

VNIVERSITAT  VALÈNCIA

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación

Departamento de Filosofía, Metafísica y Teoría del Conocimiento,

Lógica y Filosofía de la Ciencia y Filosofía Moral



Tesis de Mención Internacional
Programa de doctorado
ÉTICA Y DEMOCRACIA

TESIS DOCTORAL

LO INCONDICIONADO EN EL PENSAMIENTO POSTMETAFÍSICO Y
POSTSECLAR DE JÜRGEN HABERMAS

Presentada por:

David Lana Tuñón

Dirigida por:

Prof. Dra. Adela Cortina Orts

Catedrática de Filosofía Moral y Política

Valencia, 2016

*A quien incondicionalmente
no ha hecho nada más que amar,
M^a Amor, mi madre*

"Don Quijote discurría con la voluntad, y al decir: ¡'Yo se quién soy'!, no dijo sino: ¡'Yo se quién quiero ser'! Y es el quicio de la vida humana toda: El saber lo que el hombre quiere ser.

Te debe importar poco lo que eres, lo cardinal para ti es quién quieres ser, el Héroe sabe quién es, quién quiere ser, y solo él y Dios lo saben, y los demás hombres apenas saben ni quiénes son ellos mismos, porque no quieren de veras ser nada, ni quieren saber quién es el Héroe..."

Miguel de Unamuno,
Vida de Don Quijote y Sancho

PREFACIO

Comienzo esta tesis con aquellas palabras que Pascal dirigió al Sr. de Saci; pues ellas, de alguna manera, ilustran el mismo atrevimiento que percibo en mí al abordar este trabajo:

Je vous demande pardon, Monsieur, dit M. Pascal à M. de Saci, de m'emporter ainsi devant vous dans la théologie, au lieu de demeurer dans la philosophie, qui était seule mon sujet; mais il m'y a conduit insensiblement; et il est difficile de n'y pas entrer, quelque vérité qu'on traite, parce qu'elle est le centre de toutes les vérités¹.

Si bien mi llegada a la teología no se puede decir que sea «insensiblemente» sino más bien fruto de una experiencia personal de encuentro, desde la fe que intenta buscar razones en un camino que se ha venido presentando vital, tanto la filosofía como la teología han ido buscando un modo de encuentro en el día a día; encuentro esperanzado que tiene su *leitmotiv* en las palabras de Pedro: «dispuestos siempre para dar a todo el que os pida una razón de vuestra esperanza» (1 Pe 3,15).

En mis estudios filosóficos he intentado hacerme cargo del proyecto que nació a comienzos de los años 20 en Alemania, y que conformó el *Institut für Sozialforschung*, más conocido por el nombre del proyecto dirigido por Max Horkheimer «Teoría Crítica», y universalizado como *Escuela de Frankfurt*. Luego, de la mano de K.-O. Apel y J. Habermas surge una nueva propuesta ética que se va configurando paulatinamente como uno de los radios de ese denso núcleo filosófico constituido por la pragmática formal (trascendental en el caso de Apel; universal en el de Habermas), la Teoría de la acción comunicativa, una nueva teoría de la racionalidad, una teoría consensual de la verdad y la corrección, y una teoría de la evolución social. El status epistemológico que le corresponde es, según Apel, el de una disciplina filosófica, que utiliza por tanto, el método propio de la

¹ «Señor –dijo Pascal al Sr. De Saci–, os pido disculpas si opino así ante vos sobre la teología en lugar de permanecer en la filosofía, que era mi único objeto; pero he llegado ahí insensiblemente. Es difícil no entrar en esas cuestiones, cual sea la verdad que se trate, porque es el centro de todas las verdades». B. PASCAL, *Entretien avec Monsieur de Saci. Conversación con el Sr. de Saci. Edición Bilingüe y comentario filosófico del texto de Pascal*, presentado por Alicia Villar Ezcurra, 50-51. La traducción utilizada por la editora sigue el texto incluido en la edición de J. Chevalier: B. PASCAL, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, París 1976, 560-575. Se han consultado para ello también, con especial atención a las notas críticas, la edición de L. BRUNSCHWIG, P. BOUTROUX, F. GAZIER, *Oeuvres de Blas Pascal IV*, Grandes écrivains de la France, Hachette, París, 1914, 21-59.

filosofía —la reflexión trascendental— aplicado al *factum* de la argumentación, mientras que Habermas le confiere un ambiguo estatuto, a caballo entre la filosofía y las ciencias reconstructivas. En cualquier caso, el método trascendental es el que conviene, porque su criterio directo de comprobación es la contradicción pragmática en la línea de una filosofía trascendental transformada .

Por todo ello, como argumenta Adela Cortina, la ética dialógica guarda estrecha relación con los objetos de las restantes vertientes de la filosofía práctica, que en ocasiones corre el riesgo de diluir la moral en ellos. Es el caso del *derecho* que, en tanto que procedimiento que revela en su pretensión de legitimidad la estructura de la razón práctica —noción de imparcialidad—, complementa la moral, pero podría acabar absorbiéndola si se olvida la dimensión subjetiva de la acción. En lo que se refiere a la *política*, será posible bosquejar los rasgos de un estado democrático de derecho desde la razón práctica descubierta por la ética dialógica, pero una tal ética, referida a la formación dialógica de la voluntad, puede reducir finalmente su tarea a la organización política. Por último, en lo que a la *religión* se refiere, si bien la ética dialógica se propone coexistir pacíficamente con ella, y no sustituirla pero tampoco apoyarla, ojos indiscretos han leído en sus rasgos los trazos de una religión civil.

Naturalmente un trabajo como el presente es siempre el resultado de una trayectoria que en este caso se enuncia como trayectoria vital y que tuvo su origen en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Oviedo de la mano de Asunción Herrera, Alfredo Hernández y Modesto Berciano, que con el paso de los tiempos no sólo siguen siendo maestros sino grandes amigos. Junto con ellos pude empezar a caminar tanto en el pensamiento metafísico como en la filosofía moral y política contemporánea de la mano de autores como Heidegger, Vattimo y Habermas. Se podría decir que ellos me trajeron a Valencia y a su Facultad de Filosofía. Es aquí donde vengo madurando mi estudio filosófico de la mano de Adela Cortina y Jesús Conill, que me acogieron siempre con el mejor de los afectos, trabajando en el marco de una ética dialógica y cordial. Mi más sentido agradecimiento a todos ellos, a Agustín Domingo Moratalla y a los miembros del Departamento de Filosofía Moral y Política de dicha Facultad, así como a los profesores de la Jaume I de Castellón miembros del Equipo Investigador Interuniversitario que conformamos.

Sería injusto no mencionar y agradecer a los diferentes centros teológicos por donde he ido formándome. Desde el Centro de Estudios Teológicos de Sevilla, a la Universidad Pontificia de Salamanca, pasando por la Pontificia Facultad de Teología de San Esteban (Salamanca), a la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia y, últimamente en Roma, tanto a la Universidad Gregoriana, de la mano de Carmen Aparicio, como a la Universidad Lateranense. Mi reconocimiento a la Universidad

Católica de Valencia donde realice mis estudios de especialización en Bioética. No quisiera dejar de mentar a los que ya considero mis maestros en teología: Gonzalo Flor, Miguel de Burgos (OP), Félix García, Santiago del Cura, Ricardo de Luis Carballada (OP), Martín Gelabert (OP), Manuel Freijó, José Vidal Talens, Salvador Pié-Ninot, Andrés Torres Queiruga y José María Mardones, de feliz memoria. Gracias a Luis Torró Ferrero por la inestimable ayuda en la maquetación del presente trabajo, así como a Enrique Álvarez Moro por encontrar tiempo para una lectura y corrección atenta del mismo entre sus muchos estudios en Roma. De la misma manera son muchas las personas que han participado activamente en este trabajo y otros a lo largo del dilatado tiempo en que ha ido desarrollándose, sin el cual sería imposible haber llegado aquí. Mi agradecimiento a Luis G. Matamoro, Natalia Pla, Moisés Pérez, Vicente Niño, Félix Hernández, Mario Corrales, Markus Fischer y Daniel Martín.

Por último, mi más sentido agradecimiento al Excmo. y Rvdmo. Sr. Arzobispo de Madrid, Don Carlos Osoro Sierra, quien por entonces fuese Arzobispo de Valencia, que instó a continuar mis estudios teológicos y filosóficos y, sobremanera, al Emmo. y Rvdmo. Sr. Arzobispo Cardenal de Valencia, Don Antonio Cañizares Llovera, que ha posibilitado que este trabajo llegue a término con el mayor de los entusiasmos y dedicación. A todos ellos, mi agradecimiento.

Quisiera proseguir con este agradecimiento a quien me alentó desde su entusiasmo y provocación por esta tesis, al teólogo Joseph Ratzinger, hoy Papa emérito Benedicto XVI, en el día nueve de noviembre de 2015, que me felicitó por haber elegido a Jürgen Habermas como pensador a estudiar así como una universidad civil, y por lo tanto pública, para la defensa de la tesis. A ello agradezco su trabajo teológico y pastoral, estímulo ineludible en el desarrollo de mi vida de fe y de reflexión filosófica.

INTRODUZIONE

La barbarie si ripresenta continuamente dinanzi ai nostri occhi. Come se l'uomo non fosse capace di imparare dalla sua storia, questa diventa crudele contro chi la fa. Nel mese di novembre dello scorso anno 2015, la follia sembrava girovagare per le tanto affaticate strade del mondo moderno. Dal 13 novembre, con gli attentati di Parigi, con gli attacchi al Teatro Bataclan, al Ristorante Petit Cambodge e allo Stadio di Francia, si sono succeduti una serie di avvenimenti che, lungi dal rendere onore all'uomo, lo hanno messo alla gogna. Di conseguenza, l'uomo si ribella contro se stesso, e cerca di giustificare un tale destino fatale. È possibile che l'uomo finisca per distruggere se stesso invece di transitare per i sentieri che lo porterebbero alla sua felicità? La coscienza sociale del mondo occidentale, della nostra Europa, germe dei diritti sociali e politici, si mostra di nuovo "apprendista" quando vede Aylan Kurdi, un bambino siriano di tre anni, morto sulla spiaggia turistica di Bodrum (Turchia), accanto al suo fratello Galip Kurdi, di cinque anni. Un luogo ludico è lo scenario di una tragedia. E non si tratta di una rappresentazione di teatro greco, né sono soltanto maschere quelle che ne sono protagoniste. Volti umani, di uomini e donne, di bambini e bambine, rappresentano la loro vita nel nuovo teatro dell'esistenza.

Il contesto del mare mediterraneo costituisce di nuovo l'epicentro di un rinnovato bisogno: quello di cercare delle ragioni che riescano a abbracciare l'essere umano per quello che è, in modo che così, insieme, lavoriamo per costruire una nuova cultura della dignità. E come se la storia si ripettesse, lo scenario per la nuova domanda sorge all'altro lato dell'Atlantico. Se con la scoperta dell'America, e quindi delle sue genti, il mondo «civilizzato» ha dovuto porsi la questione dei diritti alla stessa dignità degli individui lì presenti, dei diversi, l'11 settembre 2001, gli attentati contro le Torri Gemelle hanno aperto un nuovo scenario da cui

non possiamo, né dobbiamo scappare. È lo stesso Jürgen Habermas a riferire che la reazione della società americana nei momenti successivi a una tale brutalità, ha attirato potentemente l'attenzione verso un mondo che si pensava, in quanto civilizzato, fosse lontano da ogni superstizione. Di fronte al desiderio di vendetta, proprio di chi si sente sotto attacco, si riempiono le chiese ed i luoghi di culto delle diverse religioni, in cerca di coraggio e speranza. Da allora questa immagine si è ripetuta nel tempo in seguito ai diversi momenti di mancanza di ragioni: gli attentati a Madrid del 11 marzo 2004; gli attentati di Londra del 7 luglio 2005; ai musei ebrei a Bruxelles del 2014. Senza aggiungere l'infinità di barbarie presso i paesi del nord Africa: l'attentato al Museo Nazionale del Bardo, a Tunisi, il 18 marzo 2015, o il rapimento di più di duemila donne e bambine in Nigeria a febbraio dello scorso anno, l'assassinio dei cristiani in Siria, Uganda, Iraq, Egitto, ... La ragione sana, che si vede morire, cerca nell'irrazionalità la sua sopravvivenza.

I fenomeni della violenza e la barbarie sono segni che contraddistinguono la nostra epoca. Le diagnosi della modernità, da Horkheimer e Adorno a Baudrillard, o da Heidegger a Foucault e Derrida, ne hanno riconosciuto nei tratti totalitari della nostra era una caratteristica strutturale. Queste interpretazioni negative, prigioniere del orrore delle immagini ci portano a chiederci se, malgrado tutto, si può trarre qualche lezione positiva di queste catastrofi¹.

Con queste parole, Jürgen Habermas si faceva eco della situazione che stava attraversando l'Europa, e in modo del tutto particolare la Germania, negli anni immediatamente successivi al cambiamento di millennio. Il "secolo breve" (1914-1989) è stato «segnato dai tratti cupi di un totalitarismo che spezza il processo di civiltà messo in moto dall'Illuminismo, e distrugge la speranza di una addomesticamento del potere statale e una umanizzazione dei rapporti sociali»². Gli attacchi terroristici dell'11 settembre 2001 e la risonanza del discorso dello «scontro di civiltà» hanno certamente avuto un ruolo importante nel focalizzare l'attenzione europea sugli affari relativi alla religione. Ma sarebbe un grave errore attribuire questa nuova attenzione unicamente o prevalentemente al sorgere del cosiddetto «fondamentalismo islamico» e alle minacce e sfide che pone all'Occidente ed in particolare all'Europa. Anche le trasformazioni interne europee contribuiscono al nuovo interesse pubblico per la religione. I processi generali di globalizzazione, l'aumento globale delle migrazioni transnazionali e il processo d'integrazione europea, in modo particolare, il processo d'integrazione della Turchia nell'Unione Europea, rappresentano sfide cruciali, non solo per il modello

¹ J. HABERMAS, *La constelación postnacional*, 66.

² J. HABERMAS, *La constelación postnacional*, 65.

europeo dello Stato sociale nazionale ma anche per i vari insediamenti religioso-secolari e per i rapporti Chiesa-Stato che diversi Paesi europei hanno raggiunto nell' Europa della post-guerra.

Credevamo di vivere in un mondo che non pensava più a dio, che non viveva a partire dalla religione. Credevamo che essendo moderni eravamo riusciti a scrollare i miti della nostra concezione del mondo e della realtà, che eravamo —finalmente— riusciti a risvegliare una società secolare, dove la dea ragione, vittoriosa, aveva l'ultima parola. Ma, invece, potrebbe sembrare che stia nascendo una Europa post-secolare, o almeno, il suo sentire richiede un cambiamento significativo nel *Zeitgeist* europeo. Il fatto è che l'Illuminismo non aveva detto la sua ultima parola o, forse, non glielo avevamo permesso.

Il convulso xx secolo non ci aveva insegnato tutto ciò che l'uomo è capace di fare a se medesimo. Sono molte le voci che gridano una drammatica crisi di fiducia nelle società occidentali, dando la colpa al progetto illuminista iniziato con la Modernità di averci condotto ad una società in cui prevale la pluralità, il relativismo radicale, una visione del mondo frammentata e storicista ed il nichilismo morale. Si è svelato il vero volto delle ideologie che promettevano salvezza e realizzazione dell'essere umano, che hanno mostrato il loro essere totalitarie con l'unico scopo di riuscire ad addomesticare le folle. L'incertezza appare come la qualificazione che meglio riflette il carattere nebuloso ed insicuro con cui ci muoviamo in questo inizio secolo. Tante volte abbiamo la sensazione di vivere in delle società del limite, frutto dell'incertezza epistemologica, cioè, «della conoscenza dei limiti della conoscenza»³. Se osserviamo i diversi processi della conoscenza proposti sia dalla modernità che dalla filosofia della scienza, è possibile che ci tocchi affermare con Pierce che «non possiamo essere assolutamente certi di niente». Anche la religione, e quindi la teologia, non ha evitato di essere colpita da tutta questa perdita di fiducia.

Davvero tale sfiducia minaccia la Modernità nel suo progetto? O piuttosto abbiamo pensato male la Modernità, cercando di ideologizzarla, lasciando che si sviluppasse in un unico modo? È imperativo guardarla, non come un movimento semplice e uniforme, ma come movimenti molteplici e diversi, a modo di costellazione. Nel suo rapporto con i nuovi modelli di secolarizzazione, osserviamo differenze fra gli Illuminismi nati in Inghilterra, Francia e gli Stati Uniti, così come occorre distinguere, per indipendente e della lunga tradizione, la *Aufklärung* della Germania, poiché questa si è istituzionalizzata nella filosofia e nella teologia tedesca, e nelle *Geisteswissenschaften*.

³ E. MORIN, *La mente ordenada*, 71.

Quando si guarda l'opera di Jürgen Habermas con prospettiva, in un ormai lungo periodo produttivo, non possiamo fare a meno di pensare che è figlio di una tradizione di pensiero senz'altro tedesca e, per questo, diversa dal resto. Sarebbe del tutto ingiusto che per questa asseverazione, negassimo il suo vituperato sforzo di dare voce all'universale accusandolo di «localismo». L'uomo è capace di pensare soltanto dal suo mondo vitale, e questo rimane sempre limitato nello spazio e nel tempo. Uno sguardo complice di questo atteggiamento è l'obbiettivo del presente lavoro.

Fin dai suoi primi scritti, il pensatore tedesco ha sentito il bisogno di difendere il suo pensiero che, in quanto moderno, risulta dello stesso progetto da cui è nata l'Europa illuminista. L'uomo recupera l'autonomia, che gli è propria, e in essa man mano ricostruisce razionalisticamente il suo mondo vitale. Il «ripensare», come condizione necessaria del Logos dialogico, confluisce con il fatto storico. Il «ripensare», l'atto riflessivo sul dato, è sempre stato compito della filosofia, per cui «ripensare l'Illuminismo» non ha altro scopo che abilitare la filosofia come momento mostrativo di quello che la ragione prende per progetto. Salvare il progetto illuminista per Habermas diventa un lavoro filosofico. Non potremo abbandonare l'Illuminismo se con questo vogliamo impedire che venga annientata la filosofia nell'interesse di altre molteplici scienze, riducendo l'uomo all'insopportabile leggerezza del naturale. Quindi, con Habermas, possiamo dire che non c'è filosofia che non sia illuminista, né progetto illuminista che non sia giustificato dal giudizio riflessivo della filosofia. Entrambi, «Illuminismo» e «Filosofia» sono un unico e stesso progetto. Il che non vuol dire che questo progetto abbia perso forza, sia stato abbandonato o vituperato. Il fatto che oggi parliamo di «Illuminismo deragliato» non ci permette di parlare di «morte» del progetto che racchiude in sé, ma ancora una volta tale progetto è «fallito» e richiede ritornare sui propri sentieri, «incamminato», per continuare a ripensare il suo sapere. Per questo motivo parleremo, nel primo capitolo, di un «Habermas, pensatore dalla modernità».

E se con questo ci addentriamo in un nuovo processo filosofico, quest'ultimo resta tuttavia un po' ironico. Se sembrava che il pensiero illuminista avesse trovato un assioma chiaro, da cui non poteva più scappare, era proprio quello che intendeva che dalla secolarizzazione non era più possibile tornare indietro, e che le società moderne avevano rifiutato la religione come discorso di legittimazione normativa della società, e questo implicava un alto grado di funzionalità, relegando questa ad un luogo periferico.

Da M. Weber a J. Habermas è stato indicato che la perdita di centralità della religione porta con sé la scomparsa di una visione unitaria del mondo [*Weltanschauung*] ostentata unicamente dalla religione. Il risultato è la comparsa di un pluralismo crescente di visioni del mondo che competono

con la religione. Non c'è più un unico centro esplicativo ed interpretativo del «senso» del mondo e la vita, ma compare il pluralismo. Con la perdita di unità e di un'unica visione del mondo e con il pluralismo entriamo in un processo di relativizzazione delle diverse visioni del mondo, e come conseguenza nessuna è oggettiva, ma, tutt'al più aspirante alla presentazione di una verità totalizzante e ultima. Si pongono le condizioni sociali e mentali per una messa in discussione del cosiddetto pensiero metafisico o platonico.

La Modernità porta ad una sorta di sacralizzazione della democrazia, si fa un salto dalla religione allo Stato, che provoca che sia quest'ultimo chi legittima e determina, in ultima istanza, la presenza sociale della religione. Siamo dinanzi ad un nuovo processo di «disincanto del mondo» e di razionalizzazione. E malgrado la disaffezione di fronte alle difficoltà che ne derivano, la democrazia si presenta come l'unica risposta alla sua stessa crisi. Facendo riferimento alla democrazia come «dogma» del nostro tempo, la professoressa Adela Cortina segnala che la democrazia è diventata un concetto mitico non soggetto alla critica razionale, per cui rivederlo in modo lucido vorrebbe dire farlo diventare «il criterio più radicale di critica alle nostre democrazie reali»⁴. In questo senso, risulta necessario continuare a far luce sul processo di emancipazione umana, invece di permettere che le sue ombre nascondano le nuove forme di dominazione.

La storia del pensiero moderno si può leggere, da Cartesio in poi, come la ricerca di una fondamentazione che man mano si mostra impossibile. Con Kant il soggetto non è più passivo, specchio o macchina registratrice della realtà, ma passa a organizzare e strutturare i dati immediati della realtà attraverso le categorie del pensiero e la sensibilità. Karl Marx rettificò il pensiero di Kant riguardo al rapporto fra soggetto-oggetto, trasformandolo in rapporti sociali di produzione, espressione della classe sociale al potere. Questo comporta che la conoscenza oggettiva non esista fuori dai rapporti sociali, quindi, una teoria della conoscenza presuppone una teoria della società. Con Nietzsche, ci siamo accorti che il soggetto è sempre situato e condizionato da una prospettiva. Non c'è conoscenza universale ed astratta ma situata e concreta. Freud ci fornisce delle ragioni per pensare che le nostre presunte ragioni o razionalizzazioni riflettono sempre, pur inavvertitamente, un sapere irrazionale, un «altro della ragione» che conforma le nostre proprie esistenze. L'opera del cosiddetto secondo Wittgenstein risulta di capitale importanza: la sua opera ci fa

⁴ A. CORTINA, «La Democracia , el dogma de nuestro tiempo», *Claves de Razón Práctica*, 26. García-Marzá parla de "concetto di culto", in un senso molto vicino al riferito per A. Cortina, sottolineando il suo uso acritico. Cf. D. GARCÍA-MARZÁ, *Teoría de la democracia*, 35.

prendere coscienza del fatto che noi conosciamo sempre da e in un linguaggio. E con Gödel si esclude la possibilità di costruire in modo completo e finito la descrizione matematica della realtà.

Per la religiosità occidentale la secolarizzazione avviene come fenomeno determinante durante la modernità. Questo è possibile per la svolta antropologica avvenuta che pone il soggetto come epicentro di tutta razionalità. Concetti classici come «Dio», «sopranaturale», «trascendenza»... sono espropriati dalla loro matrice religiosa per essere riappropriati con significato equivalente in visioni secolari del mondo e dell'esistenza sotto nomi come «Assoluto», «incondizionato», «infinito»,...⁵ La secolarizzazione modifica radicalmente il contesto socioculturale. La filosofia moderna proclama il dubbio metodico come principio euristico di ricerca e la ragione come sorgente di conoscenza, prendendo le distanze dalla metodologia scolastica basata sulle certezze attinte dalla rivelazione, dalla tradizione o dalla metafisica. La scienza sviluppa e amplifica il metodo empirico-positivista, facendo diventare i fenomeni suscettibili di matematizzazione, sviluppando l'immagine fisico-matematica del cosmo modificando criticamente tutta la tradizione ricevuta. La politica fonda lo Stato di diritto sulle basi razionali, generando uno spazio pubblico in cui le regole e i costumi si legittimano in autonomia dalla religione e il pensiero medievale e la sua cultura ne risultano erosi. L'interpretazione metafisica del mondo su delle certezze inconcluse, le pretese normative delle tradizioni e la simbiosi tra potere religioso e potere civile erodono la concezione medievale della cultura. Termini come «autonomia» e «emancipazione» significano, nel nuovo contesto, la tendenza a sostituire la teonomia con la democrazia, il sapere teologico con la filosofia razionale e la cosmologia scolastica con la fisico-matematica. Si è configurata una nuova costellazione di convinzioni, valori e regole, che sotto l'insegna/intitolazione di cultura moderna, persiste centrata sui valori come quelli umanistici *dignità della persona, libertà di coscienza, democrazia politica, visione scientifica del cosmo...* che la religione non potrà più ignorare.

Già nel xx secolo, per quanto riguarda la considerazione rispetto a Dio, sono stati postulati prima la morte di Dio e poi l'impossibilità di un Dio della storia. Il Dio «presente» che agisce, interviene e dirige la storia, è incompatibile con il terremoto di Lisbona e con Auschwitz. Questo Dio è morto. Il credente ha sofferto una perdita di innocenza. Il Dio-ipotesi esplicativo del mondo, al modo di Laplace, diventa un intruso. Il Dio della presenza immediata nella realtà non trova più rifugio né nell'autorità del rapporto né nei miracoli. Semplicemente è inaccettabile. Ci troviamo

⁵ J.M^a GÓMEZ-HERAS, *Un paseo por el laberinto. Sobre política y religión en el diálogo entre civilizaciones*, 69.

dinanzi ad «una riflessione critica che dissolve ogni pretesa Presenza in puro sentimento ed apparenza»⁶. Rimane soltanto la via che Kierkegaard chiamò dell' «immediatezza dopo la riflessione», o della «seconda ingenuità», in parole di Ricoeur.

La storia della Modernità si presenta come la storia della autonominazione crescente della razionalità orientata alla conoscenza e al dominio di questo mondo. Il soggetto della nuova scienza pretende un pensiero puro, neutro, chiaro e distinto, che si sottrae a ogni determinazione, in particolare etica e religiosa. Lo stesso Illuminismo si riduce ai limiti di questo pensiero scientifico-tecnico. Horkheimer vedrà, tuttavia, che questa scienza abbandona le folle moderne e lascia l'individuo riflessivo in una situazione minacciosa ed inquietante. Ci troviamo, per la prima volta, con un mondo strutturato fuori da ogni religione, senza riferimento a Dio, abbandonato al giudizio di ognuno, fuori da ogni filosofia. Si pretende di andare verso una «naturalizzazione» della religione, ovvero verso una conoscenza di questo fenomeno spiegabile, eleggibile a gusto di ognuno, ma anche suscettibile di essere imprescindibile.

Il pensiero postmoderno dirà che l'uomo tardomoderno vive nella frammentazione del senso, spesso anelando visioni totalizzanti. Così, la storia politica e filosofica dell'Occidente durante gli ultimi 150 anni può essere compresa come una serie di tentativi —più o meno violenti— di riempire il vuoto centrale lasciato dall'erosione della teologia. G. Steiner lo descrive in modo più preciso quando dice che «la decomposizione di una dottrina cristiana globalizzante aveva lasciato in disordine, o semplicemente vuote, le percezioni essenziali della giustizia sociale, del senso della storia umana, dei rapporti tra la mente ed il corpo, del luogo della conoscenza nella nostra condotta morale»⁷. Come diceva Nietzsche proclamando che «Dio è morto», non esiste più un fondamento ultimo della realtà come struttura oggettiva fuori dal tempo, come una essenza o una verità matematica⁸. Tuttavia, se non conosciamo la vera struttura del reale, non possiamo nemmeno negare l'esistenza di Dio. Se la realtà non può essere pensata in termini di strutture oggettive, forti, di «metafisica», né Heidegger né nessuno può smentire la metafisica affermando che il reale ha una struttura differente. Da questa crepa scivola fuori tutta una possibilità e occasione, come dirà R. Rorty, per la poesia, la religione e il mito⁹. Lo stesso Fackenheim attira l'attenzione sulla possibilità di entrata in gioco di un terzo momento, di «critica della critica» nel quale sia possibile

⁶ E.L. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia*, 69.

⁷ G. STEINER, *Nostalgia del Absoluto*, 15.

⁸ Cf. G. VATTIMO, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, 22s.

⁹ Cf. R. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*.

rivendicare l'esperienza religiosa in nome di un imperativo —dove palpita in qualche modo la voce dell'Assoluto— che si oppone al male e al demoniaco nel mondo¹⁰. O ci situiamo piuttosto nello spazio in cui sia il credente che il non credente rimandano a una comprensione della realtà che ha dei presupposti indimostrabili¹¹. Con questa comprensione «mitologica» daremo delle «ragioni» sufficienti sia per un versante che per l'altro.

