porque se alimenta de mitos inspiradores y reflexiona críticamente sobre ellos. Habermas propugna una razón que renuncia a toda forma de conocimiento totalizante y apremia a las comunidades del mundo de la vida «a la anticipación universalista de una moderada 'trascendencia desde dentro' que haga justicia al carácter irrefutablemente incondicionado de lo que es tenido por verdadero y de lo que debe ser» (*Verdad y justificación*, p. 128). La filosofía suple la trascendencia con otra intersubjetiva. La crítica habermasiana a la criptoteología de la mística del ser heideggeriano se torna en contra suya al sustituir la trascendencia religiosa.

44. J. A. Estrada, *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 17-45.