Il frutto di tutto questo è una società basata in un individualismo forte, possessivo o «espressivo»¹², che finisce derivando in relativismi per quanto riguarda i valori e i comportamenti etici. L'uomo europeo ha raggiunto la convinzione che, per essere moderno e libero, deve essere «radicalmente secolare»¹³. Ma avevamo già segnalato l'ironico fatto che combatte lo «spirito della sua era», facendo della smemoratezza una fonte di valore. La storia dimenticata che gli europei laicisti, fieri di aver superato un passato religioso da cui si sentono liberati, preferirebbero non ricordare. Sono questioni «religiose» guardate come provocatorie per gli europei laicisti, proprio perché servono ad alimentare «le braci brillanti» dell'identità cristiana, mentre confermano l'ipotesi ampiamente condivisa che questa è la soluzione migliore per eliminare la religione dalla sfera pubblica al fine di attenuare i conflitti e gli atteggiamenti irrazionali che la religione pretende di introdurre nella politica. Lo stesso progetto iniziale di una Unione Europea è stato un progetto democratico-cristiano, sanzionato dal Vaticano, in un momento di risorgimento della religione in generale dopo la Seconda Guerra Mondiale in Europa, nel contesto geopolitico della Guerra Fredda quando «il mondo libero» e la «civiltà cristiana» erano diventati sinonimi¹⁴.

Il religioso, in stretto senso laicista, si distacca dalla appartenenza politica e perfino si procede verso una sconnessione della religione rispetto all'istituzione religiosa o «Chiese». La rappresentazione del religioso si manifesta ora sia attraverso la genuinità che l'autenticità dei sentimenti, più che con l'ortodossia dottrinale o l'appartenenza ad una Chiesa o tradizione religiosa. Attualmente il credente è connesso a Dio solo mediante la passione¹⁵.

Ma abbiamo già avuto modo di segnalare che non tutto è «religiosità light», come ci dirà Mardones, anzi, troviamo anche una polarità da sottolineare: il «fondamentalismo». Si è parlato della «New Age», un

¹⁰ Cf. E. L. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia*, 112.

¹¹ Cf. L. KOLAKOWSKI, *Si Dios no existe...*

¹² Cf. CH. TAYLOR, *Varieties of religion today. W. James revisited*, 80s.

¹³ G. WEIGEL, *Política sin Dios. Europa, América, el cubo y la catedral*, 64.

¹⁴ J. CASANOVA, *Genealogía de la secularización*, 288.336.

¹⁵ Cf. P. TILlich, *Pensamiento cristiano y cultura en Occidente. De la Ilustración a nuestros días*, 471ss.

nuovo spazio per i diversi movimenti di ripristino e ritorno alle origini del integrismo, sia islamico che cristiano, induista e buddista, dove l'affermazione della dottrina e dei comportamenti ortodossi sono in aumento. S. Huntington ha visto in questo avvenimento il risorgere di tendenze religiose tradizionali e conservatrici che offrono sicurezza dottrinale e morale a tutti i loro membri. E così la religione è usata come reazione contro gli squilibri, o meglio, per la scissione tra sviluppo scientifico-tecnico e senso. Se sentiamo la nostra società in questo modo, così come l'abbiamo man mano descritta, significa che la nostra società è una società spezzata, una società che mostra dei movimenti contrastanti con difficile capacità d'intesa. La religione è diventata quindi il motivo di scontro tra la «modernità» e la «secolarizzazione», e in questo modo otterremo solo laicismo, violenza e intolleranza¹⁶.

«Filosofia» e «Teologia» sono destinate ad andare di pari passo, mantenendo ognuna la sua propria specificità ma con molteplici punti di incontro. Il ritorno della religione nella sfera pubblica riesce a dare uno slancio importante alla Filosofia della religione, che nello stesso tempo deve portare necessariamente ad un nuovo modello di teologia. Camminiamo verso una società post-secolare.

Con l'opera di Jürgen Habermas si apre la strada a quello che è stato chiamato «pensiero post-metafisico», pensiero che apre uno spazio a partire dalla «crisi del pensiero metafisico». Mardones aveva già insistito, anni fa, sul potenziale dell'opera di Habermas, un'opera che si costruiva man mano dialetticamente e che ogni volta con meno reticenze richiamava l'attenzione ai figli miscredenti della modernità affinché non perdessero il «potenziale semantico della religione, ancora non esaurito». In questo contesto si colloca il presente lavoro, che cercherà di avvicinarsi al suo pensiero a partire dalla categoria di «incondizionato».

La teologia, dalle sue origini e in connivenza con il pensiero ellenista, ha man mano costruito il suo discorso partendo sempre da un monismo epistemologico, cioè da un unico pensiero razionale che spieghi tutta la realtà. Con Kant, questo monismo entra in crisi e i discorsi filosofici e teologici iniziano a distanziarsi nella loro formulazione. La questione del «incondizionato» non rimane esente da tale complessità. Tuttavia, possiamo trovare qualche discorso che rappresenta un avvicinamento tra ambedue, derivando verso un nuovo dialogo tra le due discipline. Con la mia analisi intendo affermare che, sia Paul Tillich che successivamente Walter Kasper, rappresentano la suddetta tendenza. Entrambi segnalano la

¹⁶ Il cosiddetto "nuovo paganesimo", sia francese come tedesco, con autori come Alain di Benoit, Martin Walser, H. M. Enszemberger o Peter Sloterdijk, vedono Dio, il Dio dei cristiani, come il germe della malattia che corrode la cultura occidentale.

necessità di continuare a dialogare con la modernità e di cercare una via di accesso alla verità che permetta giustificare il discorso teologico.

Con l'opera di Paul Tillich ci avviciniamo ad un progetto che vive nella tensione che rappresenta la frontiera un progetto che parla della corrispondenza esistente tra la teologia e la filosofia. La teologia è, per Tillich, necessariamente filosofica, malgrado l'esistenza parallela di una teologia kerigmatica, per lui scomoda nella misura in cui essa cerca di riprodurre il contenuto del messaggio cristiano senza far riferimento alla filosofia. Tale progetto è per Tillich impossibile.

La Filosofia è contrassegnata dalla domanda sul significato dell'essere come ultima questione, e questo mostra nello stesso tempo il suo carattere teologico; mentre la teologia si interroga sull'orizzonte ultimo del significato dell'essere, in quanto ci riguarda in modo inevitabile, definitivo, assoluto, in quanto è il nostro ultimo senso e destino. In questo modo, per Tillich, la teologia non è altro che una disciplina pratica, poiché la verità si realizza nella *praxis* (la verità si fa). È il carattere non esistenziale del domandare teologico. Tuttavia, per sapere ciò che ci riguarda in ultimo termine, dobbiamo conoscere il senso dell'essere. Arrivati a questo punto, la teologia mostra il suo carattere filosofico. Nella Filosofia ci imbattiamo in un elemento teologico: l'essere ci riguarda. Nella Teologia ci imbattiamo in un elemento filosofico: il senso dell'essere. Filosofia e Teologia convergono, entrambe sono teoriche e al contempo esistenziali. Non capire questa relazionalità impoverisce e sfigura entrambe discipline. Il luogo in cui ambedue interagiscono è la cultura. E la cultura è in sostanza religione, perché attiene alla religione, attiene all'assoluto, all'incondizionato. Tillich, nella sua analisi della cultura nega il carattere dualista del mondo, quello che dissocia profano e religioso. Con la sua teoria della profondità del protestantesimo ha potuto affermare che di fronte alla Assolutezza dell'Assoluto (dinanzi a Dio) non ci sono più sfere privilegiate, non esiste più «il sacro» in sé, e nemmeno «il profano» in sé, poiché il profano può essere santo ed il santo profano; perché l'esistenza, tutta l'esistenza, ha sostanza religiosa. «La religione, nel senso più ampio e profondo della parola, è ciò che ci riguarda incondizionatamente. E ciò che ci riguarda incondizionatamente si trova in tutte le funzioni creatrici dello spirito umano»¹⁷. Con Tillich, l'agognata speranza riposa su un Incondizionato trascendente, ma intende che tale trascendenza dovrà essere intramondana, senza questa l'etica perde il suo fondamento e il suo senso.

Nel progetto di Walter Kasper l'«incondizionato» diventa un modo nuovo di fare teologia. La teologia non deve essere intesa come lo sforzo precedente all'atto di fede. La *Fides quærens intellectum* pretende giustificare dinanzi al pensiero un fatto concreto accettato per fede, cioè,

¹⁷ P. TILlich, *La dimensión perdida*, 31.

l'evento della rivelazione di Dio deve essere spiegato nel contesto di una metafisica dell'essere, nell'orizzonte della libertà. La teologia naturale tradizionale era entrata in crisi con il progetto illuminista, poiché ha cercato soltanto una base puramente naturale della religione, la quale è diventata astorica e pura astrazione rispetto alla rivelazione concreta. Il nuovo progetto di teologia naturale deve avere un soggetto libero e storico. La storia appare ora come una fonte e un fondamento della libertà e della sua possibilità. In questo modo, il processo umano della libertà nella storia include la tensione tra finito e infinito, tra assoluto e relativo. È l'atto stesso della libertà il luogo dove è possibile prendere le distanze dalla esperienza di finitezza e, per questo, anticipare l'infinito e incondizionato. La struttura anticipatrice della libertà e della ragione apre delle possibilità alla realtà: si apre la dimensione del futuro della realtà, si rendono presenti alterità di senso e, per questo, si lascia spazio all'iniziativa di una libertà più perfetta di quella umana che eccede le possibilità stesse della storia.

L'assumere la libertà come «libertà partecipativa» muove a un progetto ecclesiale in cui la Chiesa fa parte della credibilità della fede. La sua testimonianza deve agire come segno che si alimenta dell'evidenza di ciò che si crede, ma che si fa anche presente nel mondo. La ecclesiologia di mediazione non dipende da utopie astratte, che contrappongono l'idealità alla realtà stessa, ma cerca l'armonizzazione tra differenti polarità che contengono momenti di verità. Una ecclesiologia di comunione, propria della tradizione che proviene dalla Scuola di Tubinga, integra le differenze mentre costruisce una ortodossia dialogale.

Kasper reclama la funzione mediatrice necessaria a partire dal dialogo con il pensiero attuale. Secondo il teologo tedesco, i credenti devono impegnarsi a partecipare ad un «secondo illuminismo»: Illuminismo che è partito con gli Ioni rappresenta la rivoluzione più importante avvenuta in Occidente, poiché ha permesso di aprire il processo in cui l'uomo prende possesso della sua libertà. Nei secoli recenti questo dinamismo ha conquistato un nuovo stadio in cui la fede ed il cristianesimo sono accantonati per l'ansia di emancipazione che rappresenta il progetto illuminista. Tuttavia, dagli studi di razionalità proposti dalla scuola di Francoforte, l'Illuminismo ha mostrato anche l'altra faccia della moneta: l'Illuminismo ha fatto vedere che un pensare calcolatore fa diventare l'uomo un semplice numero e che la negazione di ciò che è più grande dell'uomo e il suo mondo uccide la libertà, poiché l'uomo in questo caso non supera la condizione di animale, dal momento in cui non sembra preoccuparsi dei suoi bisogni e delle sue circostanze. La fede può dar il proprio contributo e, nello stesso tempo, approfondire il proprio contenuto. In questo modo, la crisi di fede può diventare un *kairós*, un'occasione opportuna per un rinnovamento e un approfondimento della propria fede.

In un modo o in un altro, ambedue i pensieri sembrano avvicinarsi ad un modello di pensiero post-metafisico, con ampio bisogno di rimanere nel carattere dialogico che richiede la realtà stessa che affrontano. Entrambi, come Habermas, attingeranno al pensiero dell'ultimo Schelling, che gli fornisce la possibilità di costruire le loro diverse teorie filosofiche e teologiche. Tuttavia Habermas, praticamente fino i suoi ultimi lavori, resiste ad accettare il discorso teologico come un discorso con il potenziale razionale necessario che aiuti a formalizzare un discorso nell'interesse di un universalismo etico.

«Il pensiero post-metafisico si distingue dalla religione dal fatto che salva il senso dell'incondizionato senza dover ricorrere a Dio o a un assoluto»¹⁸. Con questa frase Habermas conclude il suo articolo commento alla celebre frase di Horkheimer: «È inutile salvare un senso incondizionato senza Dio». L'incondizionato sempre era andato di pari passo con il pensiero dell'identità, della ricerca della verità unica. La tradizione dialettica, riconosce Habermas, «ha lavorato sul *theologoumenon* dell'ominizzazione di Dio: sull'incondizionalità del dovere morale in vista della radicalità del male, l'infinitezza della libertà umana, la fallibilità dello spirito e il carattere morale della vita umana»¹⁹. Per questo motivo la dialettica prende sul serio la teodicea, il problema della sofferenza in quanto negatività del mondo.

Habermas crede di poter distinguere tra il senso teologico della «incondizionalità», ovvero, dell'incondizionalità propria della promessa religiosa di salvezza che porta consolazione alla vita fallita (pensiero metafisico), e l'«incondizionalità» in senso filosofico, ovvero, quella che si fonda sulla ricerca della verità, da cui deduciamo che la filosofia per Habermas diventa filosofia post-metafisica.

Discutere della composizione della coscienza moderna del tempo è, indubbiamente, discutere di religione, di metafisica e di storia, poiché è distinguere in che cosa consista quella «trascendenza dal di dentro, trascendenza verso il più in qua», venendo a trovare ciò che Habermas chiama una *teoria post-metafisica della ragione*.

L'opera dell'ultimo Husserl rappresenta il tentativo di aprire la prospettiva di un senso dell'incondizionato al fine di rinnovare la metafisica occidentale. Husserl era cosciente della crisi di civiltà che si stava vivendo nell'Europa degli anni trenta. Dell'intuizione nascente qui si serve ora Habermas. Quest'ultimo pensa, che per poter salvare il «senso dell'incondizionalità» che associamo ai nostri concetti di validità senza bisogno di «salvare la metafisica», si può riprendere il concetto di «mondo

¹⁸ J. HABERMAS *Textos y contextos*, 147.

¹⁹ J. HABERMAS, «Un diálogo sobre lo divino y lo humano. Entrevista de Eduardo Mendieta a Jürgen Habermas», en *Israel o Atenas*, 195.

della vita» e ridefinirlo senza la pretesa del fenomenologo di cadere ancora in una metafisica in termini di una filosofia trascendentale. La pretesa della metafisica di guardare il mondo dal punto di vista di Dio, non intorbidito dalla nostra parzialità e dalla nostra finitezza, si rivela un progettare le cose e il mondo partendo dalla possibilità più radicale del «noi», cioè, dalla intersoggettività.

Habermas, di fronte al soggettivismo individualista della modernità, cerca di portare l'azione umana verso un *a priori* sociale, inteso come mondo vissuto e mediato attraverso l'azione comunicativa. È da questo mondo della vita che Habermas riesce a ricostruire la *razionalità pratica* attraverso l'intersoggettività del dialogo discorsivo. Habermas riconverte sociologicamente la categoria di *mondo della vita*, con la pretesa di recuperare per questa via un *a priori* sociale concreto, che possa mitigare il vuoto che ha portato con sé un certo formalismo.

Il concetto di «ragione» porta, a sua volta, all'idea di «verità» e questa, in Habermas, sembra risiedere nel consenso. La verità, in quanto paradigma oggettivista-naturalista, vigente nel positivismo scientifico, risiede nella corrispondenza tra enunciati e stati di cose. Tuttavia, dal pragmatismo di Habermas, la verità è definita in riferimento alle pretese di validità degli enunciati linguistici. Così, il criterio di verità risulta dall'accordo degli interlocutori sugli enunciati. Ora, una pretesa che si sa che sfugge ad ogni metafisica e ad ogni ancoraggio ontologico, può mantenere una certa incondizionalità nelle sue pretese di validità? La disputa con il cosiddetto realismo morale che difende Cristina Lafont ci avvicina a posizioni che mantengono un certo bisogno di ontologizzazione dello stesso incondizionato, pretesa che indebolirebbe il progetto filosofico originario.

Ma torniamo al rapporto con Horkheimer. Il suo pensiero parte dall'esperienza basilare, originaria, ma *contraddittoria* e *paradossale*, che diventerà per lui uno slancio centrale, determinante e inesauribile: l'esperienza della propria felicità, schiacciata e danneggiata dall'esperienza della sofferenza degli altri. Horkheimer, che si è nutrito di scrittori critici verso la borghesia, come Ibsen, Strindberg, Kraus e Tolstoj, e anche della filosofia originaria di Spinoza e di Schopenhauer, si nutre di un'altra fonte più originaria a cui ha avuto accesso nella sua stessa famiglia: il *giudaismo* come religione (non come segno identitario etnico). Giudaismo —scriverà più tardi ripetutamente— non significava per lui «uno stato di potere ma la speranza nella giustizia alla fine del mondo»²⁰, la speranza in una giustizia universale compiuta.

²⁰ M. HORKHEIMER, «Estado de Israel» en: *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, 235.

La riflessione morale di Horkheimer, infatti, si esprime in modo eminente nel suo saggio fondamentale «Materialismo e morale» del 1933, in una critica ideologica dei tentativi di fondamentazione razionale della morale —dei valori— nella metafisica tra le due guerre (Harmann y Scheler, principalmente); critica ideologica, perché questa forma di fondamentazione realmente era funzionale, e dava *legittimazione* alla società borghese capitalista, che era proprio la fonte di quella ingiustizia, di quella «irrazionalità», che causava «la sofferenza della maggioranza degli uomini» e la sua esclusione dalla felicità.

In Horkheimer, non dobbiamo vedere abbandono della ragione, e nemmeno un rifiuto dogmatico della morale come mera «falsa coscienza», nello stile di quello portato a termine durante il marxismo ufficiale degli anni venti e trenta. Quello che troviamo è una critica implacabile a una ragione che diventa occultatrice della sofferenza e legittimatrice dell'ingiustizia che la origina. Per Horkheimer la morale non deriva dalla ragione —come invece accadeva per Kant e Habermas— ma dal suolo della storia, dalla storia di sofferenza che tronca il desiderio di felicità a cui, per il materialista, ha diritto ogni essere umano, finito e perituro. Lo slancio morale affonda le sue radici nello stesso suolo da cui sono sempre germinati i migliori «desideri di felicità dell'umanità» e l'«esigenza di giustizia piena, incondizionata e universale», che un tempo presero corpo nella religione e che ora si esprimono —spogliati ormai dalla sua configurazione religiosa— nello slancio morale.

L'origine della morale non risiede nella ragione, ma piuttosto nel *pathos*, in quanto *solidarietà* basilare con gli esseri affranti dal desiderio di felicità, a cui hanno diritto ma ne sono esclusi. Un *pathos* che ora scaturisce dal *riconoscere gli altri* esseri finiti nella loro dignità ferita, nella loro umanità negata. In questo modo, in Horkheimer la ragione non è, a differenza che in Kant, deontologica ma eudemonista. Alla base di essa non troviamo un mandato religioso o un fatto della ragione. Si tratta piuttosto di una *morale post-metafisica* e senz'altro *anti-fondamentalista*. Alla base di essa troviamo soltanto un sentimento che si impone alla ragione materialista, poiché «tutti gli esseri viventi hanno diritto alla felicità», e non ha nessun interesse ad interrogarsi su la sua fondamentazione o giustificazione. Da tale esigenza deriva il suo carattere strettamente individuale, ma non in modo utilitarista né pragmatista e, per questo, genuinamente universale. È individualista nel più puro senso kantiano, per lui nessuna «totalità» ma soltanto gli individui, finiti e perituri, meritano l' «onore di reggere come scopo assoluto», cioè come «fine». Il sentimento morale rimane inesorabilmente legato ad altri esclusi e, in questo, giustamente, si fonda la *verità*. La verità genuina verrà definita da Horkheimer come la «felicità senza potere», che non è lontana dall'unica idea di Assoluto che accetterebbe Horkheimer come orizzonte, e che sarebbe precisamente «il

totalmente Altro» del potere: la «giustizia incondizionata e universale perché parziale» a cui punta il debole ma inesauribile desiderio delle vittime, degli esclusi; in definitiva, dei «senza potere».

È interessante l'insistenza dell'ultimo Horkheimer sulla religione, intesa «in senso buono», cioè, quello slancio, quel desiderio di giustizia universale e incondizionata, compiuta, che conformano il suo pensiero e lo slancio originario della sua idea di morale. Una morale intesa come solidarietà incondizionata con la sofferenza degli altri, una morale della compassione con gli esclusi dalla felicità, con le vittime della storia. Perché anche per lui, come per W. Benjamin, «la speranza ci è stata data a favore di quelli che ne sono privi». Questo rivolgere lo sguardo alla religione nella costituzione di un pensiero etico non risulta dalla rassegnazione, ma piuttosto dalla *ribellione* contro la ragione e la morale dominanti, mosse dalla logica strumentale e dal conformismo con l'ingiustizia dell'ideologia dei vincitori. È un'etica che presuppone la riaffermazione di un momento di *verità* di ogni genuina prassi o morale, e il suo vero orizzonte: il *desiderio di giustizia piena per tutti*, la fine della sofferenza e il compimento della giustizia universale.

La *cultura del riconoscimento dell'altro* in quanto altro, cioè l'accettazione della differenza dell'altro, trova nel «povero» la sua pietra angolare. La verità del riconoscimento è provata quando si riconosce qualcuno come altro io che —intellettualmente, socialmente, sessualmente, linguisticamente o «cutaneamente»— non è come me. Qui si mette in discussione, in modo radicale, l'affermazione classica, ripetuta da Aristotele, che soltanto i simili si riconoscono²¹ e, quindi, si amano.

L'inversione della tradizione aristotelica accade nel pensiero cristiano. Il Dio di Gesù Cristo, svuotato [*kénosis*] nel non-divino e umiliato fino alla croce, inverte il principio della teoria della conoscenza analogica e di somiglianza: la sua divinità si riconosce nell'abbandono da parte di Dio sulla croce; la sua grazia si rivela nei peccatori, la sua giustizia negli ingiusti e la sua misericordia nei condannati²².

È stato Hegel il filosofo che ha sottolineato questo contributo cristiano —riconoscimento del diverso— alla cultura occidentale. Hegel ha avvertito che il riconoscimento dell'altro in quanto altro, in una società di disuguaglianze profonde e barriere sociali, non può essere una questione di reciprocità né di giustizia. Questa via, tentata oggi con finezza da J. Habermas, si schianta contro il limite di un dato *insuperabile* —*incondizionato*: il riconoscimento è soltanto per chi è competente nel parlare e nell'azione, o per chi è capace di un discorso pratico, che nella

²¹ ARISTÓTELES, *Metafisica*, II, 4, 1000.

²² J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 33.

stessa visione storico-evolutiva habermasiana non sarebbe stata raggiunta in Occidente prima dell'Illuminismo. È un riconoscimento tra simili.

Ma cosa succede quando ci sono delle disuguaglianze? Cosa succede — si chiederanno Benjamin e Horkheimer — con le generazioni precedenti, o con le culture senza discorso pratico, o con chi è incapace di parola e di azione?

A queste domande occorrerà rispondere a partire dal pensiero che sostiene il riconoscimento della differenza in quanto differente, circostanza che si verifica soltanto nella pura gratuità. La tradizione teologica dirà che è possibile riconciliare gli opposti, l'alterità storica, soltanto con l' «amore gratuito». Habermas riprende una citazione di Hegel in cui quest'ultimo, nelle sue lezioni a Jena, dice: «Ognuno è simile all'altro proprio in quello che si oppone a lui. Il suo distinguersi dall'altro è quindi un assimilarsi all'altro, ed è conoscenza proprio nel fatto che... per ognuno e per sé stessi l'opposizione permuta in somiglianza o che conosce sé stesso così come si vede nell'altro»²³.

E quando facciamo riferimento a quello che W. Benjamin chiamerebbe «quelli che aspettano i loro diritti irredenti», siamo spinti alla *solidarietà anamnestic*. Benjamin arriva a dire che la memoria dei vinti e dei morti ingiustamente ci impedisce di interpretare la storia a-teologicamente, anche se non ci è permesso di rappresentarla con le categorie teologiche solite. Quindi, il problema del riconoscimento del diverso, quando si affronta in profondità, in tutta l'ampiezza di una «storia umana patetica», porta al riconoscimento dell'altro per amore gratuito e a postulare la risurrezione per tutti. Sarà un filosofo post-moderno come Lyotard ad avere — sembra — riconosciuto qualcosa di questo «amore gratuito» come base del riconoscimento del diverso. Partendo da questo, Lyotard delegittima il progetto dell'Illuminismo, dallo zenit della sua aberrazione, il cui esempio maggiore è Auschwitz. Poi sarà la «anamnesi», il ricordo del lato oscuro della storia, quello che ci impedisce di accettare il progetto moderno come emancipatore. Il ricordo della storia dolente dell'umanità, secondo J.B. Metz, diventa un ricordo pericoloso e liberatore che sarà poi utilizzato con intenzione critica.

Questo è il legato che Habermas eredita nel suo progetto filosofico, e che cerca di rafforzare a partire dalla ricostruzione di una teoria della razionalità che accetta il paradosso della stessa ricerca dell'intesa possibilitante, partendo dall'interazione intersoggettiva dei soggetti. Tutto questo permette di rielaborare una teoria normativa che conforma una proposta di democrazia deliberativa includente, in cui anche il discorso

²³ F. HEGEL, *Realphilosophie*, II, 201, citato da J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como «ideología»*, 19.

della religione possiede una forza intuitiva capace di alimentare i migliori progetti di un universalismo etico cosmopolita.

Nei tempi odierni, in cui i contesti post-marxista e post-moderno dicono molto, e in cui si incominciano a vedere alcuni bagliori di un «ritorno al religioso» o dell'impronta del religioso nell'ambito pubblico, la Chiesa, e di conseguenza la teologia, non devono farsi trascinare da vane illusioni²⁴. Piuttosto deve persistere nel suo essere messaggera della buona notizia e, quindi, interrogarsi su che cosa può offrire di buono dinanzi alle contraddizioni della nostra società²⁵. Siamo in un tempo che ha bisogno dell'ermeneutica che ci ponga dinanzi al senso della vita. E questa è costretta a trasmettere, interpretare e tradurre. La credibilità richiede la migliore delle traduzioni²⁶. Siamo chiamati a ripensare il nostro mondo del simbolico ed a trovare in esso delle ragioni che conferiscano legittimità al nostro discorso.

Sebbene Habermas si senta interpellato dalla riflessione teologica che ha assunto i contenuti della critica illuminista, mantiene il criterio di demarcazione tra filosofia e teologia, rimanendo sempre nel suo ateismo metodico. Un avvicinamento sempre maggiore tra ambedue discipline avviene come conseguenza del vuoto morale e della crisi di valori della nostra società. La preoccupazione di Habermas per le conseguenze etico-politiche delle nuove biotecnologie denotano nel suo pensiero una nuova *kehre*, in cui il soggetto necessita della sua «immediatezza dopo la riflessione», cercando l'uomo concreto che si fa da sé, un soggetto che diventa sempre di più di carne e ossa. Vedremo come Habermas, che partiva da uno schema concettuale cartesiano-kantiano-hegeliano, man mano si ricopre dell'umanesimo etico nascente dell'Illuminismo, che però guarda e riconosce nel fatto religioso un valore simbolico, purché non traducibile nello spazio della filosofia.

Fin qui ho cercato di plasmare uno stesso progetto in fasi diverse di comprensione, a modo di costellazione, che è quella che vorrei fosse la dinamica di sviluppo del presente lavoro. In un primo momento (capitolo I), presento il pensatore tedesco Jürgen Habermas come «pensatore a partire dalla Modernità» a chi, essendo erede del proceso di secolarizzazione, il nuovo scenario di «de-secolarizzazione», insieme alla crisi della ragione e di legittimazione del suo *Sitz im Leben* partendo da una ermeneutica nuova del fatto illuminista.

In seguito, nel Capitolo II, riconosco il operare filosofico come progetto nettamente illuminista. Il pensiero di Habermas, in quanto «moderno», non

²⁴ Cf. J-L. BROUGUÈS, «El futuro del Cristianismo. Algunas cuestiones en este inicio de milenio», 5-17.

²⁵ Cf. H. PEUKERT, «Crítica filosófica de la modernidad», 943-955.955.

²⁶ G. STEINER, *Después de Babel: «comprender es traducir»*.

può fuggire dalla sua pretesa illuminista che, pur manifesta dall'inizio, fa ripensare il progetto illuminista in sé come pensiero post-metafisico, immerso in un nuovo mondo categoriale, quello dell'ermeneutica del «mondo della vita». Tuttavia, riconosce di trovare un «incondizionato» nella sua pragmatica. Questo rende necessario fare un breve percorso di tale concetto, nato in un contesto teologico e diventato, per il processo di secolarizzazione, un termine proprio dell'etica del discorso (capitolo III). Osserviamo che anche la teologia si sente interpellata dal processo di secolarizzazione e riesce a trovare e seguire le tracce dell'«incondizionato» per la sua riflessione in dialogo con la filosofia e, in particolare, con il discorso etico.

Nel Capitolo IV osserveremo come l'«incondizionato» si spiega in una pragmatica trascendentale, per mano di K.-O. Apel, collega in uno stesso progetto, e come questa trovi differenze con i momenti di incondizionalità e solidarietà nella pragmatica, ormai universale di J. Habermas (Capitolo V). Diversi progetti filosofici e teologici hanno denunciato le mancanze nel progetto habermasiano dell'etica dialogica, e con questo nel suo progetto democratico. Il bisogno di ripensare la religione nel nuovo scenario socio-culturale della società occidentale ci porta a pensare il «post-secolare» (Capitolo VI).

Ma si apre un nuovo fronte: Il risorgere del cosiddetto «naturalismo», e con esso, l'incipiente «post-umanesimo». Habermas, reagendo ad esso, dà una svolta al suo pensiero e, sebbene prenda posizione per un «naturalismo blando», questo lo porta ad avvicinarsi alle stesse domande che la religione si pone di fronte all'identico problema. In questo modo, nel Capitolo VII, dopo aver inquadrato l'autore nel contesto in cui va capito, per affrontare il fatto stesso del transumanesimo dovremo interessarci della discussione circa cosa è la «natura umana», poiché dalla definizione di questa dipenderà il modo di affrontare i diversi dilemmi bioetici derivati dalle nuove biotecnologie. Vedremo come nella posizione di Habermas non si tratta strettamente di una natura umana intesa in modo tradizionale, ma di ciò che Habermas considera una *autocomprensione etica minima della specie*, la morale autonoma raggiunta dalla Modernità, una versione morale della natura umana in senso specifico, quella in cui convergono le interpretazioni che le religioni fanno del mondo e dell'io. Le nozioni di «diritti umani» e di «dignità umana» ne risultano compromesse, nella sua genesi, per sua natura, per cui sarà necessario vedere il contesto di nascita di questi stessi concetti, che non è quello naturale ma quello raggiunto culturalmente dal diritto e la morale. I problemi bioetici nati dall'assunzione del pensiero scientifico puramente naturalista sono diversi: il primo nel tempo è stato la genEtica, oggi è la NeuroEtica, domani si vedrà. Come conseguenza diretta di tutto ciò si presentano problemi eugenetici, che dovremo qui segnalare. E di tutto faremo una valutazione:

una valutazione etica partendo da Habermas e guardando verso una Bioetica civica transnazionale.

Oggi si rende necessaria una etica per società plurali con una pretesa di universalità, dall'incarnazione del soggetto, che costruisce partendo dal formalismo dialogico ma guarda il mondo con occhi pieni di umanità. Il Capitolo VIII riprende la critica illuminista allo stesso Illuminismo, per definire man mano il progetto che quest'ultimo ha visto nascere. Da un «Illuminismo deragliato» si può sperare soltanto che ritorni sulle sue rotaie per adempiere il suo compito. La proposta etica della professoressa Adela Cortina raccoglie tutti questi contributi nella sua opera. Un'etica che nasce dai minimi di giustizia e che viene ripensata dalla cordialità propria di chi si riconosce, non nel gioco linguistico ma nel riconoscimento reciproco, che ci responsabilizza e ci fa partecipi dei nostri diritti civili, alla base di una dignità che non è in vendita²⁷.

²⁷ A. CORTINA. *Ética de la razón cordial*. Cf. también, *Justicia Cordial*.

CAPÍTULO I

HABERMAS, PENSADOR DESDE LA MODERNIDAD

1. Estado de la cuestión. Una toma de posición

Schillebeeckx ha llegado a postular que: «el tener continuamente el nombre de Dios en la boca no es necesariamente una prueba de religiosidad, el no utilizar nunca esta palabra tampoco es prueba de que uno es irreligioso o ateo»¹. Hablar acerca del concepto de «Dios», en los tiempos actuales se puede hacer de muchas maneras². Razón llevaba el profesor J. Conill cuando, en el año 1996, escribía que «no hay que hacer caso de lo que Habermas *dice* sino fijarse en lo que *hace*, es decir, en cómo procede en su quehacer filosófico»³. Con esa intuición nació este trabajo y, con la misma, pretende hacer hermenéutica de la obra del filósofo alemán.

Entre las diferentes visiones de la filosofía que han ido sucediéndose a lo largo de la historia, hemos de destacar aquella que obra como la autoconciencia crítica de una cultura en un momento histórico determinado. Se ha llegado incluso a afirmar, que la filosofía es su época elevada a conceptos. La obra filosófica de Habermas tiene cabida en dicho proceder filosófico; obra que, desde la segunda mitad del siglo XX, ha sido pensada con profundidad y de forma sistemática, sin que ello nos permita percibir que ésta sea el resultado de un filósofo sistemático al modo hegeliano, pues nada iría más en contra de su propio planteamiento. Ello no es obstáculo para pensar, como nos dirá Jacobo Muñoz, que su condición de

¹ E. SCHILLEBEECKX, *El mundo y la Iglesia*, 185.

² CH. TAYLOR, *La Era Secular*, vol. II, 329s.

³ J. CONILL, «Teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión», 56; ID., «Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en perspectiva habermasiana», 571.

pensador —el «último», según algunos— entregado a la búsqueda de estructuras «fuertes» en algún sentido sustantivas, universales, incluso «trascendentales» en un mundo en el que la trabajosa elaboración de esquemas completos o, cuanto menos, integradores debería ser abandonada como residuo de una anticuada respuesta a una no menos anticuada demanda de lo eterno, lo verdadero, lo esencial o lo absoluto⁴.

Jürgen Habermas forma parte de aquella generación de alemanes nacidos entre 1930 y 1937, que siendo demasiado jóvenes para ingresar en el ejército, compartieron la formación de los jóvenes y adolescentes que algunos años mayores, se vieron inmersos en el Tercer Reich. Sin pertenecer a la generación conocida como la generación de las «Juventudes Hitlerianas» o «Flakhelfer», los operadores de las baterías antiaéreas [*Fliegerabwehrkanone*] y, más recientemente como «Generación del 45», se han visto profundamente marcados por la experiencia vivida por Alemania en los años de la II Guerra Mundial. Aquellos que han nacido en torno a 1930, que no sirvieron en el ejército ni realizaron tareas auxiliares en combate, conocidos como la «generación blanca» [*weisse Jahrgänge*], fueron considerados, en gran parte, generación totalmente inocente. También se les ha llamado «generación escéptica», dado que fue la generación que ha experimentado la caída de los ideales nazis. Nacido en mayo de 1929, Habermas fue reclutado en la División «Jungvolk» de las Juventudes Hitlerianas en 1939, no contando con la suerte de aquellos que nacieron más tarde, pero tampoco involucrado directamente en el combate, ni siquiera como *Flakhelfer*⁵, ha desarrollado una disposición política escéptica hacia todas las utopías, ya sean de izquierdas o de derechas. Sin embargo, el fuerte «idealismo habermasiano» no encaja bien dentro del paradigma de dicha generación. Hay quien prefiere hablar de «generación

⁴ Presentación a la obra de M.G. SPECTER, *Habermas: una biografía intelectual*, 8.

⁵ «En el otoño de 1944 fue destinado con su cohorte “al frente occidental” pero nunca fue, un “Flakhelfer”. Según explican la mayoría de los chicos de sus edad, fueron destinados al frente occidental para cavar franjas antitanque; sin embargo, él trabajó como asistente médico prestando primeros auxilios en una pequeña enfermería dese el otoño de 1944 hasta febrero de 1945. Así pues, aunque Habermas no fue en realidad un *Flakhelfer*, su etiqueta como generación *Flakhelfer* ha ganado fuerza», en M.G. SPECTER, *Habermas: una biografía intelectual*, 31. Tales consideraciones están sujetas a la correspondencia mantenida por el autor de la biografía con el propio J. Habermas. La terminología aquí señalada, aunque para nosotros extraña, es común para el obituario de politólogos de ámbito alemán. Éstos proclaman que «fue un golpe de suerte para el desarrollo de la República Federal de Alemania que después de la guerra las mentes más brillantes de la generación que estuvo en la antiaérea (Generación *Flakhelfer*), como Habermas, Dahrendorf, Luhmann, Grass y Enzensberger no solo no fueran los autores ideológicos [*Innenausstatter*] de ese momento histórico, sino que fueron aquellos que dieron a la democracia su fortaleza espiritual durante décadas», cita recogida por M.G. SPECTER en *Habermas: una biografía intelectual*, 31-32.

del 45», aquellos nacidos entre 1922 y 1932, responsables del discurso democratizador de la República Federal⁶. Otros historiadores de la obra de J. Habermas señalan el año 1945, como marca de identidad generacional en la que encaja perfectamente: «Lo que realmente determinó mi vida política, fue 1945. [...] Al mismo tiempo, el ritmo de mi desarrollo personal coincidía con los grandes acontecimientos históricos de esa época»⁷. «1945», recuerda Habermas, era el deseo de la «explosión» que «barriese» todo lo que hubo antes. Recuerda como se sintió paralizado a la escucha de los juicios de Nuremberg emitidos por radio durante los años 1945-1946, momento en el que escuchó por vez primera hablar del Holocausto y las atrocidades que en él se manifestaron⁸. De esta manera, «1945» ha sido calificado como «el nacimiento de la motivación filosófica de Habermas»⁹. Adoptemos la decisión que adoptemos, adjudicarlo a la «generación del 45» o a miembro de la «generación de 1958», cuestión que dejamos abierta a los historiadores y politólogos alemanes¹⁰, diré que Habermas pertenece a aquella generación que sin participar directamente en el conflicto bélico europeo, descubrió los desastres deshumanizadores de éste, siendo capaz de enfrentarse a la generación precedente por su toma de decisiones y, sin

⁶ Es el caso del historiador A.D. MOSES en su obra *German Intellectuals and the Nazi Past*, 50.

⁷ P. DEWS, *Habermas. Autonomy & Solidarity*, 77: «What really determined my political views was the year 1945. At that point the rhythm of my personal development intersected with the great historical events of the time. I was fifteen years old. The radio was reporting the Nuremberg trials, movie theatres were showing the first documentary films, the concentration camp films that we're seeing again today. These experiences undoubtedly helped develop motifs which then further determined my thinking».

⁸ «The reactions to the early films and the reactions to Holocaust are two different things. I can only presume that the tremendous effect of Holocaust rests in part on the fact that here, in the circle of the family, where the television is, young people have been questioning their parents about those events. We didn't do that. I think we were too inhibited at the time to convert our own personal shock into a direct family confrontation. I was in the Hitler Youth; at fifteen I was sent to man the western defences. Our situation was completely different from that of today's youth. Our own history was suddenly cast in a light that made all its essential aspects appear radically different. All at once we saw that we had been living in a politically criminal system. I had never imagined that before», en P. DEWS, *Habermas. Autonomy & Solidarity*, 77-78.

⁹ «If Habermas' existentially motivated philosophical and political birthday is punctuated by the ruptura of 1945,...», en N.B., MATUSTIK, *Jürgen Habermas: A Philosophical-Political Profile*, 17.

¹⁰ La obra de M.G. Specter ofrece un detallado número de datos que va recreando para ir encajando a Habermas en los diferentes momentos generacionales de la postguerra. En dicha obra ofrece argumentos para cada una de las opiniones que en el ámbito alemán tienen una relevancia capital. Cf. M.G. SPECTER, *Habermas: una biografía intelectual*, 25-110.

estar conforme con los revolucionarios políticos y culturales que constituyeron la llamada «generación del 68». En el año 1968, Habermas y su generación, que ya eran profesores universitarios o miembros de diferentes instituciones políticas, jurídicas o sociales, tuvieron serias dificultades de entendimiento con la generación estudiantil, a quienes en alguna ocasión Habermas los acusó de «jugar a la revolución», con la debida contestación de los afectados, acusando a Habermas de «neoconservador»¹¹. Aunque digamos que la etiqueta de «neoconservador» a la persona de Habermas es netamente injusta, en nada paraliza su importancia histórica intergeneracional, que ha durado varias décadas, y que se ha constituido en padre de la Alemania democrática que hoy conocemos y la integración de ésta con occidente [*Westbindung*]. Dicha integración, fue entendida por Habermas como una cuestión de «cultura política», donde se requería la lealtad de los ciudadanos a la constitución, como carta de derechos y obligaciones cívicas, además de su capacidad para tener juicios morales autónomos. Trabajando por un concepto moderno, y por moderno, maduro, de democracia, Habermas ha llegado a plantear la necesidad de reformular el código normativo de las democracias de suerte tal que puede y debe evolucionar, en un proceso abierto de aprendizaje falible, dando así razón al «proyecto de la modernidad», proyecto que siempre ha sido defendido en sus escritos políticos.

Es en 1980 cuando Habermas recibe en la ciudad de Frankfurt el *Premio Theodor. W. Adorno*. En su recepción, leyó el discurso «Modernidad y postmodernidad»¹², que puede verse como el comienzo de la discusión con el estructuralismo francés, a quienes discutió más intensamente en *El discurso filosófico de la modernidad*, serie de doce lecciones redactadas entre 1983-1984, donde retrocede a las polémicas de la década anterior, como si estas anticipasen los conflictos de mediados de los ochenta: «una corriente emocional de nuestro tiempo que ha penetrado en todas las esferas de la vida intelectual, colocando en el orden del día teorías de

¹¹ Habermas se presentó en 1969 como «agraviado» por la reivindicación de la generación protesta de que ellos habían sido los primeros en cuestionar realmente la continuidad de la posguerra con el pasado fascista. El apoyo de Habermas a los ideales de la generación de 1968, propugnando una mayor democratización de la universidad y de las relaciones sociales en general, y por enfrentarse al silencio y la represión del pasado, vino acompañado de grandes reservas con respecto a los medios que los jóvenes estudiantes estaban empleando.

¹² El texto en la traducción española lleva por título «La modernidad, un proyecto inacabado», en J. HABERMAS, *Ensayos políticos*, 265-283. En 1981 fue ofrecido como conferencia en la Universidad de Nueva York, y en el invierno de ese mismo año publicado bajo el título «Modernidad contra postmodernidad» en *New German Critique*.

postilustración, posmodernidad e incluso posthistoria»¹³. «La idea de modernidad va unida íntimamente al desarrollo del arte europeo, pero lo que denomino “el proyecto de modernidad” tan sólo se perfila cuando prescindimos de la habitual concentración en el arte»¹⁴. Él mismo lo define: «creo que en vez de abandonar la modernidad y su proyecto como una causa perdida, deberíamos aprender de los errores de esos programas extravagantes que han tratado de negar la modernidad»¹⁵.

Una nueva teoría de la modernidad, que permita explicar las patologías sociales y dar razón de las paradojas que ella misma ha configurado, junto con un nuevo concepto de racionalidad comunicativa y un nuevo concepto de sociedad, son las tres pautas con las que Habermas, desde comienzos de la década de los 70, produce su giro comunicativo redactando una nueva teoría crítica de la sociedad. Ahora bien, razón llevaba el profesor Jesús Conill cuando apuntaba que el desarrollo de dicha teoría de la acción

¹³ J. HABERMAS, «La modernidad, un proyecto incompleto», en *La posmodernidad*, 19.

¹⁴ J. HABERMAS, «La modernidad, un proyecto incompleto», en *La posmodernidad*, 27.

¹⁵ J. HABERMAS, «La modernidad, un proyecto incompleto», en *La posmodernidad*, 32. De entre esos programas erróneos, Habermas distingue tres: el *antimodernismo* de los jóvenes conservadores, el *premodernismo* de los viejos conservadores y el *postmodernismo* de los neoconservadores. Con «jóvenes conservadores» se refiere al postestructuralismo que ganaba posiciones en Francia —«esta línea conduce de Bataille, vía Foucault, a Derrida»— y se vincula a los intelectuales conservadores alemanes de entreguerras, quienes, de manera más contundente, habían rechazado la República de Weimar y la modernidad, en sentido más general; en otra parte, Habermas también se había referido a Gottfried Benn y Ernst Jünger como «jóvenes conservadores». Por viejos conservadores del premodernismo, se refiere al neoaristotelismo inaugurado por Leo Strauss —una posición anterior a la modernidad y asociada a la ley natural—; en la Alemania Occidental sería un ejemplo el miembro de la «generación del 58», Robert Spaemann. Con «neoconservadores» se refiere a la red de intelectuales trasatlánticos, como los sociólogos Daniel Bell e Irwing Horowitz. Su «postmodernismo» consistía en una asimetría con respecto al sí y al no a la modernidad; esto es, se mostraban favorables a la ciencia moderna en la medida en que esta favorece el crecimiento económico y las nuevas tecnologías, pero rechazaban los «contenidos explosivos de la modernidad cultural». Culpan a la modernidad cultural de la patología de la racionalización social. Habermas concluye su conferencia a la recepción del Premio Adorno con una nota críptica en la que parece referirse a la constelación política de los partidos políticos cuando se refiere a la «alianza de postmodernistas con premodernistas», concediendo que estas eran tipos ideales aproximados: «Me temo que las ideas de antimodernidad, junto con un toque adicional de premodernidad, se están popularizando en los círculos de la cultura alternativa. Cuando uno observa las transformaciones de la conciencia dentro de los partidos políticos en Alemania, resulta visible un nuevo cambio ideológico [*Tendenzwende*]. Y ésta es la alianza de postmodernistas con premodernistas», ID., 36.

comunicativa no puede desarrollarse sin una «determinada consideración de lo religioso».

Si la teoría de la acción comunicativa quiere responder a sus cuestiones centrales sobre la racionalidad, la sociedad y la modernidad, no tiene más remedio que pasar por una determinada concepción de la religión. Sin ésta no sería posible la teoría de la acción comunicativa, ya que su núcleo fundamental se sustenta en una determinada concepción de lo religioso¹⁶.

Así pues, Habermas considera el tránsito del mito a la religión universal y el de la imagen religioso-metafísica del mundo a la comprensión moderna del mundo como una evolución cognitiva a través de procesos de aprendizaje. Y, «el resultado de la teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión consiste en afirmar que la racionalización religiosa en la modernidad ha conducida a una creciente racionalización del mundo de la vida a través de la lingüistización de lo sacro»¹⁷.

A sabiendas que el proyecto filosófico habermasiano queda enmarcado siempre dentro de un proceso dialéctico, al modo hegeliano, resta saber si podemos entender la «Aufhebung» hegeliana bien como «disolución» o «supresión», bien como «apropiación» o «superación». De ello depende en gran medida que hagamos una lectura u otra de Habermas. Una nueva hermenéutica entre razón y religión se hace necesaria¹⁸.

La Modernidad pensada: de luces y sombras

Si queremos sostener la tesis de que Habermas es un pensador «desde la Modernidad», debemos subrayar qué entendemos por «Modernidad». No resulta tarea fácil ésta. En verdad, deberíamos hablar de una «primera modernidad»: la que introdujo el cristianismo en el Bajo Imperio. Inmediatamente habría que hablar de la modernidad carolingia, aquella que se produce en el siglo XIII con la introducción del derecho romano y la

¹⁶ Cf. J. CONILL, «Teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión», 56; ID., «Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en perspectiva habermasiana», 571; ID., *El crepúsculo de la metafísica*. De la misma manera ha sido apuntado por la profesora Cortina desde sus primeros escritos. Cf. *Ética sin moral*, 120-162, y *Ética mínima*, 205-266.

¹⁷ J. CONILL, «Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en perspectiva habermasiana», 572.

¹⁸ El punto de vista aquí desarrollado quiere verse involucrado en esa hermenéutica crítica que «ha sido desarrollada en el contexto de una tradición española» y que pasa por la obra de Adela Cortina, Jesús Conill, «donde hay que agradecer de modo especial a José Luis Aranguren y Javier Muguerza por mantener una ética abierta a la religión, y a José Gómez Caffarena y Manuel Fraijó por una religión abierta a la razón», en J. CONILL, «Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en perspectiva habermasiana», 573. Cf. A. Cortina, «Ciudadanía democrática: ética, política y religión. XX Conferencias Aranguren».

filosofía aristotélica; otra, la renacentista y, por último, la ilustrada. No es posible una comprensión global de la modernidad si se margina su esencia cristiana¹⁹. Habermas reclama que es «reducido» situar el comienzo de la modernidad en el Renacimiento. Piensa que los hombres del siglo XII se consideraban «modernos» al confrontarse con la antigüedad de la que procedían. Según Habermas, el término «modernus» se utilizó por vez primera en el siglo V para distinguir aquel presente, que se había vuelto oficialmente cristiano, del pasado romano y pagano²⁰. Pero, ¿de qué hablamos cuando queremos decir «Modernidad»? Hoy, la mención que de ella hagamos, es la que nos sirve para saber aquello que propiamente la constituye. Muchos han sido los críticos de la modernidad, como los miembros de la Escuela de Frankfurt, que desde una «crítica serena» han postulado las paradojas que en ella se albergaron; Habermas, como miembro de la segunda generación, sin postular las mismas premisas de sus maestros, critica la modernidad, pero sin renegar de ella. Muchos otros superaron la serenidad requerida por éstos para obcecarse en la anulación de aquella. En Nietzsche vieron a su más grande detractor²¹.

Por lo que a la Modernidad se refiere, Nietzsche reclamará sobre ella la idea de que «por el hecho de ser moderna es falsa»²². La modernidad representa para él la época en la que se vivía con fuertes convicciones, que no eran otra cosa, que prisiones²³. Ésta será, precisamente, la acusación hacia los cristianos, que por ser ellos los que están abrumados de convicciones, nos llevan de la mano al fanatismo. Savonarola, Lutero, Robespierre, Rousseau y tantos otros, son ejemplo del error que ha cometido el hombre moderno, que por ser moderno se ha de mostrar débil. Es mejor flotar que conocer asideros firmes. El convencido no sabe lo que se pierde, resulta miope, un pobre «epiléptico del concepto». El convencido es un hombre de fe y, como tal, un pobre alienado. La fe —sea religiosa o de cualquier otro signo— descentra y enajena al hombre. Frente al convencido, Nietzsche propone, el «hombre escéptico», Zaratustra, aquel que como Pilato, deja siempre escapar un tenue «¿qué es la verdad!». Sólo desde el escepticismo el hombre descubre su grandeza, su fortaleza, su libertad. Frente al hombre cristiano, débil por sus convicciones, surge el «superhombre». Este es el que muestra su debilidad exigiendo incondicionalidad, pues requiere de morada fija, de seguridades; éste es el que sabe que no existen metas firmes ni saberes seguros. Ningún valor se impone con suficiente rotundidad como para reclamar una adhesión

¹⁹ I. SOTELO, «Una idea de Europa: cristianismo y modernidad», 31.

²⁰ J. HABERMAS et al., *La posmodernidad*, 20.

²¹ M. FRAIJÓ, *A vueltas con la religión*, 70-77.

²² F. NIETZSCHE, *El anticristo*, 29.

²³ F. NIETZSCHE, *El anticristo*, 93.

incondicional. Requerimos de finitud, no de totalidad. Quedaba proclamada la «muerte de Dios»²⁴.

Es la «vocación emancipatoria» la que hace nacer la modernidad. Nuevas formas de vida se hacían imperiosas ante la pesadez que mostraba la Edad Media. El «imaginario social» requiere de un redescubrimiento de la posibilidad de la inmanencia²⁵. El descubrimiento de América, la nueva concepción del hombre y del Estado, los avances en la ciencia, la invención de la imprenta, mundos antiguos redescubiertos, nuevos modelos de educación, etc., se suman al basto periodo que conforma la modernidad, que, comenzando en el Renacimiento, llega hasta nuestros días pasando por el Barroco, la Ilustración, el Romanticismo, la Revolución francesa, los socialismos, los liberalismos, los empirismos, los idealismos, los materialismos,... Con Lutero nace el primer hombre moderno, es la subjetividad la que se hace presente; el Sacro Imperio Romano dice adiós como gran relato que da orden a una humanidad dando lugar a los diversos nacionalismos del Estado moderno. La tolerancia y un necesario pluralismo religioso se hace necesario ante la opresión de una cristiandad católica con modos de opresión feudal. El hombre proclama su autonomía en su ansia de saber, proclamando la razón, la técnica, el progreso, la emancipación, la libertad,... Fuera quedaron la superstición, los fanatismos, los prejuicios, el oscurantismo y todos los despotismos que habían venido causando un gran dolor al hombre, que había perdido su mera posibilidad de pensarse a sí mismo.

«La conciencia revolucionaria fue el lugar de nacimiento de una nueva mentalidad que se caracteriza por una nueva conciencia del tiempo, un nuevo concepto de práctica política y una nueva idea de legitimación»²⁶. La conciencia revolucionaria es la que ha permitido al hombre descubrir su ser liberado, despojado de aquellos imaginarios sociales que no hacían ser al hombre lo que es. La Ilustración se muestra aquí como el acontecimiento

²⁴ «Se comprende qué fue lo que en realidad venció al Dios cristiano: fue la misma moral cristiana, la sinceridad aplicada con rigor creciente, la conciencia cristiana refinada en los confesionarios, que se transformó en conciencia científica, en probidad intelectual a toda costa. Considerar la Naturaleza como prueba de la bondad y de la providencia divinas; interpretar la historia en honor de la razón divina como constante prueba de la existencia de un orden moral del universo y de una finalidad moral; interpretar nuestro propio destino como lo han hecho durante tanto tiempo los hombres piadosos, viendo en todo la mano de Dios que nos dispensa cada cosa y las dispone todas con la mirada puesta en la salvación de nuestra alma, son maneras de pensar que hoy han pasado ya, que tienen en contra la voz de nuestra conciencia y que ante el tribunal de toda conciencia delicada resultaban inconvenientes y desleales y arguyen mentira, afeminación y cobardía», en F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, 212-213.

²⁵ CH. TAYLOR, *La Era Secular*, vol. II, 381-466.

²⁶ J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, 593.

culmen del proceso de modernización. Pero la Modernidad no surge en el mismo siglo XVIII sino que ésta, como ya apuntábamos anteriormente, surge del enorme cambio propiciado a finales del siglo XV, y digo propiciado porque no fue comenzada entonces, sino en el siglo XIII. Sólo cuando Europa logra superar los fundamentos religiosos que dan origen a un siglo y medio, completo y continuado, de guerras de religión, guerras de crueldad tan extremada que nadie había conocido, la metamorfosis ya se ha producido completamente y los cambios son detectables en lo que Amelia Valcárcel ha venido llamando «Ontología de la Modernidad»²⁷.

Tras tales convulsiones, tan fuertes y de tan larga duración, Europa se enfrenta también a la reconstrucción del pensamiento, y lo hará desde sus fundamentos últimos, como si hubiera quedado hecha añicos. No hemos de olvidar, que situación parecida, aunque con mayor sentido de culpabilidad si aceptamos el aprendizaje que constituye en sí el devenir de la historia, ha sido presentada por el siglo XX, quien se ha ganado a pulso el apelativo de *sæculum horribilis*, y, sin duda alguna, como ninguno otro antes. «La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores [...]. El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo»²⁸. Desde el siglo XVIII, la reacción, que identifica el peligro para los bienes del orden moral moderno con una versión profundamente trascendental del cristianismo, no se hizo esperar. Éste reclamará para sí lealtades a ciertas creencias teológicas y estructuras clásicas, propias de las doctrinas restauracionistas, con la sola pretensión de debilitar el beneficio mutuo que de aquellas nuevas ideas surgían. Es así como la religión se vuelve para la Ilustración, «fanatismo»²⁹. Y así, la razón socaba la religión en aras de una nueva inmanencia que bebe de la fuente del materialismo. El orden de lo «natural» se sobrepone al orden de lo «sobrenatural», donde la inmanencia se torna sentido de pertenencia; somos uno con la naturaleza, sin posibilidad de trascenderla. El materialismo permite así nombrar la naturaleza, siempre científicamente, como el lugar donde no cabe ningún «misterio» ante el cual el hombre se quede asombrado.

Charles Taylor, ha mostrado, en su hermenéutica de la autenticidad, que el «imaginario social» de la modernidad, el yo que nace de la modernidad,

²⁷ Cf. A. VALCÁRCEL, «El principio de individuación», 143-165.

²⁸ M. HORKHEIMER – TH.W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, 59

²⁹ «La idea de estar amenazado por el fanatismo es un gran estímulo para el cierre de la inmanencia. En muchos casos, tenemos un movimiento anticlerical inicial, que acaba convirtiéndose en un rechazo del cristianismo o, posteriormente, en ateísmo. Podemos reconstruir estos pasos, por ejemplo, en la historia del anticlericalismo de la Francia del siglo XIX», CH. TALYOR, *La Era Secular*, vol. II, 393.

el «yo impermeabilizado», que se siente invulnerable ante el mundo de los espíritus y las fuerzas mágicas, apoyado por la moderna ciencia natural y tecnológica, ha logrado una civilización o modernidad deudora de un marco de «inmanencia cerrado». Pero en modo alguno, éste es el escenario de una «imaginario social» pleno.

[U]na lectura es la obvia, la «natural». En la naturaleza de las cosas, esta afirmación la suscriben en su mayoría hoy en día los protagonistas de la interpretación «cerrada», quienes entienden que la inmanencia no admite ningún más allá. Es un efecto de la hegemonía de esta interpretación, en especial en los entornos intelectuales y académicos. La idea de que esta lectura es natural, lógicamente ineludible, subraya la fuerza de la teoría dominante de la secularización, la opinión de que la modernidad debe traer aparejada la secularidad³⁰.

Charles Taylor apela a Max Weber como deudor de dicha interpretación³¹. Con una lectura «cerrada» de la inmanencia, Taylor dirá que se produce un «sentimiento generalizado de pérdida; sino siempre de Dios, sí, al menos de significado»³². «La idea de que el mundo ha sido abandonado por Dios (o por el sentido) no necesariamente se transmuta lógica, ni psicológicamente en la actitud cerrada sobre la inmanencia, la creencia en que no hay nada más allá del orden “natural”. La idea de que debe ser así procede, en parte, de una confusión del desencantamiento con el final de la religión»³³.

La luz traída por la Ilustración, más que alumbrado, parece haber cegado, al menos parte de aquello que pretendía mostrar. Con el «desencantamiento del mundo», como matriz de la teoría de la secularización, hemos perdido la posibilidad de «significación»³⁴. El marco de inmanencia no nos ha resultado neutral. Se debe superar la visión de «mundos cerrados» u «horizontales» por una concepción «trenzada», lo

³⁰ CH. TAYLOR, *La Era Secular*, vol. II, 398.

³¹ M. WEBER, *La ciencia como profesión; La política como profesión*: «A quien no pueda soportar virilmente este destino de nuestro tiempo hay que decirle que es mejor que regrese, simple y llanamente, a los brazos abiertos y misericordiosos de las viejas iglesias en silencio», citado por CH. TAYLOR, *La Era Secular*, vol. II, 398.

³² CH. TAYLOR, *La Era Secular*, vol. II, 402.

³³ CH. TAYLOR, *La Era Secular*, vol. II, 403.

³⁴ «El desencantamiento es la disolución del mundo “encantado”, el mundo de los espíritus y las fuerzas causales significativas, de los espíritus del bosque y las reliquias. El encantamiento es esencial para algunas formas de religión; pero otras, en especial las del cristianismo reformado moderno, tanto católico como protestante, se han forjado sobre esta negación parcial o total, no podemos equiparar ambas cosas», CH. TAYLOR, *La Era Secular*, vol. II, 403.

que significa a una determinada orientación de la transformación de la propia vida religiosa en sociedades que se muestran seculares³⁵.

Repensar desde la Secularización

El teólogo norteamericano Harvez Cox irrumpió, con su célebre libro *Secular City*³⁶ (1965), en un mundo que había asumido el proceso de desencantamiento del mundo bajo el proceso de secularización como proyecto netamente ilustrado. En su libro defendía las «raíces bíblicas» de dicho proceso de secularización, lo cual no dejaba de representar una paradoja.

En 1965 —en gran parte influido por la teología de Bonhoeffer y sumamente interesado por lo que podría afectar al cristianismo el esperado ocaso de la religión tradicional— escribí un libro titulado *La ciudad secular*, en el que, inspirándome en la predicación anti-cúltica de los profetas hebreos y en la oposición de Jesús al «establishment» sacerdotal de su tiempo, sostenía yo que la religión no es siempre y en todas partes algo bueno, y que la secularización tal vez no fuera el azote inmisericorde e indiscriminado que, en opinión de muchos, parecía ser. Y sugería que, en lugar de lamentar la mengua del poder eclesial o la desaparición de lo sacro, los cristianos tal vez debieran concentrarse en el positivo papel que podrían desempeñar en el moderno mundo secular. Sigo creyendo en aquella tesis. Lo que ocurre es que el mundo de la revelación en decadencia, al que se dirigía mi primer libro, ha empezado a cambiar de un modo que muy pocas personas podían prever. [...] Más que de una era de secularización rampante y decadencia religiosa, parece tratarse de una era de resurgimiento religioso y de retorno de lo sacro. [...] El actual rebrote de la religión no hace obsoleto el mensaje de *La ciudad secular*³⁷.

³⁵ Tal como lo explica A. Ferrara, «el secularismo para Taylor consiste, entre otras cosas, en un desplazamiento desde una sociedad en la que la creencia en Dios no está cuestionada y no es problemática, a una en la que es una opción entre otras, y frecuentemente no la más fácil de adoptar. Ya no existe rivalidad entre creencia y no creencia, teísmo y ateísmo. No compiten en términos cognitivos, sino que se ven como diferentes modos de estar en el mundo, de vivir la propia vida. [...] El creyente está condenado a ver su propia fe como una más entre diversas elecciones. Puede seguir creyendo, pero ya no puede hacerlo de la manera no reflexiva e ingenua que caracterizaba a las sociedades que no están secularizadas. Puede seguir creyendo, pero su fe es experimentada desde el “marco inmanente preponderante”, a saber, un horizonte cultural completo que identifica la vida buena con la prosperidad humana, que no acepta finalidades últimas más allá de esa prosperidad humana (*human flourishing*), y ninguna fidelidad y obligación a algo más allá de esa prosperidad», cf. A. FERRARA, «La separación de religión y política en una sociedad postsecular», en D. GAMPER, *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*, 142-143.

³⁶ Cf. H. COX, *La ciudad secular*.

³⁷ H. COX, *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna*, 17-18.

Hoy, más que nunca, tiene cabida la «ciudad secular» en nuestro mundo occidental. Una ciudad, que como bien ya señalaba Cox, ha ido «evolucionando»: de la que en un primer momento se planteaba el proceso de secularización como un proceso de desacralización de la sociedad, en beneficio de una religión asimbólica, meramente axiológica, relegada al mas puro estado de la privacidad, a un segundo momento, donde lo religioso surge en la necesidad de «vitalidad», de «sentido», en una sociedad más preocupada por la justicia y que busca fuentes de legitimidad en sí misma. El mismo concepto de «democracia» parece incapaz de sobrevivir solo a costa de la equidad de los procedimientos y busca apoyarse en bases prepolíticas³⁸.

El mismo texto de Cox reconoce una doble vertiente, que ha tenido recorrido histórico, tanto en la formulación de la teoría de la secularización como en la renovación de la doctrina teológica en las diversas confesiones, principalmente en la católica. Es ahora cuando surgen las teorías que problematizan la teoría de la secularización, que había obtenido la categoría de «paradigma»³⁹. Para Durkheim, los viejos dioses envejecen o mueren y las religiones históricas se presentan disfuncionales; no son capaces de competir con los nuevos dioses funcionales y con las nuevas teorías seculares que las sociedades modernas se sienten presionadas a generar. Un nuevo mundo moderno, politeísta en sus valores, ha nacido desde el desencantamiento que ésta ha sufrido, a juicio de Weber. Las viejas Iglesias permanecen sólo como un refugio para aquellos «que no pueden soportar el destino del tiempo como hombres» y desean hacer el inevitable «sacrificio intelectual».

Surgen en la década de los sesenta nuevas teorías sociológicas que dan un nuevo giro, que marcan los defectos de dicha teoría y surgen las primeras críticas sistemáticas⁴⁰.

³⁸ Sobre este problema, en un foro titulado «Las bases morales prepolíticas del Estado liberal», Joseph Ratzinger, entonces prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe, y Jürgen Habermas presentaron sus puntos de vista sobre el agotamiento de las democracias. A este respecto nos detendremos en capítulos sucesivos.

³⁹ Como refleja J. Casanova, la teoría de la secularización dentro de las ciencias sociales ha sido la única que ha obtenido el estatus de «paradigma». Su formulación ha sido compartida por todos los fundadores de la misma, a excepción de Alexis de Tocqueville, Vilfredo Pareto y William James. Cf. J. CASANOVA, *Genealogías de la secularización*, 21.

⁴⁰ Cf. S.S. ACQUAVIVA, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*; P.L. BERGER, *The Sacred Canopy*; ID., *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*; TH. LUCKMANN, *Das problem der Religion in der modernen Gesellschaft*; B. WILSON, *Religion in the Secular Society*; D. MARTIN, *The Religious and the Secular*; ID., *A General Theory of Secularization*; ID., *On Secularization. Towards a Revised General Theory*; A.M. GREELEY, *Unsecular Man: The Persistence*

Por primera vez se hace posible separar la teoría de la secularización de sus orígenes ideológicos en la crítica ilustrada de la religión y distinguir la teoría de la secularización, como una teoría de la diferenciación autónoma moderna de las esferas seculares y religiosas, de la tesis que postula que el resultado final del proceso de diferenciación moderna llevaría a una progresiva erosión, declive y eventual desaparición de la religión⁴¹.

Frente a estas teorías que promovían la religión a «mero asunto privado», único lugar donde se puede encontrar «salvación» y «significado» personal, ya que las instituciones «públicas» (Estado y economía) no precisan ya o no están interesadas en mantener un cosmos sagrado o una imagen del mundo religiosa-pública, surgen aquellas que ven las tesis funcionalista de la «privatización» como problemática, dada su carga ideológica.

La teoría de la secularización debiera liberarse de tales sesgos ideológicos liberales y admitir que pudieran existir formas legítimas de religión «pública» en el mundo moderno, que no son necesariamente reacciones fundamentalistas antimodernas y que no precisan poner en peligro ni a las libertades individuales ni a las estructuras diferenciadas modernas⁴².

La laicidad⁴³ repensada

Largo y duro ha sido el recorrido que ha habido que hacer para que el Concilio Vaticano II diera un vuelco en su mirada hacia el mundo, lo mirase con apetencia de diálogo e incluso admitiera que de él también se puede aprender. Sin embargo, palabras como las de Schillebeeckx, al principio mencionadas, hoy nos siguen sonando actuales y, de la misma manera que entonces, transgresoras e incluso proféticas. Sin embargo, no son pocos los «profetas de calamidades»⁴⁴ que piensan que la religión y su

of Religion; ID., Religious Change in America; ID., Religion in Europe at the End of the Second Millennium. Para una mayor comprensión de dichas teorías cf. LL. OVIEDO, *La fe cristiana ante los nuevos desafíos sociales*.

⁴¹ J. CASANOVA, *Genealogías de la secularización*, 22-23.

⁴² J. CASANOVA, *Genealogías de la secularización*, 31.

⁴³ Al traducir los términos ingleses «secular», «secularism» o «secularity», como bien nos remite Eduardo Mendieta, traductor de las últimas obras de J. Habermas al español, su sentido ha de verse en el contexto. Generalmente, entre las diferentes traducciones, que pueden llegar a confundir, se designa con el término francés «laïcité», el italiano «laicità», y el español «laicidad», y que en inglés muchas veces se expresa como «neutralidad religiosa»; ésta es la acepción que podemos ver en las dos cláusulas de la Primera Enmienda de la Constitución de EE.UU. La narrativa que está a la base nos refiere a la separación moderna entre Iglesia y Estado.

⁴⁴ Expresión utilizada por Juan XXIII en su discurso de apertura del Concilio Vaticano II, en clara referencia a las posiciones más conservadoras dentro de la Curia romana representadas por el cardenal Ottaviani. El texto, en una de sus traducciones,

discurso teológico debe pronunciarse con voz clara y distinta, rivalizando con un mundo pagano que en nada conoce al hombre en su verdad y que tildan a aquellos que se sienten con ganas de interactuar en el foro de la deliberación pública de transgresores de la más pura verdad absoluta.

Es cierto que el hombre moderno habla mucho menos de Dios, que el fenómeno de la secularización⁴⁵ propugnado por la Ilustración ha procurado un mayor silencio al respecto de Dios como criterio de justificación. Pero bien es cierto que el significado primordial e inmediato de la secularización no tiene principalmente que ver con la religiosidad, sino que más bien se trata, ante todo y fundamentalmente, de una transformación radical de la relación del hombre con el mundo. Hemos

dice así: «En el ejercicio cotidiano de nuestro ministerio pastoral nos hieren a veces los oídos insinuaciones de personas, tal vez ardientes de celo, pero no provistas de sentido sobreabundante de la discreción y de la medida. En los tiempos modernos no ven otra cosa que prevaricación y ruina; van diciendo que nuestra época, en comparación con las pasadas, ha ido empeorando; y se comportan como si nada hubieran aprendido de la historia, que también es maestra de vida, y como si en los tiempos de los Concilios ecuménicos precedentes todo procediese en plenitud de triunfo para la doctrina y para la vida cristiana, y para la justa libertad religiosa. Nos parece que debemos disentir de esos profetas de calamidades, que anuncian eventos siempre infaustos, como si amenazara el fin del mundo». IOANNIS PP. XXIII, *Summi Pontificis allocutio*, 11 Oct. 1962 AAS 54 (1962) 786-796. 788-789; *L'Osservatore Romano*, 12 oct. 1962, 3-4. Respecto a las diferentes versiones de la misma cf. G. ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. II. *La formación de la conciencia conciliar. El primer período y la primera intercesión. (octubre 1962-septiembre 1963)*, 32, nota 31. El texto latino dice así: «Sæpe quidem accidit, quemadmodum in cotidiano obeundo apostolico ministerio comperimus, ut non sine aurium Nostrarum offensione quorundam voces ad Nos proferantur, qui, licet religionis studio incensi, non satis tamen æqua æstimatione prudentique iudicio res perpendunt. Hi enim, in præsentibus humanæ societatis conditionibus, non nisi ruinas calamitatesque cernere valent; dictitant nostra tempora, si cum elapsis sæculis comparentur, prorsus in peius abiisse; atque adeo ita se habent, quasi ex historia, quæ vitæ magistra est, nihil habeant quod discant, ac veluti si, superiorum Conciliorum tempore, quoad christianam doctrinam, quoad mores, quoad iustam Ecclesiæ libertatem, omnia prospere ac recte processerint. At Nobis plane dissentendum esse videtur ab his rerum adversarum vaticinatoribus, qui deteriora semper prænuntiant, quasi rerum exitium instet». IOANNIS PP. XXIII, *Summi Pontificis allocutio*, 166-175.169. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Volumen I, Periodus Prima, Pars I, Sessio Publica I, Congregationis Generales I-IX. Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXX.

⁴⁵ Cf. A. DOMINGO MORATALLA, «Del secularismo a la secularidad: tiempo de responsabilidad y astucia institucional», en *A vueltas con la secularización. Religión, sociedad, modernidad*, 93-106. Para una comprensión más completa y orientada en la línea de trabajo que aquí he de exponer cf. LL. OVIEDO, *La secularización como problema. Aportaciones al análisis de las relaciones entre fe cristiana y mundo moderno*. Cf. «La fe cristiana en la sociedad moderna: una interacción problemática», en LL. OVIEDO, *La fe cristiana ante los nuevos desafíos sociales: Tensiones y respuestas*, 19-97.

pasado de visiones cosmocéntricas al descubrimiento del hombre que se entiende como sujeto, demiurgo de la forma de su existencia terrena. Hemos pasado de una concepción de la naturaleza numinosa a la naturaleza entendida como simple materia para la libertad creadora del hombre⁴⁶. La desacralización del mundo no significa que Dios se convierta en algo irreal, sino que las «pruebas» cosmológicas de Dios se hacen irreales, ya no son criterio de justificación de la realidad total, ya no son razón universal absoluta de lo dado. La razón, salida de su minoría de edad, ha sabido hacerse con un lugar privilegiado en nuestro mundo, y la religión, junto con su discurso, ha quedado relegada a la esfera de lo privado.

La Ilustración había conseguido que la religión tuviese que renunciar a la pretensión de monopolio interpretativo y de total estructuración de la vida, todo ello en la «medida que la secularización del conocimiento, la neutralización del poder estatal y la generalizada libertad religiosa fueron imponiéndose»⁴⁷. Habermas reconoce que «el catolicismo tuvo dificultades por lo menos hasta los años sesenta del siglo pasado para asumir el pensamiento secular del humanismo, la Ilustración y el liberalismo político»⁴⁸. Mucho tuvo que ver en ello la génesis del Concilio Vaticano II, de los diferentes discursos de Juan XXIII (*Gaudet Mater Ecclesia* y *Pacem in terris*) así como el pontificado de Pablo VI quien animaba al diálogo con el mundo de una forma viva y eficaz, y que en su encíclica *Ecclesiam suam* apuntaba a nuevas maneras de entender la Iglesia como comunidad de identidad que vive en un mundo ávido de diálogo y encuentro⁴⁹. Quedaba abierto el camino a la *tolerancia activa*.

⁴⁶ E. SCHILLEBEECKX, *El mundo y la Iglesia*, 185-190.

⁴⁷ J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, 117.

⁴⁸ J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, 113-114; ID., *Mundo de la vida, política y religión*, 276-277.

⁴⁹ *Ad intra*, se hace necesario un «hermenéutica católica», que mantendrá una repercusión *ad extra*. José Casanova, en su teoría de la des-privatización de la religión en la esfera de lo público, llama la atención sobre esta nueva hermenéutica católica informada por la experiencia del «aggiornamento» católico oficial de los años sesenta. Para Casanova, «el *aggiornamento* católico a la modernidad secular culminó en el Concilio Vaticano II y se expresa en los dos documentos más importantes del concilio, la Declaración sobre la Libertad Religiosa (*Dignitatis Humanae*) y la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Moderno (*Gaudium et Spes*). El reconocimiento oficial del derecho inalienable de cada individuo a la libertad religiosa, basada sobre la sagrada dignidad de la persona humana, significó que la Iglesia abandonó su carácter compulsivo tradicional y aceptó el principio moderno de des-establecimiento y separación de la Iglesia y el Estado. *Gaudium et Spes* representó, por su parte, la aceptación de la legitimidad religiosa de la era moderna secular y del mundo moderno secular, poniendo fin a la filosofía negativa de la historia que ha caracterizado la posición oficial católica desde la Contra-Reforma. [...] El catolicismo siempre se construyó a sí mismo discursivamente, en relación dialéctica con el discurso

Para Pablo VI, la persona o institución que dialoga tiene que estimar y respetar a su interlocutor. Desde esta perspectiva, el diálogo se basa en «un propósito de corrección, de estima, de simpatía, de bondad. Excluye la condenación apriorística, la polémica ofensiva y habitual, la futilidad de la conversación inútil. No mira a obtener inmediatamente la conversión del interlocutor, ya que respeta su dignidad y su libertad»⁵⁰. «La dialéctica de este ejercicio de paciencia nos hará descubrir elementos de verdad también en las opiniones ajenas»⁵¹. Esta concepción del diálogo, afín a Maritain y Rawls, promueve la «amistad cívica» entre los adversarios o personas que tienen planteamientos políticos, ideológicos, morales o religiosos diversos. Hemos pasado *del anatema al diálogo*, como bien nos recuerda la obra de Garaudy. Hemos podido pasar de una tolerancia mínima o «tolerancia pasiva», de aquella que se limita a aceptar y transigir con culturas distintas a la de una persona o una comunidad de pertenencia; de una benevolencia condescendiente que más o menos soporta lo distinto, diverso o antagónico a una «tolerancia activa» como virtud que crea una predisposición para tener en cuenta la perspectiva del otro.

La filosofía social de los últimos tiempos viene a consolidar la emergencia del estudio de la dialéctica público-privado que vertebró la historia de las ideas políticas. En la actualidad, la confrontación —y, en la mayoría de las ocasiones, la dura confrontación— entre las ideologías y las teorías políticas responde a la posición que en ellas ocupan respectivamente lo público y lo privado⁵². La obra de J. Habermas puede entenderse, y así lo

anticatólico del momento. Pero, las variedades de prácticas y mentalidades dentro del mundo de la vida del catolicismo siempre sobrepasaron el constructo discursivo homogéneo», J. CASANOVA, *Genealogía de la secularización*, 204-205. Para una valoración sobre el tema cf. Ll. OVIEDO, *La secularización como problema*, 183-190.

⁵⁰ «Insuper qui huius necessitudinis genus adiungit, ex altera parte esse sibi statutum ostendit, ut et urbane agat, et magni aestimet alios, et benevolentiam bonitatemque erga alios declaret; ex altera abhorret a praeiudicatis aliorum vituperationibus, a contentionibus iniuriis et passim excitatis, denique a quovis inani colloquio, ostentationis causa, petendo. Quodsi ipso colloquio ad id non spectamus, ut ad veram religionem is statim adducatur, quocum colloquimur, quippe cuius dignitati libertatique parcere velimus, tamen, cum eius quaeramus utilitatem, animum eius exoptamus ad pleniorum sensuum et opinionum communionem componere», PAULUS PP. VI, *Ecclesiam suam*, 6 Aug. 1964, en AAS 56 (1964) 609-653.644.

⁵¹ «Ac vero lenta huiusmodi quasi exercitatio cogitandi illud praestabit, ut in ipsis aliorum sententiis elementa quaedam veritatis inveniamus», PAULUS PP. VI, *Ecclesiam suam*, 6 Aug. 1964, en AAS 56 (1964) 609-653.646

⁵² Cf. J. CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno*. El lugar que la modernidad ha asignado a la religión es el «hogar», entendido éste no como el lugar físico de lo doméstico sino como el lugar constante de los afectos (el amor, la expresión, la intimidad, la subjetividad, las emociones, el sentimentalismo, la irracionalidad, la moralidad, la espiritualidad, y, en este caso, la religión). La religión, en su proceso histórico de privatización, mucho ha tenido que ver con el proceso de «feminización»

hace él mismo, como una permanente reflexión en torno a estos temas⁵³, siendo sin lugar a dudas uno de los pensadores que con más énfasis y empeño ha estudiado estos principios de organización social, sobre todo en la dinámica histórica en la que se presenta. Su primer trabajo importante, con el que superó las pruebas de habilitación en la universidad alemana, fue el estudio y el análisis de los cambios estructurales que provocaron el nacimiento y la posterior transformación de la opinión pública burguesa⁵⁴.

Nos referimos en términos dialécticos a la relación entre los ámbitos públicos y los privados, y ciertamente esto se observa en una primera y superficial aproximación histórica. Las teorías liberales burguesas acentuaron el movimiento de privatización provocando la inversión de la valoración colectiva al entrar en la Modernidad. A partir de este momento, la dialéctica público-privado se ve perturbada por la aparición de un espacio en el que ambos ámbitos se entrecruzan en una especie de síntesis confusa: lo social⁵⁵.

Lo cierto es, sin embargo, que desde comienzos del siglo XX, se ha generalizado un interés desmedido por lo público y por la delimitación del espacio privado. Tal vez una explicación adecuada sea concebir este nuevo interés como una consecuencia de la reivindicación de la política en respuesta a la interpretación científicista del mundo. En efecto, la reivindicación de espacios públicos participativos, como una constante de la Filosofía práctica del último tercio del siglo XX, se ha empeñado en profundizar sobre los fundamentos teóricos de la democracia, toda vez que los ciudadanos han cambiado la apatía liberal por la intervención en los núcleos decisorios de poder.

En la actualidad, lo público y lo privado tiene un nuevo campo de batalla: las creencias religiosas⁵⁶. Ello tiene que ver, y mucho, con el tema

acontecido en América en la primera mitad del siglo XIX. Y, por ello, es la crítica feminista de la separación público-masculino/privado-femenino lo que mejor ilumina el significado profundo de la privatización moderna de la religión. Decir que «la religión es un asunto privado» no sólo describe un proceso histórico de diferenciación institucional sino que, en realidad, prescribe el lugar apropiado de la religión en la vida social.

⁵³ J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, 20.

⁵⁴ Cf. J. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*.

⁵⁵ La esfera social, para H. Arendt, no es ni un espacio estrictamente público ni privado. Cf. ARENDT, H., *La condición humana*, 41. Así mismo para Habermas, Cf. J. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*.

⁵⁶ Es a finales del siglo XX y los primeros del presente, donde en torno a la obra de Rawls surgen los primeros críticos a favor de la participación de las diferentes religiones en la esfera de deliberación de lo público, autores como Amy Gutmann, Joshua Cohen, Dennis Thompson y Henry Richardson. De forma inmediata se sumarán a dicho debate Habermas y los autores representativos del republicanismo. Cf. J. PÉREZ

de la «secularización». Casanova hace referencia a tres connotaciones respecto del mismo término⁵⁷: (1) la secularización como «decadencia de las prácticas y creencias religiosas» en las sociedades modernas. Uso más reciente del término y el más extendido actualmente en los debates académicos sobre la secularización, de menor uso en la tradición europea; (2) la secularización como la «privatización de la religión»: tendencia histórica moderna generalizada pero también como una condición normativa, una precondition para la política democrática liberal moderna; (3) la secularización como la «distinción de las esferas seculares» (Estado, economía, ciencia), normalmente entendida como su «emancipación» de las normas e instituciones religiosas, conectada con las teorías clásicas de la secularización, que mantienen vínculo con el significado histórico-etimológico original del término en la cristiandad medieval⁵⁸.

La secularización se refiere, en cuanto proceso histórico, a la relación existente entre «este mundo» y «el otro mundo», así como las estructuras sacramentales de mediación existentes entre ambos y, que a lo largo de la historia, en el proceso de racionalización promovido por el iluminismo, experimentan un declive tal que, finalmente el sistema medieval de clasificación, desaparece. Max Weber representó dicho proceso con la expresión «ruptura de los muros del monasterio», promovida por la

ZAFRILLA, *Democracia deliberativa. Razón pública y razones no públicas en la perspectiva de John Rawls*.

⁵⁷ J. CASANOVA, *Genealogía de la secularización*, 33-34.

⁵⁸ «Etimológicamente, el término secularización deriva de la palabra latina medieval “sæculum”, con su connotación espacio-temporal dual de *era* secular y *mundo* secular. Tal connotación semántica apunta al hecho de que la realidad social en la cristiandad medieval fue estructurada a través de un sistema de clasificación que dividía “este mundo” en dos ámbitos o esferas heterogéneas, “lo religioso” y “lo secular”. Ésta fue una variante particular y más bien histórica de una clase de sistema de clasificación dualista universal de la realidad social en ámbitos sagrados y profanos, tal y como lo ha postulado Émile Durkheim. De hecho, la cristiandad europeo-occidental fue estructurada a través de un sistema de clasificación dualista doble. Estaba, por una parte, el dualismo entre “este mundo” (la Ciudad del hombre) y “el otro mundo” (la Ciudad de Dios) y, por otra parte, el dualismo existente dentro de “este mundo” entre una esfera “religiosa” y una esfera “secular”. Ambos dualismos fueron mediados, además, por la naturaleza sacramental de la Iglesia. [...] El término secularización se usó por primera vez en el derecho canónico para referirse al proceso en el que un monje religioso abandona el claustro para regresar al mundo y así se convierte en sacerdote secular. Relacionado con el actual proceso histórico, sin embargo, el término secularización fue usado para significar la expropiación laica de los monasterios, de posesiones de terrenos y otras posesiones reales mantenidas inalienablemente por la Iglesia antes de la Reforma Protestante. A partir de aquí, la secularización ha orientado su significación en torno a cualquier transferencia que se dirige del uso religioso o eclesiástico al uso civil o laico», en J. CASANOVA, *Genealogías de la secularización*, 19-20.

Reforma Protestante. En definitiva, una reorientación general de la religión de una dirección supra-mundana hacia una dirección intra-mundana. El mundo simbólico que separa el ámbito secular del religioso desaparece. Un único mundo, éste, que es secular, es el admitido, dentro del cual la religión tendrá que encontrar su propio lugar. Proceso que es referido de forma particular a las sociedades europeo occidentales cristianas, y pudiera no ser directamente aplicable a otras sociedades no cristinas con modos muy diferentes de estructuración de los ámbitos sagrado y profano. Permanece involucrado en los cambios de localización espacio-estructural de la religión cristiana desde la sociedad medieval a las sociedades modernas.

La teoría de la secularización adoptada por las ciencias sociales modernas incorporó tanto la creencia en el progreso como las críticas formuladas por la Ilustración, por el Positivismo y asumió que el proceso histórico de secularización comporta un progresivo declive de la religión en el mundo moderno. Así, la teoría de la secularización se convierte en una filosofía de la historia que ve a ésta como una evolución progresiva de la humanidad de la superstición a la razón, de la creencia a la indiferencia, de la religión a la ciencia⁵⁹.

Resulta, pues, necesario señalar la diferencia entre «actitud laicista» y «pensamiento de la laicidad». Ambos términos, «laicidad» y laicismo» están referidos a la gestión de la vida de las ideas y creencias religiosas en el espacio público por arte del Estado⁶⁰. El laicismo sostiene que las creencias de tipo religioso deben ser privatizadas, confinadas al ámbito privado, sin que puedan salir de ahí, para que no entorpezcan los debates políticos, que deben estar aligerados de toda carga emocional y distorsionante, que supondría la expresión de la fe⁶¹. Francia, claro ejemplo de estado laicista, ha «sacralizado» el principio de laicidad donde una abrumadora mayoría de ciudadanos han apoyado el refuerzo de la legislación para desterrar los «símbolos religiosos ostensibles» de la esfera pública, ya que éstos son vistos como una amenaza al sistema nacional y a la tradición nacional. Con dicha actitud democrática, el Estado supera, va

⁵⁹ J. CASANOVA, *Genealogía de la secularización*, 21.

⁶⁰ La genealogía de ambos tiene mucho que ver con el modo en que han resuelto los procesos ilustrados de composición del Estado moderno tanto de la República Francesa (1789) como de los EE.UU., a partir del concepto de «tolerancia religiosa». Para mayor concreción, cf. J. CASANOVA, *La genealogía de la secularización*, 38-54; y CH. TAYLOR, *La era secular*.

⁶¹ A. Cortina subraya el error del laicismo diciendo: «las religiones no son necesariamente fuente de discriminación, explotación o degradación, sino todo lo contrario [...] El laicismo silencia el gran número de personas dedicadas a conseguir un mundo más fraterno [...] niega el pan y la sal a la tradición ética religiosa», en A. CORTINA, *Los ciudadanos como protagonistas*, 120.

más allá, a mi modo de ver, de toda pretensión de neutralidad ante las diversas opciones religiosas.

Frente a la actitud laicista, nos encontramos con la laicidad, una tesis menos radical, que defiende la pertinencia de una abstención ante cualquier opción religiosa particular. El estado se presenta aconfesional, pero no necesariamente anticlerical. Permite, en principio, la entrada de las ideas y creencias religiosas en el debate público, aunque en modo alguno debe tomar decisiones que privilegien a alguna confesión, bien por predilección o identificación con sus idearios⁶². Repensar la laicidad, requiere, por tanto, de una nueva concepción de la «modernización de la conciencia pública», según la cual se requiere una modificación reflexiva, tanto de las mentalidades religiosas como de las mundanas (seculares o laicas). Dicho esfuerzo de aprendizaje, que se realiza desde una hermenéutica crítica necesariamente, comprende la sociedad como un «proceso de aprendizaje complementario», en el que ambas, razón y creencias, han de tomarse en serio recíprocamente, también por motivos cognitivos, y han de estar dispuestas a ofrecer sus contribuciones en la esfera pública de los asuntos controvertidos⁶³.

Habermas y el hecho religioso

Hasta hace unos años, Habermas no había respondido explícitamente a la pregunta por el papel de las religiones en la esfera pública, aunque de manera implícita cabría concluir cierto distanciamiento. En relación con la desobediencia civil, Habermas suscribió, aunque de pasada, los planteamientos propuestos por el liberalismo: la neutralidad frente a las convicciones, neutralidad que en última instancia, no era más que indiferencia⁶⁴. Una postura que ha cambiado para admitir, finalmente, una influencia positiva de las creencias en el ámbito público.

⁶² Cf. G. BILBAO – X. ETXEBERRIA – J.J. ETXEBERRIA – I. SÁEZ DE LA FUENTE, *La laicidad en los nuevos contextos sociales. Estudio interdisciplinar*; S. DEL CURA, «Libertad religiosa, laicidad sana y laicidad positiva: su entretrejimiento en perspectiva teológica», 193-278; O. FARRÉS JUSTE, «La laicidad en una democracia agonística», 119-120.

⁶³ La nueva comprensión de la ciudadanía exige de un «cambio de mentalidad» que se distancie del laicismo y que «desde las premisas normativas del estado constitucional y de un *ethos* democrático de la ciudadanía, la admisión de manifestaciones religiosas en la esfera público-política sólo tiene sentido si *a todos* los ciudadanos se les puede exigir que no excluyan el posible contenido cognitivo de esas contribuciones», J. CONILL, «Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en Habermas», 581.

⁶⁴ Es a partir de la década de los 80, dado el giro [*die Wende*] que se estaba dando Alemania, donde Habermas se ve en la necesidad de participar en el foro de lo público redefiniendo, como ya hemos señalado la *Westbindung*, por ser cuestión de «cultura política». Y en ella tuvo particular importancia el hecho de la «desobediencia civil», que

Una prueba de este cambio es lo ocurrido en la tarde del 19 en enero de 2004, cuando Jürgen Habermas y el entonces Cardenal Joseph Ratzinger se encontraron en la Academia Católica de Baviera, acompañados de intelectuales de la cultura alemana como el filósofo Robert Spaemann y el teólogo Johann Baptist Metz, y mantuvieron un fructífero diálogo que sorprendió a laicos y creyentes. Fue la expresión más visible de los múltiples intentos realizados por Habermas de tender puentes entre la teoría discursiva y la religión en sentido amplio⁶⁵.

Será en la segunda parte de este trabajo donde analizaremos el pensamiento de Habermas preguntándonos si los últimos posicionamientos sobre el papel de las religiones en las sociedades democráticas significan una traición a la modernidad ilustrada o, por el contrario, suponen una forma de fomentar el esclarecimiento de los límites de la razón⁶⁶.

Necesitamos de una nueva articulación hermenéutica entre «razón» y «religión». Se requiere de una nueva actitud cognitiva y cívica, que renueve

desde la disputa, entre otras, de los llamados «euromisiles», frente a posturas que reclamaban un acceso privilegiado a la verdad, bien por vía de la naturaleza (los ecologistas, que en Alemania tenía ya representación parlamentaria con el partido de *Los verdes*, dirigido por Petra Kelly) o por vía religiosa (aquellos que defendían la ley natural frente al positivismo, sea el caso de Spaemann) requería de una respuesta constitucionalista. Habermas comienza a hablar de un «patriotismo constitucional». Dicho planteamiento ha ido evolucionando, y frente a la amenaza que constituía la reducción del positivismo jurídico de la legitimidad a la legalidad, Habermas ha ido buscando una ruta intermedia entre el positivismo legal y la ley natural. Busca una manera de acercar legalidad y moralidad sin que éstas colapsen. Dicha solución sería posible si ciudadanos con una cultura política «madura», es decir, con «sentido común», son capaces de decidir cómo actuar en relación a leyes injustas, o decisiones mayoritarias, con las que no se está de acuerdo. La desobediencia civil, por tanto, suponía un componente necesario para el éxito de un Estado democrático nuevo en Alemania (*Rechtsstaat*). Cf. los artículos «La desobediencia civil, piedra de toque del Estado democrático de Derecho» y «Derecho y violencia. Un trauma alemán», en J. HABERMAS, *Ensayos políticos*, 49-89. Para un mejor desarrollo del pensamiento de Habermas en referencia a la situación política de Alemania aquí citada, cf. M.G. SPECTER, *Habermas: una biografía intelectual*, 221-276

⁶⁵ Cf. ST. MÜLLER-DOOHM, *Jürgen Habermas. Eine Biographie*, 514-521.

⁶⁶ En países con fuerte tradición católica, como lo son Italia y España, donde la Iglesia dispone de un considerable poder terrenal, resulta comprensible que las aproximaciones habermasianas se aprecien con cierta dosis de desconfianza y se consideren como concesiones inadmisibles para una conciencia laica. Para mayor información cf. R. DÍAZ-SALAZAR, *España Laica. Ciudadanía plural y convivencia nacional*, 15-156. Así mismo, una muestra de esta actitud crítica es el artículo del filósofo italiano P. FLORES D'ARCAIS, «Once tesis contra Habermas», publicado en diciembre de 2007 en la revista *MicroMega* y en el influyente semanario alemán *Die Zeit*, artículo al que replicó el propio Habermas una semana más tarde («La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d'Arcais»). Ambos artículos pueden verse en *Claves de razón práctica*, nn. 179 y 180 respectivamente.

la autocomprensión de la razón, la sociedad y, por tanto, el proyecto de modernidad. Nuestra sociedad ya no es la del «capitalismo tardío», propia de la «modernidad avanzada», como venía apuntando Habermas, sino más bien, la de una «sociedad postsecular». Sociedad postsecular, que surge de un proceso de aprendizaje interno a la tradición ilustrada, que ha renunciado a toda pretensión de exhaustividad para todas las formas de validez y de valor, y que está dispuesta a aceptar todo lo que la fe religiosa pueda enseñar. «La secularización en la nueva sociedad postsecular tiene que superar el “error” de creer que entre la religión y la actitud secular existe una incompatibilidad que se escenifica en un “juego eliminativo”»⁶⁷. Habermas aboga por una autocrítica de la racionalidad filosófica, aduciendo que esa racionalidad ganaría «si tomara conciencia de lo que le falta». Tal es la insuficiencia de la razón práctica: que carece de fuerza «para despertar y cultivar una conciencia de aquello que falta y escandaliza». Es al pensamiento secular al que le falta fuerza motivacional, y ello le hace fracasar en sus propias pretensiones⁶⁸. Como dice Hans Blumenberg, lo más interesante en el proceso de la llamada «secularización» no es la alienación de los contenidos teológicos en las instancias mundanas, seculares, sino más bien un cambio en las formas de responder a unas preguntas que eran imposibles de eliminar⁶⁹.

Habermas y la Teología

Habermas nació el 18 de junio de 1929 en Düsseldorf, en el seno de la familia de un pastor protestante, su abuelo⁷⁰. En una entrevista, el propio Habermas cuenta, sin ambages, cuál fue el entorno en el que se crió: «Crecí

⁶⁷ J. CONILL, «Racionalización religiosa y ciudadanía en Habermas», 573. «El resurgir o la reconsideración de las tradiciones religiosas podría ser visto como un signo del fracaso de la Ilustración para redimirse de sus propias promesas. Las tradiciones religiosas hacen frente ahora a las esferas seculares diferenciadas, desafiando sus propias pretensiones oscurantistas, ideológicas e inauténticas. En muchas de estas confrontaciones es la religión, aunque a menudo parezca que no, la que parece estar del lado de la Ilustración», J. CASANOVA, *Public religions in the Modern World*, 133-134; cita recogida en ID., *Genealogías de la secularización*, 58

⁶⁸ Victoria Camps reconoce que «quizás la religión podría aún enseñarnos algo si fuéramos a ella con un talante menos arrogante del que caracteriza al espíritu», V. CAMPS, «La secularización inacabada», 23. Si bien, ella reconoce, que lo que reclama la religión no es la cuestión del fundamento de la obligación moral, sino que «si el imperativo de la justicia necesita la religión no es para legitimarlo, sino para darle cumplimiento», ID., 38.

⁶⁹ Cf. H. BLUMENBERG, *La legitimidad de los tiempos modernos*.

⁷⁰ Su abuelo, Friedrich Habermas, fue rector del seminario luterano de *Gummersbach* (*Confessio Augustana*), pequeña localidad cercana a Düsseldorf, durante los años 1904-1911.

en Gummersbach, en un medio pequeño provinciano. Mi padre era jefe de la cámara de comercio del lugar y mi abuelo párroco y director de un seminario. Con toda seguridad el clima político —con el que, si bien uno no se identificaba por completo, tampoco criticaba seriamente— no dejaba de llamar la atención en mi casa paterna». Y añadirá más adelante, refiriéndose a la pronta lectura de la obra de Lukács *Historia y conciencia de clase* y su proximidad con el pensamiento de Marx a través de Löwith: «Lukács estaba en la biblioteca del seminario que era relativamente pequeña, uno se sentía como en casa; ahí se vivía, por eso conocía cada uno de los libros»⁷¹.

Si bien hay quien manifiesta que este hecho no ha marcado su vida, basándose en que no estudió ni manifestó ninguna inclinación hacia la teología, a mi entender el ambiente, en el cual se crió, posibilitó un germen de lo que con el correr de los años ha ido haciéndose patente: un mayor interés por el pensamiento teológico. Es verdad que Habermas ha procurado siempre llamar la atención sobre su carácter y estilo de pensador radicalmente laico. Así mismo, Menéndez Ureña, en su obra sobre el pensador alemán, señala: «Quizá sea significativo que Habermas, que en sus escritos muestra una impresionante familiarización con la literatura filosófica, antropológica, psicológica, filosófico-analítica, etc., muestra a la vez una notable pobreza en lo que se refiere al conocimiento de literatura teológica, por un lado, y económica, por el otro»⁷². Por otra parte, él se ha reconocido de forma abierta y sincera como ateo y ha calificado su obra de «ateísmo metodológico»⁷³.

⁷¹ Entrevista de D. HORTSER y W. VAN REIJEN a Habermas realizada el 23 de marzo de 1979 en Starnberg, y publicada en *Intermediar* (Amsterdam) en junio del mismo año. Cf. *Habermas zur Einführung*, «Interview mit Jürgen Habermas am 23. 70-94.70.75: «Ich bin in Gummersbach, also in einem kleinstädtischen Milieu, aufgewachsen. Mein Vater war dort Leiter der Industrie und Handelskammer. Mein Großvater war dort Seminardirektor und Pfarrer. Das politische Klima in meinem Elternhaus war wahrscheinlich unauffällig für die damalige Zeit, nämlich geprägt durch eine bürgerliche Anpassung an eine politische Umgebung, mit der man sich nicht voll identifizierte, die man aber auch nicht ernsthaft kritisierte. [...] Der Lukács stand in der seminarbibliothek, die war relativ klein, da war man zuhaus, da lebte man drin. Da kannte man jedes Buch». La traducción es mía.

⁷² E.M. UREÑA, *La Teoría Crítica de la Sociedad de Herms, La crisis de la sociedad industrializada*, 139. Cf. R.J. SIEBERT, «Kommunikatives Handeln und Transzendenz: Gerechtigkeit, Liebe und Versöhnung», en E. ARENS (ed.), *Habermas und die Theologie*, 72. Hagamos notar que este artículo aparece en la edición alemana, pero no en la italiana, por ejemplo.

⁷³ Obsérvese que esta expresión fue introducida por el pensador cristiano Jean Lacroix. Sin embargo, la caracterización que Habermas pretende dar a su pensamiento viene adscrita por su vinculación con la izquierda hegeliana que puso en marcha el «proceso de descomposición del espíritu absoluto», hecho que no fue bien recibido por

Y aunque hacemos nuestro el principio habermasiano de que teoría y praxis han de ir necesariamente de la mano, he de señalar que una cosa es la vida privada del pensador alemán y otra la recepción que de la misma ha tenido el mundo teológico, principalmente cristiano. Y es por ello que a ésta, a la teología, no le ha pasado desapercibida la obra de Jürgen Habermas.

1.1.1 Recepción teológica de la obra de Jürgen Habermas

Será el dominico holandés E. Schillebeeckx, quien introduzca en el discurso académico de la teología la relevancia que los autores de la Escuela de Frankfurt tienen para una renovada teología postconciliar, de forma particular el joven Jürgen Habermas. Ha de reconocerse que mientras la influencia de dichos autores en el ámbito filosófico e incluso social europeo tuvo cierta repercusión ya después de la II Guerra Mundial —principalmente la obra de Marcuse en su periodo norteamericano—, en lo teológico ha de esperarse hasta los años 70. La situación la describe magníficamente el propio Schillebeeckx:

Incluso en muchos ambientes universitarios americanos, donde — durante mis cuatro meses de estancia— encontré muchas iglesias de estudiantes en actitud crítica y comprometidos políticamente pude ver que, a principios del año 1971, J. Habermas era completamente desconocido: la única excepción era la iglesia de la Universidad de Berkeley (California), donde se conocía indirectamente a la escuela de Frankfurt⁷⁴. No obstante, en muchos lugares actuaban comunidades comprometidas políticamente. Un profesor, que participó en la

la llamada derecha hegeliana, claro antepasado de los actuales pensadores «neocon», como los denomina Habermas (Heidegger, Leo-Straus, y Carl Schmitt, de quien tanto énfasis ha hecho con motivo de «lo político» y la «teología política»). Cf. J. HABERMAS, *Texto y contexto*, 151. Mendieta señala la importancia del «ateísmo metodológico» de Habermas como la única opción aceptable para una filosofía postmetafísica e ilustrada, opción que «no sólo busca salvar la filosofía cuando navega entre la “...Escila de un empirismo nivelador y sin transcendencia y la Caribdis de un idealismo de altos vuelos que glorifica la transcendencia”. Trata también de salvar lo religioso de la apropiación ilegítima y subrepticia por parte de la filosofía, o de cualquier otra disciplina. Aquí reafirma Habermas su posición, enunciada en su libro *Pensamiento postmetafísico*: mientras la religión todavía pueda ser algo que la filosofía no puede ser, la filosofía, incluso en su forma postmetafísica, no podrá ni reemplazar ni reprimir la religión», Cf. J. HABERMAS. *Israel o Atenas. Ensayo sobre religión, teología y racionalidad*, 47-48.

⁷⁴ Schillebeeckx hace referencia a pie de página a la que cree que es la primera incursión de Habermas en los ambientes cristianos (americanos) a través de la revista «Continuum» en el año 1971. La verdad es que el artículo al que Schillebeeckx hace referencia está publicado en dicha revista en su último volumen de 1970. Dicho artículo lleva por título: «Summation and response», traducido al inglés por Martha Matesich. Cf. E. Schillebeeckx, *Continuum*, 123-133.

celebración ecuménica durante la rebelión de mayo de 1968, llevada a cabo por los estudiantes en París, me confesaba que, con excepción de dos dirigentes de la revuelta, ninguno de los estudiantes que entonces se habían comprometido habían leído nada de las «teorías críticas». Eso sí, la mayoría de los estudiantes habían oído hablar de las teorías de H. Marcuse. Finalmente, las parroquias comprometidas políticamente, como la de dom Mazzi, en Isolotto, no han tenido ninguna relación, ni directa ni lateral, con las «teorías críticas»⁷⁵.

Schillebeeckx cree reconocer la primera introducción de la obra de Habermas en el año 1971 a través de la revista teológica *Continuum*⁷⁶. A

⁷⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Concilium*, 56. Si bien, a mi entender, la afirmación del dominico no es del todo precisa en lo que se refiere a la influencia de los miembros de la Escuela de Frankfurt en la sociedad europea de los años 50 y principalmente 60. Muestra de ello es la incompreensión que por parte de los estudiantes universitarios alemanes tuvo la actitud del propio Adorno a raíz de los acontecimientos de mayo del 68, actitud, la de Adorno, secundada en su mayor parte por su discípulo y adjunto J. Habermas. Dichos enfrentamientos fueron provocados por las diferentes provocaciones socio-culturales consecuencia directa del aumento del progresismo y la tolerancia de las clases medias, el pluralismo socio-cultural y la multipertenencia de los agentes sociales, que no se encasillaban en los parámetros tradicionales. Fruto de esta actitud social nacía una sociedad narcisista, expresiva, competitiva y acumuladora, lo cual desbordaba el marco de reflexión de los padres fundadores de la Escuela de Frankfurt, requiriendo un cambio de pensamiento. Es el momento del relevo, lugar para una nueva generación del *Institut*, lugar que empezará a cubrir el propio Habermas. Cf. J.A. ESTRADA, *Por una ética sin teología. Habermas como filósofos de la religión*, 33-44. En el ámbito español el interés por la *Teoría Crítica* y, especialmente, por Habermas sobrevendría a finales de los años 60, principalmente a mediados de los 70 por parte de la sociología y de la filosofía política, a raíz de su obra *Conocimiento e interés*. A partir del 1982, con la publicación de su *Teoría de la acción comunicativa* se hace patente el interés por parte de filósofos morales, de forma conjunta a K.-O. Apel. Para más información cf. J.A. GIMBERNAT, «La recepción de la filosofía de Jürgen Habermas en España», en *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, 11-21. Asimismo, cf. M^a T. LÓPEZ DE LA VIEJA, *Ética. Procedimientos razonables*, 299-336. Para certificar la importancia de Th. W. Adorno en la cultura académica alemana y la influencia de su posición en el momento de las revueltas estudiantiles de mayo del 68, cf. S. MÜLLER-DOOHM, *En tierra de nadie*, 687-706; cf. D. CLAUSSEN, *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*.

⁷⁶ La revista *Continuum* nace al amparo de *St. Xavier College* de Chicago (Illinois) en 1963 con el fin de ejercer una «libertad de opinión en la Iglesia» atenta a un «pluralismo de vida». su pretensión editorial es la de reunir artículos varios que logren girar en torno a una mayor consecución de la paz social, profundización en los derechos individuales y sociales («renovación urbana»), propio de una «teología de proclamación». Sin embargo, la vida de la revista será corta. En 1970, a consecuencia de problemas económicos y a pesar de tener más de 3000 suscriptores, publica su último volumen. Justamente en éste [volumen VIII, Primavera-Verano (1970)] los artículos que lo componen van en la línea de dar a conocer los diferentes aspectos que

juicio de Schillebeeckx, la «Teoría Crítica» recoge el interés original de la Ilustración hacia la emancipación, pero lo hace de manera nueva y contemporánea, corrigiéndolo y situándolo en una perspectiva nueva, libre de las limitaciones históricas que fueron propias de la Ilustración. La obra de Habermas introduce un hábito de esperanza frente a la de su predecesor Marcuse que, como ya hemos mencionado, es el autor que más había influenciado hasta el momento⁷⁷.

componen la filosofía de la Escuela de Frankfurt. En él encontramos, además del artículo de Jürgen HABERMAS: «Summation and response», 123-133, artículos de Paul Lorenzen, Albrecht Wellmer, Kurt Jürgen Huch, Jon Hellesnes, Trent Schroyer, Jeremy J. Shapiro, Paul Breines, Gunnar Anderson, Rolf Ahlers, Kenneth Rexroth y Hans-Georg Gadamer. La revista es dirigida por Justus George Lawler y con un consejo editorial compuesto por: Thomas Anderson, Gregory Baum OSA, Daniel Berrigan SJ, Richard Carbray, Corita Kent, Leslie Dewart, J. Donceel SJ, Francis Fiorenza, M. Linea Frei RSM, John Heidenry, Richard Hinnens, James Hitchcock, Christopher Kauffman, Donna Talabert Lawler, Edward MacKinnon SJ, William May, John C. Meagher, Gabriel Moran FSC, K. Basil O’Leary FSC, Rosemary Ruether, Dan Sullivan, George Tvard y Gordon Zahn.

⁷⁷ «En cambio, J. Habermas cree que el patrón interpretativo de H. Marcuse (junto al de K. Marx y M. Weber) es insuficiente y unilateral. La relación —afirma Habermas— entre el trabajo (interés tecnológico) y la actuación comunicativa (interés hermenéutico) determina la forma e índole propia de una sociedad dada concretamente. En la nuestra, que es principalmente una sociedad de capitalismo tardío, la actuación racional-finalista (el “pensamiento instrumental” del que habla Horkheimer) corre peligro de independizarse por completo: la dirección de la vida se manipula y resuelve de manera cosificada (*aus reinen Sachzwängen*: por la simple impulsión de las cosas). Por consiguiente, la sociedad se convierte en un sistema autorregulador, en un sistema determinado por la ciencia y por la tecnocracia, y que se ha convertido en la nueva ideología sucedánea. Por eso se ha quedado perturbada la emancipación de manos de la naturaleza y de sus procesos: la naturaleza es edificada locamente, y el ambiente humano de vida ha quedado perturbado radicalmente. Asimismo, el interés en la comunicación interhumana, que desde la Ilustración es también factor de liberación, queda reprimido por la actuación instrumental o racional-finalista: de este modo surge con peor carácter quizá que en los remotos tiempos del feudalismo, un dominio represivo y opresivo del hombre sobre el hombre. En virtud de la creciente racionalización de la actuación racional-finalista, el hombre corre peligro de convertirse —él mismo— en un fragmento de “técnica manipulable”.

La solución para estos efectos secundarios del movimiento de emancipación, basado en el principio de la racionalidad dictada por la Ilustración, la ve Habermas en la fidelidad a la inspiración fundamental de la Ilustración: “la base de la Ilustración es que la ciencia está ligada al principio de que la discusión debe estar libre de las relaciones de poder y de que no está vinculada a ningún otro principio”. Por este motivo, según Habermas, únicamente la anticipación teórica de una situación de diálogo, de una situación “ideal”, adulta, libre de coacción, es lo que puede abrir el camino hacia un posible “consenso universal” —un consenso gestado en verdadera libertad— en lo que concierne a lo que es verdadero y bueno para el hombre», E. Schillebeeckx, *Concilium*, 53-55.

Es a partir del encuentro de Chicago de 1988⁷⁸ y la amistad patente con el representante de la nueva teología política alemana J.-B. Metz y su círculo, cuando se ha consolidado de forma definitiva la discusión de algunas tesis habermasianas dentro de la teología, aunque no son los únicos que han convenido mantener un diálogo abierto con el pensador alemán.

De la mano de Edmund Arens accedemos a un breve elenco de teólogos que han tenido en cuenta algún aspecto de la obra de Habermas en su trabajo. Y, sin duda, su número va en aumento. No vamos a tratar, por tanto, de efectuar el repaso de los teólogos alemanes y sajones que se han nutrido para su trabajo de alguno de los planteamientos habermasianos, sino más bien, a atender los aspectos teológicos que parecen adquirir un nuevo rostro o virtualidad al pasar por algunos de los conceptos de nuestro autor⁷⁹.

⁷⁸ *Critical Theory: Its Promise and Limitations for a Theology of the Public Realm* (7-9 de octubre de 1988), Universidad de Chicago. Es en este Seminario donde Habermas entra en confrontación con la teología. Es la primera vez que lo hace «porque no está suficientemente familiarizado con la discusión teológica y es reticente a moverse en un terreno insuficientemente conocido». Cf. D.S. BROWNING – F.S. FIORENZA, ed., *Habermas, Modernity and Public Theology*. Hay una versión alemana de E. ARENS, ed., que recoge, entre otras, algunas de las contribuciones de este encuentro: *Habermas und die Theologie: Beiträge zur theologische Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*. Posteriormente, los días 19-21 de mayo de 1995, Habermas tuvo otro encuentro con teólogos alemanes organizado por E. Arens y G. Fuchs bajo el patronazgo de la «Katholische Akademie Rabanus Maurus» con el título *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube*. Más recientemente han tenido lugar más actos conjuntos, pero sin duda alguna, el que mayor repercusión no sólo mediática sino académica ha tenido, es el encuentro con el teólogo Joseph Ratzinger el día 19 en enero de 2004 en la Academia Católica de Baviera.

⁷⁹ En el ámbito español podemos observar la influencia que los miembros de la Escuela de Frankfurt ha tenido en teólogos o estudiosos del hecho religioso, con clara adscripción a la Iglesia católica. En un primer momento hemos de señalar la relevancia que ha tenido la obra realizada por Jesús Aguirre, por aquel entonces joven jesuita, no tanto en su intento de aplicación de dicha filosofía a la teología –hecho que tuvo lugar durante su estancia en Alemania y que no obtuvo más que un fracaso– sino porque a él le debemos las primeras traducciones de Adorno y Horkheimer a lengua castellana en la Editorial Taurus. Una vez secularizado, y ya Duque de Alba, impulsó la traducción de las primeras obras de J. Habermas. Igualmente de la Compañía de Jesús tenemos a Juan A. Estrada, y su obra *Por una ética sin teología*. Habermas como filósofo de la religión. Reyes Mate, miembro del CSIC y que había sido dominico, ha marcado un antes y un después en la recepción de Adorno y su concepto de «razón fallida» desde el acontecimiento Auschwitz. Desde la Universidad de Deusto, y posteriormente desde la Cátedra de Sociología de la Religión del CSIC José M. Mardones y su círculo, entre los que cabe destacar José A. Zamora, especialmente dedicado a la obra de Horkheimer. En la Universidad de Salamanca Jose M^a García Gómez-Heras y su estudio acerca de la obra de Jürgen Habermas y del concepto de “mundo de la vida”. Desde las postrimerías gallegas se deja notar la obra del teólogo Andrés Torres Queiruga, quien apostando por

Mardones ha señalado los tres ámbitos teológicos que se han mostrado más sensibles y receptivos a los planteamientos de J. Habermas⁸⁰. En un primer momento está la *teología fundamental* o reflexión teológica básica, próxima a la filosofía de la religión, que trata de encontrar la razonabilidad de las afirmaciones teológicas en diálogo y confrontación con el pensamiento filosófico y los datos de la razón. J.-B. Metz y su círculo, especialmente H. Peukert, serían los interlocutores más representativos y que se han esforzado, no sin crítica, por hacer fecundos algunos de los planteamientos de J. Habermas.

La Teología Fundamental aborda los problemas que suscita la confrontación de las afirmaciones de la fe cristiana con el pensamiento racional. Es una suerte de reflexión crítica dentro de la misma teología cristiana. Un pensamiento como el habermasiano, que está en la raíz de una serie de replanteamientos acerca de la comprensión de la racionalidad, de la sociedad moderna, de la ética, de la identidad del sujeto, y que lleva implícita una crítica de la religión, debía suscitar, como así ha sido, la atención y el diálogo por parte de algunos teólogos preocupados por dotar a las afirmaciones teológicas de consistencia y credibilidad dentro de la mera reflexión⁸¹.

un discurso desde la Modernidad, ha encontrado en la obra de Habermas un discurso razonable. Significativa siempre ha sido la participación de Valencia, de cuyas aulas salieron numerosos estudiosos de la obra de J. Habermas, como es el caso de una de sus más reconocidas discípulas Cristina Lafont. Pero si hemos de calificar de significativa una influencia, sin duda, ésta sería la que ha supuesto la obra de Adela Cortina y Jesús Conill, traductores de la obra de K.-O. Apel e impulsores en lengua española de la llamada «Ética discursiva». En la actualidad ello ha derivado en la llamada «Escuela de Valencia», compuesta entre otros por Domingo García Marzá, Agustín Domingo Moratalla, Emilio Martínez, Juan Carlos Siruana, y una larga lista de miembros entre los cuales está quien les escribe. Para la recepción en ámbito meramente secular cf. el artículo de Gimbernat: «La recepción de la filosofía de Jürgen Habermas en España», en J.A. GIMBERNAT, ed., *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, 11-22. Hemos de hacer notar la influencia de la obra de Habermas que ha tenido en el movimiento «Cristianos por el Socialismo» (CPS). En el ámbito latino es innumerable su influencia, sobre todo desde el diálogo con la Teología de la Liberación. Destacamos aquí, a modo de ejemplo significativo, la obra de E. Dussel.

⁸⁰ Cf. J. MARDONES, *El Discurso filosófico de la modernidad. Habermas y la religión*, 213-260.

⁸¹ E. ARENS, «Gleichnisse als kommunikative Handlung Jesu: Überlegungen zu einer pragmatischen Gleichnistheorie», 47-69; ID., «Zur Struktur theologischer Wahrheit», 1-17; ID., *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie*; ID., (Ed.) *Habermas und die Theologie: Beiträge zur theologische Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*; ID., ed., *Gottesrede, Glaubenspraxis, Perspektiven theologischer Handlungstheorie*; ID., «Interruptions: Critical Theory and Political Theology between Modernity and Postmodernity», en D. BATSTONE et al., *Liberation Theologies, Postmodernity, and the Americas*, 222-242; ID., «Religion as

En segundo momento, la *eclesiología* o consideración acerca de la comprensión cristiana de la Iglesia ha recibido una serie de sugerencias y motivaciones, que han encontrado en el estadounidense P. Lakeland a su mejor sintetizador⁸².

Ritual, Communicative, and Critical Praxis», en E. MENDIETA, *The Frankfurt School on religion. Key Writings by the Major Thinkers*, 373-396. Cf. CH. DAVID, *Religion and Making Society*, Cambridge. Cf. H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie handlungstheorie Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*; trad. español: *Teoría de la Ciencia y teología Fundamental. Análisis del enfoque y de la naturaleza de la formación de la Teoría Teológica*; ID., «Universale Solidarität - Verrat an Bedrohten und Wehrlosen?», 3-12; ID., «Praxis universaler Solidarität. Grenzprobleme im Verhältnis von Erziehungswissenschaft und Theologie» en: E. SCHILLEBEECKX, ed., *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*, 172-185; ID., «Agire comunicativo, sistema di accrescimento del potere, e illuminismo e teologia come progetti incompiuti», en E. ARENS, *Habermas e la teologia. Contributi per la ricezione, discussione e critica teologica della teoria dell'agire comunicativo*, 53-86; ID., «Teología Fundamental», en P. EICHER, ed., *Diccionario de conceptos teológicos*, II, 512-519. Cf. R. SIEBERT, «Kommunikatives Handeln und Transzendenz: Gerechtigkeit, Liebe und Versöhnung», en E. ARENS, ed., *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologische Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*, 72; Cf. M. REUS, *Afirmar a Dios para los otros. Desarrollo crítico del proyecto teológico de H. Peukert*; «Propuestas de H. Peukert para la Teología Fundamental», 235-241; Cf. R. SIEBERT, *Critical Theory of Religion: The Frankfurt School*; «Vom historischem Materialismus zur Theologie kommunikativer Praxis: Theodizee», en H.-U. v. BRACHEL – N. METTE, ed., *Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretische Ansatzes von H. Peukert un Theologie und Sozialwissenschaften*, 52-83; «Kommunikatives Handeln und Transzendenz: Gerechtigkeit, Liebe und Versöhnung», en E. ARENS, ed., *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologische Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*, 72. A. LOB-HÜDEPOHL, *Kommunikative Vernunft und theologische Ethik*. Cf. M. KNAPP, «Die Anderen – Der blinde Fleck der Moderne? Überlegunge zum Verhältnis der Theologie zur Theorie des kommunikativen Handelns», en E. ARENS, ed., *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube*.

⁸² Para una mayor comprensión de la influencia de Habermas en la *Eclesiología*, y el desarrollo de la misma en sus diferentes perspectivas cf.: J.M. MARDONES: «La Iglesia como comunidad comunicativa», en *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, 231-243. Cf. H. Zirker, «Die Kirche als Kommunikationsgemeinschaft», en E. ARENS, ed., *Gottesrede, Glaubenspraxis, Perspektiven theologischer Handlungstheorie*, 69-88; J. HÖHN, *Kirche und kommunikatives Handeln*, Frankfurt; ID., «Sozialethik im Diskurs. Skizzen zum Gespräch zwischen Diskursethik und Katholischer Soziallehre», en E. ARENS, ed., *Habermas un die Theologie*, 160-179. Cf. P. LAKELAND, *Theology and Critical Theory. The Discourse of the Church*; «Church as Lifeworld and system: towards a critical social ecclesiology», 88-95; trad. español: «Un Nuevo modelo de Iglesia: hacia una *eclesiología* socialmente crítica», 271-279; *Church: Living Communion*. Cf. J. GLEBE-MOLLER, «Kommunikatives Handeln und der Glaube an den Heiligen Geist», en E. ARENS, ed., *Kommunikatives Handeln und christlicher*.

Es el propio Habermas quien apunta la doble tarea a la que la Iglesia Católica queda sometida desde el *aggiornamento* propio del Concilio Vaticano II: «internamente, abrirse a la multiplicidad de las culturas en las que ha arraigado hasta ahora el cristianismo católico y, hacia el exterior, buscar un diálogo en relación con las religiones de origen no cristiano, que no eluda la confrontación, en lugar de persistir en una apología defensiva»⁸³. Habermas toma muy en consideración los aspectos de sociología y de filosofía social a la hora de hacer ver que la Iglesia, como institución social, no sólo permanece sino que es conformadora del espacio público⁸⁴.

Ya en 1930 Bonhoeffer hacía caer en la cuenta de la importancia del hecho sociológico respecto a la Iglesia como aspecto no puramente anecdótico o cuasi-reflexivo, sino como conformador de la dogmática. Así, en su tesis doctoral dirá:

«se utilizan la filosofía social y a la sociología en provecho de la dogmática. Creo que la estructura comunitaria de la Iglesia cristiana sólo podría abrirse a una comprensión sistemática con la ayuda de ellas. Este trabajo no entra dentro de la sociología de la religión, sino que tiene carácter dogmático. La cuestión de una filosofía social y una sociología cristianas es auténticamente dogmática, porque sólo puede ser respondida desde el concepto de la Iglesia. Cuanto más nos fijemos en la importancia que tiene la categoría sociológica para la teología, vemos con más claridad la intención social de todos los conceptos cristianos fundamentales»⁸⁵.

⁸³ J. HABERMAS, «Israel y Atenas o ¿a quién pertenece la razón anamnética? Johann Baptist Metz y la unidad en la multiplicidad multicultural», en: *Israel o Atenas. Ensayos de religión, teología y racionalidad*, 179.

⁸⁴ «No podemos negarles el mérito fundamental de haber sacado a pública vergüenza, por medio de sus análisis, las nuevas formas de “inhumanidad” causadas por la dirección concreta y social en que vivimos. Por eso muchos intentos teológicos o eclesiales de poner al día el cristianismo o de acomodarlo a “la sociedad actual” –sin someter a crítica dicha sociedad- tiene mucho que aprender de estas “teorías críticas”, que con frecuencia desenmascaran, y con razón (demostrable históricamente), estos intentos acrílicos de *aggiornamento* como legitimación del statu quo social», en E. SCHILLEBEECKX, 52.

⁸⁵ D. BONHOEFFER, *Sociología de la Iglesia. Sanctorum Communio*, 13. No se puede negar la aportación cada vez más sobresaliente de esta ciencia a todo estudio teológico. De capital importancia ha sido la obra de Peter L. Berger quien afirma que las ciencias sociales deben ser entendidas como «*præparatio evangelii*», en una línea más bien negativa, ya que pueden remover dificultades para la fe. Para una mayor comprensión véase la obra de éste publicada conjuntamente con TH. LUCKMANN: *Modernidad, Pluralismo y crisis de sentido*; ID., *Rumor de ángeles: la sociedad moderna y el*

En la actualidad, uno de los intentos más sistemáticos de aplicación del análisis sociológico a la Eclesiología viene de la mano de M. Kehl, quien propone la analogía sociológica de la teoría de la acción comunicativa (J. Habermas y K.-O. Apel) como explicación «práctica» de la categoría eclesiológica «comunidad»⁸⁶. Este enfoque posibilita ver la convergencia entre la noción «teológica» y la «sociofilosófica» de la Iglesia, permitiendo entender la «comunidad eclesial» como consenso global a la fe que descansa sobre una concepción de igualdad-fraternidad, desde una visión utópica-escolástica, que crea un espacio social-comunicativo⁸⁷.

La importancia de referirse al aspecto sociológico de la religión nos permite conocer la Iglesia como institución en la historia y comunidad o sociedad de tradición, es decir, que transmite a partir de un carisma fundador. Lo cual nos ha de llevar en dos direcciones: «con una valoración cuantitativa descriptiva y exterior de la institución, de sus ritos, de la pertenencia de sus miembros, de su “práctica” dominical, sacramental... y de sus opiniones...; y con una valoración cualitativa, más difícil pero decisiva para un análisis sociológico “real” de la Iglesia, a partir de narraciones vitales, diálogos en profundidad, hechos concretos vividos... que pongan de relieve el estilo de vida, y el sentido servicial y “altruista” propio de la fe cristiana y de la Iglesia»⁸⁸.

La aportación de Habermas a la eclesiología es la oferta de un modelo de comprensión de la iglesia a partir de su idea de la sociedad como «mundo de la vida» y «sistema» conjuntamente. Como veremos en los siguientes capítulos, Habermas entiende que toda la sociedad humana posee estos dos aspectos: «mundo de la vida» o dimensión comunicativa lingüística orientada al entendimiento mutuo y «sistema» o dimensión de los mecanismos funcionales orientados a la eficacia, que se dan conjuntamente y al mismo tiempo.

Algunos han visto en esta comprensión de la sociedad un modelo aplicable a la Iglesia que podría subrayar algunos aspectos importantes de la misma, aun aceptando el riesgo de que pueda dejar otros aspectos a la sombra. El atractivo de reflexionar sobre la Iglesia desde esta comprensión habermasiana ha llevado a la elaboración de un modelo eclesial de Iglesia como «comunidad comunicativa – sistema», que puede ser complementado con otros. Habermas llama la atención sobre una posible «Iglesia

descubrimiento de lo sobrenatural; ID., *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en una época de credulidad*.

⁸⁶ M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología Católica*, 119.

⁸⁷ M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología Católica*, 119.144. Nótese en éste la influencia de la obra de H.J. HÖHN, *Kirche und kommunikatives Handeln*.

⁸⁸ S. PIE-NINOT, *La Teología Fundamental. «Dar razón de la esperanza» (1 Pe 3,15)*, 641. Cf. ID., *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*.

policéntrica universal», capaz de superar el multiculturalismo, que contaría con un doble movimiento que la definiría como ejemplar: «en términos de relaciones internas parece un modelo recomendable para un Estado democrático de derecho que quiera hacer justicia a las diferentes formas de vida de una sociedad multicultural; y en sus relaciones externas una Iglesia de este tipo podría tomarse como modelo de una comunidad de pueblos que regula sus relaciones internacionales sobre la base del reconocimiento recíproco»⁸⁹.

Finalmente, en un tercer momento, el espacio de las *relaciones entre teología y modernidad, fe y cultura*, encuentra en los análisis de Habermas motivos e impulsos para replantear esta relación.

No quedaría completa la visión de las relaciones entre Habermas y la religión si no diéramos cuenta en esta recepción teológica de algunos aspectos del pensamiento habermasiano. La temática del análisis habermasiano de la sociedad moderna es la más conocida del pensador alemán en los círculos teológicos, siendo, por otra parte, la que ha logrado suscitar un interés recíproco por parte del propio Habermas.

Una de las críticas más vertidas sobre la teología académica y sobre los documentos emanados del magisterio de la Iglesia Católica, o de otras confesiones, es que no explicitan el concepto de sociedad con el que miran la realidad, y que a menudo juzgan, la mayor de las veces con intervenciones doctrinales y morales y con una fuerte resonancia en los diferentes ámbitos de la sociedad civil. Lakeland hace señalar que éste déficit queda compensado la mayoría de las veces con el recurrir a la citación de textos escriturísticos. Ello no puede ser aceptado de una forma conclusiva si entendemos que cada sociedad mantiene unas peculiaridades que más tienen que ver con su *Sitz im Leben* que con una figura prefigurada de la misma. El teólogo estadounidense apunta la carencia de una concepción de sociedad y su sustitución por una visión de la historia de la salvación que ve el mundo como una parte del plan divino. Ello permite utilizar un esquema de doble nivel, trascendencia – inmanencia, que, aunque no lo pretenda, oculta tras las expresiones religiosas lo que debiera someterse a un esfuerzo de análisis intrahistórico y socio-cultural⁹⁰. La acusación inmediata que se vierte es la de que la Iglesia funciona ideológicamente, lo cual convertiría su misión en un proyecto al modo de

⁸⁹ J. HABERMAS, «Israel y Atenas o ¿a quién pertenece la razón anamnética? Johann Baptist Metz y la unidad en la multiplicidad multicultural», en *Israel o Atenas. Ensayos de religión, teología y racionalidad*, 179. Aunque la frase está dicha con tinte provocador y para afirmar la idea contraria: que la iglesia debe seguir e imitar el modelo del Estado democrático multicultural que soluciona sus problemas siguiendo el proceduralismo de la racionalidad comunicativa.

⁹⁰ Cf. P. LAKELAND, *Theology and Critical Theory. The Discourse of the Church*, 78ss.

cualquier organización humana y su mensaje en un mensaje utópico, alejado de toda pretensión de salvación universal.

La teología ha de asumir el giro hermenéutico-crítico que se ha venido haciendo en la sociedad moderna hacia la religión y que ha logrado centrarse en la crítica funcional referida a las consecuencias socio-políticas, psíquicas, etc., frente a una visión más referida al contenido mismo de la fe. Se desplaza así la crítica de la religión desde lo doctrinal hacia las consecuencias o funciones opresoras, alienantes o liberadoras y humanizadoras de la religión. La verdad de la religión se sitúa en la ortopraxis y no en la ortodoxia de la fe. Ello permite al teólogo situarse en el mundo que le ha tocado vivir, conocer mejor sus tensiones y problemas y así poder reformular el mensaje evangélico a la vista de dicha situación, de suerte que éste no resulte asincrónico para quien es receptivo al mismo. Sólo así la teología cristiana, haciéndose eco de GS 19 y 21 superará el obstáculo de la increencia y el ateísmo moderno⁹¹, y se convertirá en

⁹¹ Uno de los signos de la credibilidad a juicio de M. Gelabert es la «santidad de la Iglesia», para lo que resulta más que interesante hacerse eco de las diferencias que se suscitan entre la concepción de la misma en el Concilio Vaticano I y el Concilio Vaticano II. El Concilio Vaticano I dirá que «La Iglesia por sí misma, es decir, por su admirable propagación, eximia santidad e inexhausta fecundidad en toda suerte de bienes, por su unidad católica y su invicta estabilidad, es un gran y perpetuo motivo de credibilidad y un testimonio irrefragable de su divina legación» (DzH 3013). «Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quæ ad evidentem fidei christianæ credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinæ suæ legationis testimonium irrefragabile». Mientras que el Concilio Vaticano II reconoce que una parte no pequeña de la responsabilidad de la acentuación del ateísmo provenga de la falta de credibilidad que ha podido manifestar a lo largo de la historia: «Pues el ateísmo, considerado en su integridad, no es un fenómeno originario, sino más bien n fenómeno surgido de diferentes causas, entre las que se encuentra también una reacción crítica contras las religiones y, ciertamente, en no pocos países contra la religión cristiana. Por ello, en esta génesis del ateísmo puede muy bien suceder que una parte no pequeña de la responsabilidad cargue sobre los creyentes, en cuanto que, por el descuido en educar su fe o por una exposición deficiente de la doctrina, o también por los defectos de su vida religiosa, moral y social, en vez de revelar el rostro auténtico de Dios y de la religión, se ha de decir que más bien lo velan» (LG 19. DzH 4319). «Atheismus enim, integre consideratus, non est quid originarium, sed potius ex diversis causis oritur, inter quas adnumeratur etiam reactio critica contra religiones et quidem, in nonnullis regionibus, præsertim contra religionem christianam. Quapropter in hac atheismi genesi partem non parvam habere possunt credentes, quatenus reglecta fidei educatione, vel fallaci doctrinæ expositione, vel etiam vitæ suæ religiosæ, moralis ac sociales defectibus, Dei et religionis genuinum vultum potius velare quam revelare dicendi sint». Cf. M. GELABERT, *La revelación. Acontecimiento fundamental, contextual y creíble*, 233-234.

teología crítica y política que posibilite una religión de la libertad⁹². Moltmann apuntaba hacia una serie de «teologías de la mediación» necesarias, sintiendo que la teología política tomaba el punto de partida de una serie de teologías, hoy llamadas académicamente «contextuales», que tomaban sus fundamentos teológicos en la «teología de la esperanza», y que mucho tenían que ver con la salvación escatológica a través de las sucesivas liberaciones históricas⁹³.

⁹² «La teología de la época moderna será necesariamente una teología de la libertad. [...] Si la teología cristiana quiere vencer al ateísmo moderno debe, ante todo, superar ese obstáculo y demostrar que el Dios bíblico del pueblo del Éxodo y de la resurrección de Cristo, no impide la libertad del hombre, sino que por el contrario la fundamenta, la conserva y la defiende. Un cristianismo que se sintiera fundamentado en estas tradiciones bíblicas de la libertad, se convertiría, de hecho, en la religión de la libertad. Pero ha de superarse el antiguo teísmo teocrático y el principio de autoridad, legitimado por él dentro de la Iglesia. Sólo entonces la cristiana “religión de la libertad” estaría en situación de atacar y superar convincentemente las perversiones de la libertad en el mundo moderno: la anarquía y el despotismo. Pero mientras la fe en Dios y la autoridad de la Iglesia mantengan al hombre en una infantil minoría de edad e irresponsabilidad, no será creíble ninguna crítica de la teología a la historia moderna de la libertad», cf. J. MOLTSMANN, *¿Qué es teología hoy? Dos contribuciones para su actualización*, 43.

⁹³ Las «teologías contextuales» señaladas por Moltmann son la teología de la revolución, la teología de la liberación, la teología negra, la teología feminista, la teología ecológica y otras teologías de carácter regional y contextual en África y Asia. Cf. J. MOLTSMANN, *¿Qué es teología? Dos contribuciones para su actualización*, 130-131.

CAPÍTULO II

UN PROYECTO DE FILOSOFÍA: PENSAMIENTO POSTMETAFÍSICO Y MUNDO DE LA VIDA

1. La metafísica como problema

¿Tiene sentido hablar aún de metafísica? ¿Es posible la metafísica después de Kant? En el conocido paso del prólogo a la *Crítica de la razón pura* dice Kant: «Hubo un tiempo en el que ella era llamada la reina de las ciencias [...] Ahora, en cambio, la moda del tiempo lleva consigo demostrarle toda clase de desprecio, y la matrona se lamenta desechada y abandonada como Hecuba:

*modo maxima rerum, tot generis natisque potens
nunc trahor exul, inops.* (OVIDIO, *Metam.*)¹

En la edad moderna hubo, en efecto, radicales negadores de la metafísica. El médico-filósofo español Francisco Sánchez escribió su ««metafísica»» con el título: *Tractatus de multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur*. Más de un siglo después, Voltaire, contemporáneo de Wolf y de Kant, escribía, parodiando la sentencia bíblica: ««*Vanitas vanitatum et metaphysica vanitas*»». Y Rousseau: ««*Laissez là les rêveries métaphysiques et servez Dieu dans la simplicité de votre cœur*»»².

Más sólida había sido la crítica de Hume, quien a la negación de la metafísica añadía el remedio: «La única manera de liberar inmediatamente el saber de estas abstrusas cuestiones es investigar seriamente la naturaleza del entendimiento humano y mostrar por medio de un análisis exacto de sus

¹ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, A VIII-IX.

² Cf. L. OEING – L. HANHOFF – T. BORSCHKE, «Metaphysik», 1180-1183.

poderes y capacidades que de ninguna manera está preparado para temas tan remotos y abstractos»³.

Kant no comparte las críticas anteriores. Desde la *Crítica de la razón pura* la metafísica no es posible como ciencia ni como verdadero conocimiento [*Erkenntnis*], sino sólo como pensar [*Denken*]. La crítica kantiana de la metafísica seguiría siendo la más seria y la más digna de tenerse en cuenta. También en ella quedan interrogantes abiertos como éstos: el noumeno, en general, considerado por Kant «concepto problemático» y que ha sido, según G. Martin, la cruz de los intérpretes de Kant⁴; la limitación del uso de la causalidad a la experiencia, dejando sin llenar un «abismo infinito», según el propio Kant⁵; la realidad del «yo» de la apercepción, acerca del cual algunos autores han expresado sus dudas de que sea un yo meramente funcional y no tenga valor ontológico, ya que es el mismo yo el que piensa y el que actúa⁶. Y quedan también interrogantes en Kant acerca de la unidad de la razón y del doble uso teórico-práctico de la misma, teniendo en cuenta que el primero es insuficiente y que el conocimiento práctico tiene primacía sobre el teórico⁷. Si esto es así, habría que preguntarse por las implicaciones de esta primacía del uso práctico de una razón única⁸. La metafísica quedaría dividida en «metafísica del uso especulativo» y «metafísica del uso práctico», siendo la primera, metafísica de la naturaleza, y la segunda, de las costumbres. En sentido estricto, se llama metafísica a la primera; pero también la segunda sería metafísica y producto de la razón⁹. F. Kaulbach, partiendo de ahí, habla de una legitimación de la metafísica, fundándose en Kant; y vería este fundamento en el principio de la acción¹⁰.

En cualquier caso, Kant no pretendía acabar con la metafísica, según dice él mismo en los *Prolegomenos a toda metafísica futura*: «Es tan escasa la esperanza de que el espíritu del hombre vaya a abandonar totalmente las

³ D. HUME, *Investigaciones sobre el conocimiento humano*, 12. Citamos las páginas de la edición principal.

⁴ G. MARTIN, *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaft*, 157-165.

⁵ I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, A 96.

⁶ Cf. M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 206-207; G. MARTIN, *Immanuel Kant*, 199-201; ID., *Allgemeine Metaphysik*, 254-258; J.B. LOTZ, *La experiencia trascendental*, 17-18; J. SALLIS, *Die Krisis der Vernunft*, 68.

⁷ I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, A 216, 218-219; cf. ID., *Crítica de la razón pura*, B 494-495.503-504; A 466-467.475-476.

⁸ F. DELEKAT, *Immanuel Kant*, 247.

⁹ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, B 869.874; A 841-646. La metafísica en sentido estricto viene a tener por objeto los noumenos de las cosas de experiencia y las tres ideas: Yo, mundo, Dios.

¹⁰ F. KAULBACH, «Die Legitimation der Metaphysik auf der Grundlage des kantischen Denkens», en G. JANOSKA – F. KAULBACH, *Metaphysik*, 443-448.459-465.

investigaciones metafísicas como la de que nosotros vayamos a preferir alguna vez contener la respiración para no estar constantemente respirando aire impuro»¹¹. El motivo lo indica él mismo en el prólogo de la primera *Crítica*: «Es vano querer mostrar indiferencia con relación a estas cuestiones, cuyo objeto no puede ser indiferente a la naturaleza humana»¹². Éste es el destino de la razón humana: Estar solicitada por preguntas que no puede evitar ni es capaz de responder¹³. Una nueva negación radical de la metafísica y la afirmación de un nihilismo se ha dado en Nietzsche. Las conclusiones de Heidegger, después de varios años dedicado al estudio de Nietzsche y de dar cursos monográficos sobre la filosofía de éste, dicen que Nietzsche no supera la metafísica, sino que sustituye la metafísica anterior por una metafísica propia de la voluntad de dominio. Eso vendría a ser el «platonismo invertido» o la inversión de los valores en Nietzsche. Según Heidegger, en Nietzsche la metafísica occidental ha llegado a su consumación [*Vollendung*], pero no a una superación [*Überwindung*]. Ha sido también frecuente fundarse en Heidegger para negar la metafísica. Heidegger ha criticado la metafísica occidental, sobre todo por el olvido del ser, por no considerar el tiempo, etc. Pero tampoco se podría hablar en Heidegger de negación de todo pensar metafísico. De hecho, Heidegger fue cambiando los juicios sobre la metafísica. En el esbozo de *Ser y tiempo* habla de una «destrucción fenomenológica de la historia de la ontología al hilo de la problemática de la temporalidad»¹⁴. Pero esta afirmación es más mitigada en las clases sobre Nietzsche, donde dice Heidegger: «El final de la metafísica es sólo el comienzo de su “resurrección” en formas transformadas». Y poco más adelante se pregunta: «¿No podrían permanecer aún posibilidades de la metafísica del futuro, de las cuales no tenemos ni sospecha?»¹⁵. Y más tarde habla de superación [*Überwindung*] de la metafísica; superación que no significa eliminación. «Esta superación no deja de lado la metafísica»¹⁶. «La superación de la metafísica sólo se puede representar a partir de la misma metafísica, a la manera de una elevación de la misma por medio de ella misma»¹⁷. La superación de la metafísica es una recuperación, de manera semejante a como se recupera uno de una enfermedad: «La superación [*Überwindung*] de la metafísica sólo merece

¹¹ I. KANT, *Prolegomenos a toda metafísica futura*, A 192.

¹² I. KANT, *Crítica de la razón pura*, A X.

¹³ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, A VII.

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 53.

¹⁵ M. HEIDEGGER, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, 267-268.

¹⁶ M. HEIDEGGER, «Was ist Metaphysik?. Einleitung», 367.

¹⁷ M. HEIDEGGER, «Überwindung der Metaphysik», 77.

pensarse en la medida en que se piensa en la recuperación [*Verwindung*]]¹⁸. La moda antimetafísica afirmada por Kant se repite también hoy. Las críticas a la metafísica se han multiplicado también en la filosofía contemporánea desde diferentes frentes: positivismo, historicismo y filosofía de la vida, neopositivismo, filosofía de la ciencia, filosofía del lenguaje, teoría crítica de la sociedad, filosofía postmoderna, por nombrar las más importantes.

Pero también hoy hay que seguir hablando de metafísica. La razón principal es que siguen presentes los motivos fundamentales por los que se ha hecho siempre: el deseo de saber, del que habla Aristóteles al comienzo de la *Metafísica*¹⁹; las preguntas que, como dice Kant, solicitan a la razón humana sin poderlo evitar; el hecho de que el objeto de tales preguntas no sea indiferente a la naturaleza humana, y el hecho de que no hayan sido respondidas²⁰. Estas cuestiones serían: preguntas por el origen de la realidad, por el sentido de la existencia humana y de la historia, por los valores, por la moralidad del obrar humano; cuestiones que interesan al hombre de todos los tiempos en algún momento de su vida.

A estas cuestiones no se les puede dar una respuesta desde la ciencia. El optimismo positivista y el mecanicismo se desmoronaron con el desarrollo de la física cuántica y de la teoría de la relatividad. Algunos científicos importantes reconocen los límites de la ciencia. Max Planck cree que el mundo real, que está más allá de las percepciones sensoriales, no se puede conocer sino indirectamente; hay que deducirlo como requerido por los fenómenos de experiencia. Otros, por el contrario, han hablado de una autocreación del universo a partir de la nada, pasando alegremente de la física a una metafísica muy complicada. Decía Horkheimer que la ciencia que pretende suplantarse a la filosofía se convierte en una metafísica ingenua²¹.

Entre las corrientes filosóficas que se han opuesto a la metafísica han destacado el empirismo y el positivismo. Las tesis de estas corrientes clásicas han sido actualizadas por el neoempirismo o el neopositivismo. En esta corriente ha habido autores radicales frente a la metafísica, como Carnap, Schlick, Neurath o Reichenbach. Pero estas posturas han sido superadas por otros analíticos y sobre todo por el racionalismo crítico de Popper.

El reciente relativismo postmoderno critica la metafísica; pero tampoco los representantes de la postmodernidad están libres de presupuestos metafísicos. Lyotard habla de juegos de lenguaje y de una

¹⁸ M. HEIDEGGER, «Überwindung der Metaphysik», 77; cf. M. BERCIANO, «Vattimo, el pensamiento débil y Heidegger», 83-136.

¹⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I,1,980 a 21.

²⁰ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, A X.

²¹ Cf. M. HORKHEIMER, «Der neueste Angriff auf die Metaphysik», en *Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie*, 90-144.

completa heterogeneidad de los mismos. Luego admite una lucha entre los juegos, que presupone una posibilidad de diálogo entre ellos. Por otra parte, no renuncia a una crítica de la sociedad ni a una lucha por la justicia. Esto presupondría una visión de lo que son la justicia, la sociedad, el hombre²².

El pensamiento débil de Vattimo y de otros rechaza los fundamentos ontológicos, las estructuras de la filosofía trascendental, los valores, las plenitudes de todo tipo, propias de la metafísica. Pero por otro lado cree posible dialogar con la historia, criticarla, rechazar unos elementos de la misma, recuperar otros, lograr consenso, proyectar y transformar la historia. Parece obvio que esto también presupone tener visiones del hombre, de la justicia, de la historia. Y todas ellas serían visiones metafísicas implícitas²³.

Habermas critica la metafísica y la quiere sustituir por una acción comunicativa fundada en un saber de fondo y en un lenguaje en el mundo de la vida. Pero en su crítica de la sociedad llega a hablar de una base incondicional, de un punto de vista absoluto. Y afirma que en los discursos y en la moralidad hay un momento de incondicionalidad. Éste no sería, según él, un absoluto; o «en todo caso —añade— es un absoluto escurridizo»²⁴ [*verflüssigtes Absolutes*]. Éste sería un incondicionado, sin necesidad de recurrir a Dios²⁵. ¿Qué significan todos esos conceptos? Parece que Habermas niega la metafísica de palabra, pero admite, de hecho, presupuestos ontológicos implícitos²⁶.

La requerida necesidad de renunciar a la dimensión metafísica de la filosofía, a favor de un «pensamiento postmetafísico», seguramente por un «imperativo cultural» como dirá el profesor Jesús Conill, junto con la

²² Cf. M. BERCIANO, *Debate en torno a la posmodernidad*, 12-30.117-123.

²³ M. BERCIANO, *Debate en torno a la posmodernidad*, 97-116.126-134. Cf. J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*.

²⁴ J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken*, 184. «Das Moment Unbedingtheit, das in den Diskursbegriffen der fehlbaren Wahrheit und Moralität aufbewahrt ist, ist kein Absolutes, allenfalls ein zum kritischen Verfahren verflüssigtes Absolutes». La traducción al español realizada por M. Jiménez traduce «verflüssigtes Absolutes» por «absoluto fluidificado», Cf. *Pensamiento postmetafísico*, 185.

²⁵ J. HABERMAS, *Texte und Kontexte*, 113-115; trad. español: *Textos y contextos*, 134-137.

²⁶ Cf. M. BERCIANO, *El problema de la ontología en Jürgen Habermas*; ID., *Debate en torno a la posmodernidad*, 50-62.134-146. El profesor Conill advierte de la contradicción existente en Habermas: hablar de una filosofía postmetafísica no implica necesariamente anular el pensamiento metafísico. De alguna manera, Habermas cae en «autocontradicción performativa», al pretender superar la metafísica haciendo metafísica. Habermas dice no querer contaminarse metafísica, pero su filosofía no está exenta de la misma», J. CONILL, «Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en Habermas», 572. Una vez más, debemos fijarnos más en lo que Habermas hace que no en aquello que dice. Cf. ID., *El crepúsculo de la metafísica*, cap. 12.

reducción de la realidad a lo que las ciencias positivas nos muestran (cientificismo), forman parte de una «falsa modestia» del hoy filosófico arrastrado por la necesaria ausencia de horizontes «utópicos»²⁷; juicio que es extensible a pensadores que aceptan expresamente la posibilidad y necesidad de una «Filosofía Primera», y que rehúsan la conveniencia de la metafísica. El profesor J. Conill señala a K.-O. Apel y a J. Habermas de sumarse a la «criptometafísica». En el caso de Apel, añade Jesús Conill, malentiende el término «metafísica» «cuando lo separan tajantemente del uso del término “filosofía primera”, ya que en la historia de la filosofía se han asimilado ambos, de tal manera que bien podría llamarse “metafísica” a lo que Apel prefiere denominar “filosofía primera”». Parece, más bien, un problema nominal. En el caso de Habermas, que incurre en error al identificar religión y metafísica,

sigue pretendiendo rescatar la «sustancia normativa de las tradiciones religiosas» (y de lo que él denomina metafísica) manteniendo la «perspectiva del mundo como un todo» y con ello la «universalidad» e incluso la «trascendencia desde dentro», ya que de este modo está conservando características tradicionales de pensamiento metafísico (totalidad, universalidad y trascendencia inmanente), por mucho que se empeñe en aclarar que su pretensión es hacerlo «en condiciones postmetafísicas»²⁸.

La crisis de razón como crisis de fundamentos y privación de instancias últimas no nos ha de llevar a abandonar la razón, sino más bien a reformularla desde sus raíces, pues no es responsable del fracaso cultural que el hombre ha vivido por su modo inadecuado de concebirla²⁹. El

²⁷ Cf. J. CONILL, «Nuestra situación: hermenéutica y filosofía práctica», 6. «Sea por cansancio –como creyó detectar Husserl–, sea por exigencias pragmáticas, o sea por un proceso de responsabilización, ya no estamos en los tiempos de aquellas utopías que con sus ensoñaciones nos alejaban de la complejidad de lo real, sino que la mayor parte de las filosofías contemporáneas se conforman con propuestas fragmentarias y modestas».

²⁸ J. CONILL, «Nuestra situación: hermenéutica y filosofía práctica», 6-7. Cf. J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*, cap. 12: «Metafísica de la comunicación».

²⁹ «“[F]undamentación filosófica última” no significa en modo alguno remontarse hasta un axioma evidente e inmovible a partir del cual quepa deducir toda norma moral que nos permita responder a los desafíos del presente; tampoco supone el descubrimiento de unos principios formales, “rellenables” con cualesquiera contenidos y que darían a luz diferentes totalitarismos, dependiendo de las manos en que se encuentre el poder, porque los principios formales ya comportan en su formalidad algún contenido y no se satisfacen de cualquier modo. Pero tampoco «fundamental filosóficamente» implica retornar a la afirmación de los valores absolutos de una moral determinada. Supone, por el contrario, devolver a la ética, como filosofía moral, la tarea que inveteradamente le fue asignada: la tarea de *dar razón*, desde la teoría, de las opciones y valoraciones morales que los hombres viven ya desde siempre en su mundo vital», A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, 17.

horizonte en el que el hombre redescubre la razón ha de ser un horizonte abierto a una razón que se hace impura por experiencial, distinta de la razón pura que nos aísla del hombre para dejarnos en el concepto. La razón no es un hecho clausurado ni un mero artefacto, sino un proceso abierto, experiencial e histórico. Vivimos tiempos hermenéuticos, de hermenéutica crítica, de ello hablaremos al final de este trabajo.

En conclusión: las críticas de la metafísica y las negaciones de la misma se han repetido antes y después de Kant. Como bien dice la profesora Cortina³⁰, Habermas reconoce el modelo trascendental que tiene como trasfondo el intento reconstructivo de los presupuestos universales del habla, aceptados en una «versión aguada» del proyecto kantiano, a la vez que se distancia del mismo Kant en la medida que propugna un conocimiento trascendental que descubre las condiciones *a priori* de posibilidad de la experiencia³¹. Pero las preguntas metafísicas siguen presentes; y algunas de ellas han estado presentes en sus mismos detractores, si no de manera explícita, sí de manera implícita.

2. Un proyecto de Filosofía: Pensamiento postmetafísico

El problema de la «metafísica» ha estado siempre presente en los padres fundadores del *Instituto de Investigaciones Sociales*: Horkheimer, Adorno y sobre todo en Marcuse. Será Marcuse quien comenzará estudiando la metafísica de Hegel como teoría de la historicidad, ahondando en la búsqueda de una fundamentación de la acción radical

³⁰ Cf. A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, 128. «[Q]ue Habermas defiende un trascendentalismo débil, e incluso una fundamentación trascendental de las normas morales a través de la ética discursiva, no significa que se pronuncie a favor de un “trascendentalismo fuerte” de tipo kantiano, ni tampoco en pro de una “fundamentación filosófica última”, al estilo de Apel. La fundamentación trascendental de Habermas pretende conciliarse de algún modo con el principio falibilista de toda reconstrucción», A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, 130-131.

³¹ Se abandona el apriorismo «en sentido fuerte» adoptando otro de corte «más débil», al modo de la analítica de Strawson, quien acepta un «trascendental en sentido minimalista», es decir, «con la perfecta conciencia de que sólo podemos “anticipar” a la experiencia mientras no la refuten las experiencias coherentes». Habermas aquí aclarará qué entiende por trascendental: «la estructura conceptual que se repite en todas las experiencias coherentes, mientras no quede refutada la afirmación de su necesidad y universalidad. En esta versión más débil se abandona la pretensión de que de esa necesidad y universalidad pueda darse una prueba *a priori*», en J. HABERMAS, «¿Qué significa pragmática universal?» (1976) en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, 321.

marxista en la obra de Heidegger, para acabar situándose en la filosofía que recogía el psicoanálisis³².

Pero es Jürgen Habermas, el más importante representante de la Escuela de Frankfurt, quien ha venido negando desde el principio la posibilidad de la metafísica o de la ontología, siendo éstas sustituidas por la sociología, la dialéctica,... El pensar para Habermas es un «Pensar postmetafísico» [*Nachmetaphysisches Denken*]. El modo en que Habermas plantea dicho problema es el de la fundamentación de la acción en general y de la teoría crítica de la sociedad en particular³³.

Será en su obra capital, *Teoría de la acción comunicativa* (1981), donde Habermas presenta de la manera más completa su filosofía, en contraposición a otras muchas corrientes, con las cuales dialoga: historicismo, fenomenología, hermenéutica, filosofía de la ciencia, filosofía del lenguaje e incluso con otros filósofos que componen la teoría crítica. Es él mismo quien plantea desde el primer momento que su filosofía no es un «planteamiento fundamentalista» de suerte tal que va marcando distancias entre su pragmatismo formal y la filosofía trascendental clásica³⁴. Habermas no deja de ver en su propio planteamiento un cierto resquicio de ontología: «Cabría hablar también de “ontologías” inscritas en la construcción de imágenes del mundo si este concepto, que procede de la tradición griega, no se redujera a un determinada relación específica con el mundo, a la relación cognitiva con el mundo del ente. En la filosofía no se ha formulado un concepto parejo que incluya la relación con el mundo social y con el mundo subjetivo al igual que la relación con el mundo objetivo. Es la deficiencia que trata de subsanar la teoría de la acción comunicativa»³⁵.

Habermas considera el «mundo de la vida» [*Lebenswelt*] como aquello que es reconocido por una comunidad de sujetos capaces de lenguaje y de acción. Estos sujetos tienen un saber compartido intersubjetivamente; es un saber de fondo, que no comprende sólo el mundo objetivo inmediato. El mundo de la vida permanece inserto en un mundo histórico, con una tradición cultural, también compartida intersubjetivamente. Es desde su concepción del mundo de la vida desde

³² Cf. M. BERCIANO, «Herbert Marcuse. El primer marxista heideggereino», 131-164; ID., «Filosofía concreta y ontología en Herbert Marcuse», 133-182.

³³ En *Teoría y Praxis* observará la imposibilidad de fundamentar el derecho de modo ontológico, así como en *Conocimiento e interés* rechazará la posibilidad de fundamentación de una ontología y una antropología ontológica: «Las antropologías se ven siempre ante la dificultad de que las generalizaciones empíricas de rasgos comportamentales son demasiado débiles, y los enunciados ontológicos sobre la esencia del hombre, demasiado fuertes», J. HABERMAS, *Teoría y Praxis*, 302.

³⁴ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, 11.

³⁵ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, 73.

donde Habermas cree haber podido superar todo tipo de connotación ontológica, entendidas éstas como un «universo de entidades». Es desde aquí desde donde se inicia todo un proceso de entendimiento [*Verständigung*]. Este «tiene lugar sobre el trasfondo de una precomprensión imbuida culturalmente. El saber de fondo permanece aproblemático en su conjunto». Este saber se va haciendo temático. Precisamente en este saber de fondo se fundarían el reconocimiento intersubjetivo de los participantes en la comunicación, la posibilidad de descubrir de modo temático ese mundo, las pretensiones de validez, la posibilidad de crítica, etc.³⁶ Habermas no escoge una explicación ontológica, ni siquiera filosófica, sino que acude primordialmente a la sociología, y no una sociología cualquiera, sino que descarta los estudios sociológicos alemanes, imbuidos de filosofía, recurriendo a otros autores como Mead, Durkheim y sobre todo a Talcott Parsons, en quien cree encontrar en su concepto de «condición humana» las estructuras del mundo de la vida³⁷.

Habermas siente la necesidad de fundamentar su *Teoría Crítica*: «El propósito de la presente investigación ha sido, por mi parte, introducir una teoría de la acción comunicativa que dé razón de los fundamentos normativos de una teoría crítica de la sociedad. La teoría de la acción comunicativa representa una alternativa a la filosofía de la historia»³⁸. Teoría crítica que requiere distanciarse de toda pretensión de fundamentación ontológica, de ahí que entienda el saber intercomunicativo del mundo de la vida como algo más genérico, que se va haciendo temático poco a poco, sin la pretensión de construir sistema alguno. La teoría de la racionalidad «sólo puede esperarse hoy de la afortunada coherencia de fragmentos teóricos diversos. En la medida en que se refiere a las estructuras del mundo de la vida tiene que hacer explícito un saber de fondo sobre el que nadie puede disponer a voluntad (...) Pues (...) la comprensión o saber intuitivo con el que estamos familiarizados con el mundo de la vida (...) contrasta peculiarmente con la forma que reviste el saber explícitamente algo»³⁹.

Habermas quiere volver a apropiarse la racionalidad y subjetividad modernas para su teoría de la acción comunicativa, aunque de forma corregida. Éste es el intento que se hace presente en su obra *El discurso filosófico de la modernidad* (1985). En éste, el punto de partida es Hegel, en quien la racionalidad y la subjetividad están sólidamente afirmadas. La

³⁶ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, 24-31. 119-121. 145. 153-155. 160-189.

³⁷ Cf. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, 357-364.

³⁸ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, 562.

³⁹ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, 567-569.

historia ha hecho que la filosofía de Hegel obtuviera varias objeciones, sobre todo en la identificación de lo real con lo racional, ya que así la razón vendría a tomar el lugar de un destino en el que se justificaba todo acaecer y en el que la misma filosofía perdía su verdadero sentido. Dicho devenir, llevado a su extremo hizo aparecer el nihilismo con la consiguiente negación de toda racionalidad. Habermas intenta hacer ver esto en Nietzsche, Heidegger, Bataille, Foucault, pero sin dejar de dialogar con todos y cada uno. Fruto de este devenir, la teoría de la acción comunicativa viene a ser lo que constituye el título de un nuevo libro de Habermas: *Pensamiento postmetafísico*.

3. Habermas y su «Pensamiento postmetafísico»

En su obra *Pensamiento postmetafísico*, Habermas indica con claridad cómo ha de entenderse su pensamiento y cómo quiere rescatar el discurso racional de la modernidad.

Habermas reconoce el intento de salvar la racionalidad en múltiples ocasiones despojándola de sus atributos clásicos. Desde la fenomenología observamos cómo se ha afirmado en atributos como finitud, temporalidad, historicidad. La conciencia trascendental tiene que adquirir «facticidad» tomando «cuerpo» en la historia. Con igual pretensión, Wittgenstein formula su teoría sobre el lenguaje, Gadamer rescatando la importancia del concepto de «tradición», Lévi-Strauss formula su teoría sobre las estructuras, la totalidad social de los hegeliano-marxistas. Son múltiples los intentos de hacer descender la razón del cielo e incorporarla de nuevo en su contexto histórico⁴⁰.

Nuevamente se vuelve a discutir acerca de los temas fundamentales: la disputa sobre la unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces; la disputa sobre el puesto del pensar filosófico en el contexto de las ciencias, etc. Incluso la misma metafísica ha tornado a ser objeto de discusión y de renovación: «La ola de restauración que viene arrollando al mundo occidental desde hace algo más de un decenio, incluso ha vuelto a sacar a flote un viejo tema que ha venido acompañando desde siempre la Modernidad: el del remedo de sustancialidad que representaría la tentativa que hoy se registra de renovar una vez más la metafísica»⁴¹.

Para poder entender qué quiere decir Habermas con «postmetafísico» hemos de acercarnos a aquello que quiere superar, a su concepción de «metafísica». ¿Qué significa para Habermas la «metafísica»? Se ha hablado de superación o negación de la metafísica en el positivismo, en Nietzsche o en Heidegger. Sin embargo, desde la óptica de Habermas, todos ellos

⁴⁰ J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, 17.

⁴¹ J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, 19.

siguen permaneciendo, de una u otra manera, en lo que él denomina «metafísico». Hablar de «metafísica» hace al autor englobar el pensamiento desde Platón a Hegel, prolongándose dicha conceptualización en el pensamiento materialista, en el escepticismo, en el empirismo,... Todos ellos «permanecen en el horizonte de las posibilidades de pensamiento abiertas por la metafísica»⁴².

Habermas encuentra en este pensar metafísico cuatro características: (1) pensamiento caracterizado por ser «pensar de la identidad» desde el cual se puede comprender y dar significado de la multiplicidad del todo; (2) el idealismo en sentido amplio, otorgando valor supremo a la idea; (3) es filosofía de la conciencia; (4) pensamiento con un fuerte concepto de teoría. «La filosofía permanece fiel a sus principios mientras pueda partir de que la razón cognoscente se reencuentra a sí misma en un mundo racionalmente estructurado o puede suministrar ella misma a la naturaleza y a la historia una estructura racional, sea en forma de una fundamentación trascendental o por vía de una penetración dialéctica del mundo»⁴³. La metafísica ha querido dar desde el principio una respuesta acerca de la totalidad y acerca de la relación entre unidad y pluralidad, reduciendo lo múltiple a lo uno⁴⁴.

Lyotard o Rorty representan el extremo opuesto, defendiendo cierto contextualismo que afirma la multiplicidad irreducible a la unidad. Éste intenta rescatar los momentos de lo no idéntico, de lo no integrado, de lo heterogéneo, contradictorio y conflictivo, de lo transitorio y accidental, momentos sacrificados al idealismo. Dicho contextualismo arranca de la crítica kantiana pasando por Hegel, Marx, Kierkegaard. El postempirismo de Kuhn, Feyerabend o Elkana, sustrae la razón a su último dominio, la física. En el laboratorio como en la vida domina la misma cultura de una pluralidad irreducible a esquemas de racionalidad y a prácticas de justificación⁴⁵. Rechaza las visiones metafísicas globales; aunque no está dispuesto a caer en la total dispersión de los postmodernos. Ello significaría dar al traste con su teoría crítica. La filosofía no debe abandonar del todo la idea de totalidad, aunque deba considerarla desde otro punto de vista. Y éste es, de nuevo, el mundo de la vida. Se trata de una totalidad no-objetiva, pre-teórica, presente de modo intuitivo y aproblemático, y estructurado lingüísticamente. Los sujetos que viven en él se entienden dentro de estas estructuras, son capaces de tomar postura, llegar a un consenso, ejercer la crítica⁴⁶. Habermas no puede renunciar a alguna visión

⁴² J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, 39.

⁴³ J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, 45; cf. ID., 40-45.

⁴⁴ Cf. J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, 155; cf. ID., 158-163.

⁴⁵ Cf. J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, 155-156.

⁴⁶ Cf. J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, 48-49.

global, aunque se opone a todo lo que pueda tener algún matiz de trascendental: «La teoría de la acción comunicativa destrascendentaliza el reino de lo inteligible descubriendo en los presupuestos pragmáticos inevitables de los actos de habla, es decir, en el corazón mismo de la práctica del entendimiento intersubjetivo, la fuerza de la anticipación idealizadora —idealizaciones, que en las formas de comunicación, por así decirlo, extraordinarias, que representa la argumentación no hacen sino tornarse más visibles—»⁴⁷.

En todo uso lingüístico se da la posibilidad de distinguir lo verdadero de lo que se tiene por verdadero, y en la pragmática del uso lingüístico, dirá Habermas, cabe implícito el mundo objetivo. El diálogo es capaz de posibilitar la comunión y la aceptación de perspectivas en el «yo» y el «otro», así como el intercambio de perspectivas entre el participante y los observadores. Los sujetos se encuentran en el contexto de un mundo de la vida, desde el cual es posible la competencia comunicativa, pero que no llegan a descubrir la verdad del mismo. Se presuponen en el fondo de una serie de certezas que implican una totalidad pre-reflexiva. Dicha totalidad no puede ser tematizada, pero permanece ahí como un saber de fondo. Las proyecciones míticas, religiosas o metafísicas son fruto, justamente, de ese pre-saber o saber intuitivo, y en él se encuentran las huellas de lo que denominamos ideas de «verdad», «univocidad», «solidaridad», «justicia», etc.

El concepto de «metafísica» que presupone Habermas es un concepto escolástico, racionalista o hegeliano de metafísica, concepto que no parece ser idéntico al que pudiera asemejarse más cuando se acerca a la consideración de mundo de la vida como la utilizará E. Husserl. El último Husserl, el Husserl de la *Crisis de las ciencias europeas y la filosofía trascendental*, bajo el título de «mundo de la vida» [*Lebenswelt*], ha intentado explorar el fondo de lo inmediatamente familiar y de lo sabido sin ser cuestionado; el saber implícito, lo ante-predicativo y lo pre-categorial, el olvidado fundamento del sentido de la praxis vital diario. Dicho saber, como veremos más adelante, no será co-tematizado, es decir, no podrá ser accesible transformando simplemente la perspectiva de los participantes en la comunicación. No todo saber atemático es constitutivo de los participantes en la comunicación. No todo saber atemático es constitutivo en un determinado mundo de la vida, como no lo es el saber que se presupone para usar proposiciones gramaticales reguladas. «Hemos de concentrarnos en aquel otro linaje de saber atemático que complementa, acompaña y da contexto a la acción comunicativa. Se trata de ese saber concreto del lenguaje y del mundo, antepredicativo y pre-categorial, que se

⁴⁷ J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, 91.

mantiene en la penumbra y que constituye el suelo aproblemático para todo saber temático y todo saber cotematizado»⁴⁸.

Habermas, como veremos, no se conforma con el concepto de mundo de la vida utilizado por la fenomenología de Husserl, dado su carácter epistemológico, desarraigado de toda pretensión sociológica. Para Habermas, en su pretensión de crear una teoría de la sociedad, debe desligarse de toda teoría de la constitución del conocimiento y partir de la pragmática lingüística, «que a nativitate se extiende a las interacciones lingüísticamente mediadas. El “mundo de la vida” debe introducirse, por tanto, como concepto complementario del de acción comunicativa»⁴⁹.

En Habermas no se trata de una idealización trascendental, sino de una idealización presente, contenida en la comunicación. «La idea de desempeño de pretensiones de validez susceptibles de crítica exige idealizaciones, que, hechas bajar del cielo trascendental al suelo del mundo de la vida, desarrollan su eficacia en el medio que es el lenguaje natural; en ellas se manifiesta también la fuerza de resistencia de una razón comunicativa que opera astuta contra las deformaciones cognitivo-instrumentales de que se ven aquejadas las formas de vida sólo selectivamente modernizadas»⁵⁰. Habermas plantea la necesidad de no hipostatizar los contenidos en ideas especulativas de «uno» o de «todo»⁵¹. «Como las presuposiciones idealizantes que la acción comunicativa comporta no pueden hipostatizarse convirtiéndolas en el ideal de un estado futuro caracterizado por un acuerdo definitivo, el concepto tiene que estar planteado en términos suficientemente escépticos. Una teoría que se atreviese a fingir la alcanzabilidad de una idea de la razón, quedaría por debajo del nivel de argumentación alcanzado por Kant; traicionaría,

⁴⁸ J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, 90.

⁴⁹ J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, 90.

⁵⁰ J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, 91-92.

⁵¹ La controversia acerca de la posibilidad de huir de los cánones clásicos del pensamiento metafísico, a juicio de J. Conill, viene dado por lo «sustancial» y no tanto por lo procedimental, es decir, por el paso de un pensamiento desde el ser o la conciencia a un pensamiento que arranca de la praxis. Es entonces cuando se abandona la pretensión sustantiva de lo metafísico para acercarse a una nueva forma de lo metafísico, lo procedimental-lingüístico: «La racionalidad comunicativa se caracteriza por ser unificante, por el hecho de descubrirse en ella una estructura formal y, por tanto, universal, reteniendo además un momento de incondicionalidad. Esta formalidad lógico-pragmática permite seguir defendiendo la unidad de la razón, si bien ya no sustancial, sí al menos formal-procedimental; una unidad en la pluralidad de las pretensiones de validez», J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*, 258. La metafísica ha logrado cambiar de escenario. Conill alude a una actual «metafísica mínima» que «se atiene a un orden idealizador, universal, del lenguaje, como instancia normativa, tal como viene dado por el enfoque pragmático, surgido de la experiencia comunicativa». J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*, 315.

además, la herencia materialista de la crítica a la metafísica. El *momento de incondicionalidad* que ciertamente queda conservado en los conceptos discursivos de verdad falible y de moralidad, no es absoluto alguno, o a lo sumo es un absoluto fluidificado y convertido en procedimiento crítico»⁵².

Esta necesidad de encontrar algo absoluto como fundamento ha estado presente en la obra de Marcuse, también en la de Horkheimer. Habermas comenta una interesante sentencia de éste último, acerca de la ya célebre frase: «es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios»⁵³. Diremos que el punto de vista en el que Horkheimer se expresó es aquél en el que la teoría de la sociedad ha disuelto la teología, pero no ha encontrado un nuevo cielo, ni siquiera un cielo terreno que pueda servir de referencia. La moral se quedaría, así, sin un fundamento y sin un carácter incondicional. Y así, Habermas dirá que la moral sigue manteniendo una relación seria con la teología. O visto desde la perspectiva de la verdad, Horkheimer parte de que no puede haber verdad sin un absoluto o sin algo que trascienda al mundo. «La razón que no puede pretender ya otra autoridad que la de la ciencia es una facultad naturalista, ha sufrido una regresión para convertirse sólo en inteligencia al servicio de la autoafirmación pura y dura; se mide por sus aportaciones funcionales, por sus progresos técnicos, pero no por una validez que trasciende espacios y tiempos. “*A la vez que Dios, muere también la verdad eterna*” (Horkheimer)»⁵⁴.

Para Habermas, Horkheimer consideró la razón formal kantiana como razón instrumental. Ch. S. Peirce, en cambio, dio a ese formalismo un giro lingüístico-pragmático de suerte tal que la comunicación implica y surge de un sentido incondicionado de verdad, de una trascendente pretensión de validez. Peirce entiende la verdad como una pretensión de verdad bajo las condiciones de comunicación de una comunidad ideal de intérpretes que se extienda en el tiempo y en el espacio. «La referencia contrafáctica a tal comunidad *irrestricta, ilimitada e indefinida* de comunicación sustituye el momento de eternidad o al carácter supratemporal de la “incondicionalidad” por la idea de un proceso de interpretación abierto, pero orientado a una meta, que trasciende los límites del espacio social y el tiempo histórico desde dentro, es decir, desde la perspectiva misma de una existencia situada y localizada en el mundo»⁵⁵. El pensar postmetafísico, al decir de Habermas, no necesita de otros absolutos⁵⁶. «El pensamiento

⁵² J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, 185. La cursiva es mía. Cf. nota 33.

⁵³ Cf. J. HABERMAS, *Textos y contextos*, 134-147.

⁵⁴ J. HABERMAS, *Textos y contextos*, 137. La cursiva es mía.

⁵⁵ J. HABERMAS, *Textos y contextos*, 146.

⁵⁶ La renuncia habermasiana a la metafísica no significa en absoluto la renuncia a cualquier tipo de trascendencia. «Trascendencia desde dentro» la ha llamado Habermas,

postmetafísico se distingue de la religión en que salva el sentido de lo incondicionado sin necesidad de recurrir a Dios o a un absoluto⁵⁷.

Habermas reconoce el problema de las «víctimas aniquiladas» de la historia, de la «razón de los vencidos» en términos de Reyes Mate, que reclaman justicia desde una memoria solidaria con su sufrimiento. «La razón anamnéticamente estructurada —dice Habermas⁵⁸— que Metz y Peucker reclaman una y otra vez con toda razón contra una razón comunicativa recortada en términos platónicos e insensible al tiempo, nos confronta con la delicada cuestión de una salvación de las víctimas aniquiladas. Con ello nos tornamos conscientes de los límites de esa trascendencia desde dentro orientada hacia el más acá: tal trascendencia no puede asegurarnos del *contramovimiento* de una trascendencia desde el más allá que la compense y complete»⁵⁹.

y mediante esta expresión se refiere a la necesidad filosófica de explicitación de supuestos, frente a la vieja y fracasada tarea filosófica de fundamentación última. Cf. J. HABERMAS, *Textos y contextos*, 66.

⁵⁷ J. HABERMAS, *Textos y contextos*, 147. La introducción del tema de Dios en dichos términos nos pone en una perspectiva no sólo metafísica, sino también teológica. Ello nos llevaría a cuestionarnos la situación desde perspectivas diferentes. Cf. J.A. ESTRADA, *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*, 265-309; también del mismo autor: *Por una ética sin teología, Habermas como filósofo de la religión*. Entre la perspectiva lingüístico-pragmática de Peirce, que parece que Habermas acepta, y una teología que habla de Dios a modo explícito, hay varios grados: el de una teología negativa, el de metafísicas categoriales de diferentes tipos (tomista, racionalista, idealista), el de ontologías de tipo de Husserl, el de una ontología o metafísica «separada», de tipo heideggeriano, el de una hermenéutica como la de Gadamer... Creo que Habermas, en este texto simplifica el problema reduciéndolo a una simple alternativa: el pensar postmetafísico o la religión. En estudios más recientes se vislumbra un cambio sustancial ante el mismo hecho. Cf. J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*.

⁵⁸ J. HABERMAS, *Textos y contextos*, 163.

⁵⁹ En definitiva, como había señalado a propósito de lo que cabe esperar de un pensamiento postmetafísico que se diferencia de la religión, Habermas sostiene que en tal situación «la filosofía no puede sustituir al consuelo con el que la religión puede ayudar a soportar el dolor inevitable y la injusticia no reparada, las contingencias que representan la penuria, la soledad, la enfermedad y la muerte, arrojando sobre todo ello una luz distinta. Ciertamente, la filosofía puede seguir explicando todavía hoy el punto de vista moral desde el que imparcialmente juzgamos algo como justo o injusto; por tanto, la razón comunicativa no está en modo alguno a la misma distancia de la moralidad que de la inmoralidad. Pero cosa distinta es encontrar una respuesta motivante a la cuestión de por qué hemos de atenernos a nuestras convicciones morales, de por qué hemos de ser morales. En este aspecto podría quizá decirse que es vano querer salvar un sentido incondicionado sin Dios, pues pertenece a la dignidad de la filosofía el atenerse inflexiblemente a que ninguna pretensión de validez puede tener cognitivamente consistencia si no se justifica ante el foro del habla argumentativa», J. HABERMAS, *Textos y contextos*, 147.

Así pues, el punto de vista filosófico adoptado por Habermas se hace cargo de una «trascendencia desde dentro», y deja fuera de su campo estricto de reflexión lo que puede entenderse como «trascendencia desde fuera», el otro campo que tradicionalmente y desde Aristóteles venía formando parte como teología de la metafísica. «Desde dentro» se trata de explicitar los supuestos del habla argumentativa, de reconocer los presupuestos universales de la comunicación⁶⁰; o, en terminología kantiana de establecer las condiciones de posibilidad del discurso racional. «Desde fuera» sólo es posible apelar a un tipo de trascendencia para el que el campo estricto de la filosofía resulta insuficiente, y al que sólo cabe acercarse bajo el sentido de la incondicionalidad y de la trascendencia que sólo reconoce la religión. Pues bien, este doble movimiento de la trascendencia, «desde dentro» —explicitación de supuestos del habla racional— y «desde fuera» —atenta a las demandas humanas de consuelo y de sentido, a las que hace referencia la teología política de Peukert—. ⁶¹

A juicio de Habermas, y con la incorporación del giro lingüístico, el lenguaje o la acción comunicativa expresan y contienen una incondicionada pretensión de validez. En un «Excursus» de *Textos y contextos*, con el título: «*Trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá*», Habermas vuelve a referirse a la pretensión de validez presente sobre todo en la argumentación⁶². Habermas acepta tomar en consideración la propuesta de Peukert de dar razón de las dimensiones temporales del obrar orientado a la comprensión; y Apel y él admiten que en las pretensiones de validez hay una fuerza interna trascendente, que a todo acto de habla le asegura una relación futura⁶³. Pero añade que Peirce, en el contexto de la teoría del conocimiento, le atribuye al símbolo la fuerza y la continuidad, en el flujo de nuestras vivencias, que Kant quería asegurar mediante el «yo pienso» de la apercepción trascendental⁶⁴.

⁶⁰ J. HABERMAS, *Textos y contextos*, 146.

⁶¹ Cf. H. PEUKERT, *Teoría de la ciencia y Teología Fundamental*.

⁶² Cf. J. HABERMAS, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*.

⁶³ Cf. J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*, 252-310. Jesús Conill cree reconocer en dichos autores, aún de forma solapada, la pretensión de una «gran filosofía» en cuanto proyecto de una teoría de la racionalidad, lo cual constituye un nuevo canon ideal, a modo de idea regulativa y crítica, configuradores de sentido. «Es la configuración de un “orden del logos” que no se escapa al proceder de todo pensamiento metafísico, caracterizado en tres vertientes: (1) orden de fundamentación [*Grund*]; (2) orden cósmico, lógico-ético, frente al caos y (3) orden teleológico, lógico-moral, frente al juego». Cf. *El crepúsculo de la metafísica*, 257-258.

⁶⁴ J. HABERMAS, *Textos y contextos*, 167-168.

4. «Mundo de la vida», una lucha contra la actitud natural

Como es sabido, bajo el título de mundo de la vida, E. Husserl trató de explorar en su última obra este suelo de lo inmediatamente familiar y lo que damos por sentado sin hacernos cuestión de ello. Trató de aclarar con medios fenomenológicos el ámbito del saber implícito, de lo antepredicativo y lo precategórico, del olvidado fundamento de sentido que son la práctica de la vida diaria y la experiencia que tenemos del mundo. Voy a dejar aquí de lado el método de Husserl y también el contexto en que introduce su concepto de mundo de la vida; pero hago mío el contenido material de sus investigaciones suponiendo que también la acción comunicativa está inserta en un mundo de la vida que nos provee de la cobertura que es ese masivo consenso de fondo que se encarga de absorber riesgos de disenso. Las operaciones explícitas de entendimiento de los agentes que actúan comunicativamente se mueven en el horizonte de convicciones comunes aporéticas; el desasosiego que generan la experiencia y la crítica se quiebra contra las habilidades, lealtades y patrones de interpretación de arraigado consenso como contra una roca, al parecer ancha e inmovible, que emergiera de las profundidades⁶⁵.

En la aspiración de Husserl por definir lo que debiera de ser la filosofía —disciplina que tradicionalmente ha venido ocupando el puesto de ciencia universal que fundamenta otros saberes—, se encuentra la necesidad de apoyar el poder *visionario* de un *mundo de la vida* [*Lebenswelt*] en la certeza más radical, pretensión más propia de la filosofía que de la ciencia objetiva: la evidencia apodíctica de la subjetividad que el mundo cotidiano enseña, no se podría comparar con la evidencia físico-matemática⁶⁶. Es por ello importante acudir a Husserl en su concepción de mundo de la vida como concepto clave para el desarrollo posterior de *mundo de la vida social* en Habermas.

Husserl se las emprende con el objetivismo naturalista propio de la ciencia en una época donde ésta ha creído encontrar para sí el paradigma fundamentador de la verdad; lo realizará apoyándose en lo que había supuesto la pérdida de rumbo que el hombre había experimentado en su alejamiento progresivo de toda perspectiva humanista, pérdida de vista del fundamento de su propia existencia. La filosofía ilustrada se había convertido en cómplice en dicho desajuste acerca de su propia concepción. La humanidad entera, también la ciencia, han traicionado el proyecto humano de la ciencia universal y han abandonado a su suerte a los individuos a quienes debían salvaguardar. Tal es la preocupación que se

⁶⁵ J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, 88-89.

⁶⁶ Cf. J.M^a. GÓMEZ-HERAS, *El a priori del mundo de la vida*: «La evidencia apodíctica no es equiparable a la evidencia que se alcanza en las ciencias objetivo-matemáticas».

manifiesta en Husserl de tal modo que su estudio acerca del mundo de la vida se vuelve cuasi obsesivo.

Husserl encuentra como causa de la crisis manifiesta en su mundo tres elementos claros: la arrogancia de la ciencia en la asimilación totalizante de todo conocimiento, utilizando mal la vieja distinción entre «doxa» y «episteme»; la pérdida de referente que suponía el Humanismo para el ser humano, otorgándole éste su sentido; la mala compatibilidad de la Filosofía con el pensamiento científico, con la consiguiente pérdida de carácter reflexivo que siempre se le había presupuesto a aquella, posicionándose, por el contrario, más hacia el carácter fisicalista o cientista del saber.

En su propuesta fenomenológica, Husserl encuentra el correctivo reconciliador entre el invulnerable mundo técnico y científico y el desacreditado mundo de la vida en el que se apoyó la ciencia engañándonos con su éxito. En su quehacer humanista no desacreditaba los avances científico-técnicos sino más bien corregía sus altivas pretensiones en aras de no vulnerar los valores vitales y éticos. Las ciencias ya no podían dedicarse a precisar el sentido de la vida porque éste por definición cae más allá de lo que un «buen científico» puede disertar entre sus colegas. Además, el sentido de la vida se precipita sin remedio hacia el descrédito de lo infravalorado, de lo que posee el hombre común de creencias y opiniones un tanto «bajas»: el *sentido de la vida* evidentemente, no se encuentra en ningún espacio matemáticamente verificable.

Husserl no es el único que intenta salvaguardar la Filosofía de su pretensión reflexiva original. Entre los miembros del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt, desde otra posición filosófica, tanto Marcuse con su crítica a la razón instrumental como Adorno en su análisis del proceder decadente del Iluminismo, sostienen posturas similares contra el pensamiento cientista⁶⁷.

Habitualmente, Habermas aparece como deudor de Husserl y su concepción del mundo de la vida. Para ello es importante hacer un trasunto histórico de la consideración del mismo desde una perspectiva fenomenológica a su incorporación en la teoría cognitivista de Habermas, manteniéndose siempre fiel al hilo conductor que les es común —no sin matizaciones— a saber, el análisis de la parcela que representa el *mundo de la vida* y que ha sido obviado por el objetivismo naturalista presente en la investigación científico-técnica. El estudio del *mundo de la vida* requerirá la atención especial de autores como Humboldt como primera parte del giro lingüístico, de Adorno y Horkheimer como los pensadores que luchan contra el positivismo en alza y finalmente, necesitará romper la visión

⁶⁷ Cf. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, e igualmente TH.W. ADORNO, *Actualidad de la filosofía*; cf. M. HORKHEIMER – TH.W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*.

instrumentalista del lenguaje, donándole una nueva dimensión: la de apertura del mundo. Esto último justifica una revisión histórica del cambio sin el concepto de *mundo de la vida* y más tarde, en los años ochenta dicha teoría ya necesita una nueva orientación que no puede saltarse el influjo que supuso «la apertura del mundo» heideggeriana. *Lenguaje y mundo de la vida* no pueden ser conceptos escindidos como pretende el positivismo lógico que centra sus explicaciones en la filosofía de un lenguaje como herramienta.

5. «Mundo de la vida» en E. Husserl

El mundo de la vida⁶⁸ es previo al mundo de la ciencia. La ciencia emergió del conocimiento y las necesidades que planteó al hombre, en cada momento histórico, el mundo de la vida. La ciencia traicionó este conocimiento que era, justamente, el que le confería el sentido: el diagnóstico de Husserl, por lo tanto, es que el objetivismo naturalista de las ciencias, una vez desvinculado del mundo de la vida, deja a las ciencias en la condición de saberes desorientados. El desarraigo del mundo de la vida respecto de las ciencias ha supuesto la pérdida de su incardinación en el “en donde” que les confiere sentido.

El mundo de la vida discurre al modo de representación del cosmos que no coincide con el concepto de «vida» que resulta de las ciencias de la naturaleza, sino más bien previa a la misma. La experiencia del mundo de la vida acontece a niveles precientíficos, y es justamente ella, en cuanto concepto crítico, la que permite a Husserl recuperar el sentido tanto de la ciencia como de la técnica. «Constituido en campo de nuestra reflexión, el ‘mundo de la vida’ se nos presenta como la realidad intuita por la experiencia simple y como sistema cambiante de posiciones de valor»⁶⁹. Es en el mundo de la vida donde nos encontramos con nuestros semejantes, y con el contexto cultural que, una vez heredado, proporciona el horizonte desde el cual ejerceremos toda actividad y comunicación. La ciencia y los científicos no pueden escapar a «este mundo», mundo que a ellos mismos les proporcionará un sinfín de cuestiones y sus respuestas. La ciencia se ocupará del concepto de «vida» entendida como «vida biológica», mientras

⁶⁸ En las *VI Jornadas de Teología Fundamental* (10-12 junio de 1993), en la sesión de comunicaciones que tuvo lugar en el Monasterio de El Escorial hizo una comunicación Isidro Muñón (Granada) que estudiaba la relación del «mundo de la vida» y la teología, comunicación que no aparece en acta alguna, y que hoy por hoy no he podido acceder a ella. Dicha comunicación llevaba por título: «El mundo de la vida como horizonte teológico». La referencia es anotada por C. IZQUIERDO en el «Apéndice» a la obra por él editada: *Teología Fundamental. Temas propuestas para el nuevo milenio*, 727, n. 21.

⁶⁹ J.M^a GÓMEZ-HERAS, *El a priori del mundo de la vida*, 248.

que el mundo de la vida le proporcionará una nueva amplitud al representar la vida como «creadora de cultura».

Uno de los atributos del mundo de la vida es su presentación permanente, imposible de reducir u obviar a nuestro antojo. Se encuentra presente en toda actividad y en toda teorización, incluso cuando hemos pretendido acotar un campo concreto de experiencia. El mundo de la vida funciona dentro del esquema sujeto-objeto aunque manteniendo una relación diferente a la definida en la epistemología tradicional: el sujeto, influido por el preconocimiento prestado del mundo de la vida, recibe al objeto que, a su vez, se encuentra mediado por la precomprensión del momento cultural. El sujeto recupera así un lugar primordial, ya que es él quien mantiene el vínculo más directo con el mundo de la vida y, de este modo, la intencionalidad, como parte fundamental de este funcionamiento, se encuentra ligada, por lo tanto, a toda estructura sujeto-objeto.

Es necesario recorrer el camino fenomenológico para poder poner en juego al mundo de la vida, de suerte tal que irá avanzando desde lo concreto hasta lo más abstracto de la conciencia, recorrido que prestará comprensión y valor a lo concreto, o lo que es lo mismo, se efectuará desde la actitud natural hasta la conciencia trascendental que dará fundamento a los objetos percibidos por la actitud natural:

Mundo circundante

Hablamos de «mundo circundante» —también llamado «mundo circundante histórico»— a ese mundo en el que se encuentran todos los objetos que se nos dan por la experiencia y, en general, por cualquier conocimiento empírico posible. Como ejemplo suyo, Husserl habla del origen de Occidente situándolo en el nacimiento mismo del nuevo mundo circundante de la Grecia antigua. En él no sólo clarifica las características de un mundo concreto como es el griego sino que, admitiendo la pluralidad teleológica de las diferentes culturas, ejerce como juez a la hora de reconocer qué aspectos de dichas culturas arcaicas han forjado el mundo concreto que vivimos en la actualidad. Éste es el razonar continuo que se encuentra en la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Como ejemplo, se puede analizar la diferente dirección que ciertas civilizaciones han tomado sobre el problema concreto del interés por lo universal: los griegos comenzaron una reflexión en la búsqueda de ideas universales y otros pueblos, como el egipcio o el babilónico, soportaban las inclemencias de los hechos arbitrarios. Esta diferente valoración de culturas se puede constatar en el siguiente texto sobre la distinta dirección de su interés universal:

Aquí nos encontramos con la fácil objeción de que la Filosofía, la ciencia de los griegos, no es, con todo, algo privativo de los griegos, ni algo llegado al

mundo sólo con ellos. ¿Acaso no se refieren ellos mismos a los sabios egipcios, babilonios, etc; y no aprendieron, efectivamente, mucho de estos? Poseemos hoy una multitud de trabajos sobre las filosofías indias, chinas, etc; donde éstas son situadas en un mismo plano con la griega y tomadas meramente como configuraciones históricas diferentes dentro de una misma idea cultural. Naturalmente, no falta algo que les es común; sin embargo, no se debe dejar que la generalidad meramente morfológica oculte las profundidades intencionales, ni ser ciego para las más esenciales diferencias de principio⁷⁰.

Las novedades introducidas por los griegos, en referencia a este interés universal, son muy amplias: distinguen entre *doxa* y *episteme*, e intentan que esta última contenga todo conocimiento universalizable en cualquiera de las disciplinas. La curiosidad se apodera de un interés vital ascendiendo un grado en lo que es ensalzable para la naturaleza humana. Esto lleva a un anhelo por la argumentación racional que hace aumentar rápidamente el número de filósofos profesionales. Tal proliferación de debate argumentativo racionalizador es propagado en la educación de los jóvenes como algo bueno y necesario. Todo ello desde el nuevo espíritu de no conformarse con lo admitido, naciendo así una actitud crítica diferente a la de las culturas orientales, mucho más permisivas con el legado de los antiguos. Por último, la Filosofía ya no se detendrá en las barreras nacionales pues comienza a considerarse rectora de toda la Humanidad.

Mundo de la vida originario

Este mundo⁷¹ es el origen y fundamento del mundo circundante; del mismo modo en que, en éste, el protagonismo viene dado por los objetos a diferencia del mundo circundante originario en donde los sustratos originarios son los individuos. Ahora bien, al mismo tiempo, es necesario que cada objeto individual esté en conexión con el contexto. Como bien dice F. Montero en *La lógica del Mundo*, vuelve a aparecer una tensión irresoluble entre «una fenomenología de la conciencia que excluye toda posibilidad de entender al sujeto como una mónada encerrada en sí misma —universalidad de las experiencias que lo son de un mundo válido “para todos”— y la idea de que las experiencias se viven de inmediato como propias de una singular vida»⁷². Esta problemática, que aparecerá a lo largo de todo el camino fenomenológico, se incorporará al tercer nivel, al *mundo primordial*.

⁷⁰ Cf. E. HUSSERL, «La filosofía en la crisis de la humanidad europea», en J. HABERMAS – E. HUSSERL, *Conocimiento e interés. La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, 57.

⁷¹ Cf. E. HUSSERL, *Experiencia y Juicio*.

⁷² Cf. F. MONTERO, «La lógica del mundo».

Mundo primordial

El mundo primordial puede ser considerado como el desenlace del retroceso hacia la subjetividad trascendental, realizado por la reducción fenomenológica, que partió del «mundo de la vida concreto»⁷³.

Lo «primordial» puede considerarse como el trasfondo sobre el que se constituye un «mundo objetivo». Es generado por el conjunto de vivencias que cada sujeto experimenta en su temporalidad. De este modo, entra en escena la dificultad, presente siempre a lo largo del camino fenomenológico, de la historicidad. Llegados a este punto, no podemos pasar por alto el papel que la lógica formal ocupa en la obra de Husserl. La pregunta que cabe formularse es si esa historicidad afecta o no a los principios analíticos que rigen la lógica formal —base de la lógica trascendental, es decir, si es o no es el sustrato de donde emana la objetividad—.

Si analizamos sus obras, Husserl parece llegar a la conclusión de que, a pesar de la pluralidad de los mundos de la vida concretos, existen unos sillares primitivos de las funciones lógicas comunes para todos. El problema, evidentemente, no queda resuelto, entre otras razones, porque todo objeto va a ser propio de mi mundo primordial; ahora bien, la objetividad del objeto puede seguir manteniendo la validez intersubjetiva: «Sin embargo, aunque todo objeto, real o ideal, con pretensiones de trascendencia o meramente ilusorio, sea propio de alguna manera de mi mundo primordial (...), su objetividad desborda esa estricta presencia en el mundo que es de mi pertenencia. Pues, cuanto menos, esa objetividad supone una validez intersubjetiva (...). Con otras palabras, la subjetividad conlleva la intersubjetividad, la vigencia de lo objetivo para otros sujetos»⁷⁴. La aparente ambigüedad puede ser resulta, como señala F. Montero en el trabajo citado, con la teoría del «como si»: los principios ontológicos funcionan como si valiesen *a priori*, lo cual supone la retirada a un apriorismo moderado.

Para Husserl era necesaria la recuperación del papel de la Filosofía, la cual iba de la mano del concepto «mundo de la vida» que él acuñó, concepto capaz de delimitar el mundo de la realidad científica y el mundo de la realidad humana en sentido más general. En esta tarea Husserl, requiere del «yo trascendental» vinculado a sus intenciones y a su entorno histórico, cuyo sentido teleológico no podrá ser eludido por ningún saber, porque forma parte de él. Lejos de Kant, pero en su misma dirección, Husserl otorga a un concepto regulativo inserto en la Razón Práctica —el mundo de la vida— el poder esclarecedor y dador de sentido para las

⁷³ Cf. F. MONTERO, «La lógica del mundo».

⁷⁴ Cf. F. MONTERO, «El mundo primordial en las Meditaciones Cartesianas».

demás disciplinas humanas, incluidas las científico-técnicas. «La tópica distinción entre ciencia o discurso descriptivo y ética o discurso valorativo se resuelve unitariamente mediante la regresión de ambos fenómenos lingüísticos al mundo de la vida»⁷⁵. Este nuevo aliento de la Filosofía, y en general, de «lo humano», viene dado porque el sujeto vinculado a su intención va a ser el director de sus actos, incluyendo los actos de saber en los que nos acercamos a un objeto, como suele ocurrir en la ciencia. Contra los anhelos localistas de la postmodernidad, Husserl hubiese adoptado una actitud de reivindicación de una racionalidad que se acerca a la universalidad. Ésta es una de las tareas que se ha planteado Habermas. «A las innovaciones creadoras en la imagen lingüística del mundo, no se las debe hispostatizar, como hacen Heidegger o Foucault, coinvirtiéndolas en una historia de la ontología o en una historia de formas del saber, que, como tal historia, no resultase ya accesible al pensamiento argumentativo, o desarrollase una oscura lógica que burlase a este»⁷⁶.

6. «Mundo de la vida social» en J. Habermas

El *mundo de la vida* en Habermas viene a complementar su teoría de la acción comunicativa, pero, a la postre, se manifiesta como un concepto capital. Las diferencias entre Husserl y Habermas al respecto del mundo de la vida son manifiestas y hablaré de ellas más adelante. Frente a un objetivismo naturalista, Husserl parte del mundo de la vida como concepto catalizador, con un carácter crítico que se enfrenta a la misma ciencia, quien se ha olvidado de las idealizaciones que la hicieron posible. En su recorrido fenomenológico, el sujeto adopta una preponderancia desde la cual es difícil comprender que esas mismas idealizaciones entren a formar parte del conjunto de creencias admitidas por los sujetos; éstas constituyen el mundo de la vida como acervo común: la intersubjetividad es una pieza más relevante de lo que Husserl muestra.

El mundo de la vida encierra en sí mismo, en cuanto fundamento mismo de su preacuerdo, aquello que constituye la comunicación en lo que es, y que lo hace muy difícil de tematizar. «La mayor parte de lo que se dice en la práctica comunicativa cotidiana permanece aporético, escapa a la crítica (...) porque vive del excedente de validez que representan las certezas sobre las que de antemano estamos de acuerdo, es decir, de la obviedad de las certezas de que está tejido nuestro mundo de la vida»⁷⁷. Este saber lleno de certezas, por sí mismo, constituye un horizonte capaz de hacer comprensible los enunciados en cada situación dada. «La

⁷⁵ E. HUSSERL, *Crisis de las ciencias europeas y fenomenología trascendental*, 351.

⁷⁶ J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, 106.

⁷⁷ J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, 92.

concepción pragmática atiende al fundamento de las pretensiones de verdad dentro del mundo de la vida. Con esta lectura salvamos el momento de incondicionalidad que sigue marcando la comprensión de una verdad que sólo nos es accesible por la vía de la resolución discursiva de pretensiones de validez»⁷⁸. Es este entramado el que permite al hombre orientarse en cada situación vital, permitiéndole obtener una comprensión de la realidad. El sujeto, en cuanto que capaz de un saber adquirido intuitivamente, es en su naturaleza implícita un sujeto con «saber de uso» [*Gebrauchswissen*]. Habermas recoge de Husserl dicha concepción del mundo de la vida intersubjetivo compartido como un «trasfondo» que tenemos a nuestra disposición de forma atemática. Así mismo, este saber atemático, en el que los participantes en el discurso se apoyan, se constituye como saber horizonte, saber contextual y saber de fondo.

En lo que se refiere al «saber horizonte», al sujeto se le permite que una emisión sea, al mismo tiempo, aporética y aceptada por todos, un saber donde vienen a confluír las biografías de los sujetos, el aquí y ahora. El saber contextual se da en el marco del lenguaje común, de una misma cultura, de un mismo proceso de aprendizaje. Mientras, el saber contextual, a diferencia de los dos mundos anteriormente citados, se constituye como una capa profunda de saber atemático, del cual surgen éstos, el saber horizonte y el saber contextual. El proceso de socialización hace culminar la individuación biográfica, otorgándole una identidad que constituye al sujeto en persona a través del reconocimiento: «lo que convierte, sólo desde el momento del nacimiento, a un organismo en una persona en el pleno sentido de la palabra es el acto socialmente individualizador de acogerlo en el contexto *público* de interacción de un mundo de la vida compartido intersubjetivamente»⁷⁹.

El mundo de la vida en Habermas se nos presenta como un todo dentro del proceso intersubjetivo de la comunión, modo en el cual los sujetos cobran sentido. Tanto la cultura, la sociedad, como las propias estructuras de la personalidad constituyen el enclave desde el cual se puede dar todo proceso de entendimiento. «Cabe representarse los componentes del mundo de la vida, a saber: los patrones culturales, los órdenes considerados legítimos y la estructuras de la personalidad, como condensaciones y sedimentos de tales procesos de entendimiento, de

⁷⁸ J. HABERMAS, *Verdad y justificación*, 279.

⁷⁹ J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, 52. Es la constitución del sujeto como ser-en-sí-mismo la que llevará a Habermas a plantear la diferencia entre «naturaleza» y «cultura» en el modo de construcción de la identidad como persona, en la disputa sobre el naturalismo. Cf. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, 11-28; 64-74; ID., *Entre naturalismo y religión*, 159-187.

coordinación de la acción y de socialización, que discurren a través del medio que representa la acción comunicativa»⁸⁰.

Desde esta caracterización del mundo de la vida y de la sociedad como mundo de la vida simbólicamente dado, el entendimiento [*Verständigung*] es uno de sus pilares, de modo tal que su fracaso vendría dado por el disentimiento como fracaso de la acción comunicativa, originado por el dominio de la acción orientada al éxito o su instrumentalización. El paso de un mundo de la vida centrado en la conciencia —propio de la tradición recibida por Habermas y presente en Husserl— a un mundo de la vida que cobra su más pleno sentido en la acción comunicativa, viene dado por el lenguaje como estructura mediadora. No es otra la pretensión de Habermas que una concepción de la razón humana en el contexto de una teoría de lo social, donde el mundo de la vida es indisociable de lo social y viceversa.

Para Habermas, el mundo de la vida es constitutivo al entendimiento por lo que ningún ser inteligente podría alejarse de él para sus teorizaciones, aunque éstas fuesen aplicadas a un mundo práctico. Es aquí donde se observan las irreconciliables diferencias respecto al concepto mundo de la vida en Husserl. Éste denuncia, como ya hemos recordado, el hecho de que los científicos abandonaran ese espacio constitutivo del ser humano llamado mundo de la vida y dándoles la capacidad de aliarse con la racionalidad, cuya pretensión no dejaba de ser la de mejorar la vida del hombre. Habermas matiza atinadamente al admitir que la ciencia ha venido a colonizar el mundo de la vida, pues de haberlo abandonado balbucearían enunciados sin sentido. No podría ser de otro modo porque, para Husserl, el mundo de la vida es un concepto fenomenológico trascendental, y mientras que para Habermas lo es de la propia comunicación. Los conceptos formales constitutivos del mundo de la vida —cultura, sociedad y personalidad— no pueden ser dados trascendentalmente en una conciencia egológica, o lo que es lo mismo, las estructuras generales del mundo de la vida le están dadas como condiciones subjetivas necesarias de la experiencia de un mundo de la vida social configurado en concreto y acuñado históricamente.

Ahora bien, es necesario tener una comprensión del concepto de mundo de la vida como concepto catalizador pero no como concepto filosófico que de explicación o solución a un problema, pues la expresión *mundo de la vida* involucra a la reflexión de una teoría más amplia, la pragmática lingüística. En Husserl, representaba el modo de enfrentamiento contra las creencias tecnófilas de los sujetos entendidos como ciudadanos, que mantenían una fe en la eficacia del objetivismo natural. «Pero el investigador de la naturaleza no se da cuenta que el fundamento

⁸⁰ J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, 99.

permanente de su trabajo mental, subjetivo, es el mundo circundante vital que constantemente está presupuesto como fondo, como el terreno de la actividad, sobre el cual sólo tienen sentido sus preguntas y sus métodos de pensamiento»⁸¹. Así entiende Husserl el modo de solucionar la crisis, a modo de esclarecimiento: en qué cuantía las ciencias han olvidado el mismo mundo de la vida que las sustenta, y posteriormente solucionar esta carencia abriendo un debate que obligue a la ciencia a enmendar el error, fijando nuevas relaciones entre ella y el mundo circundante vital que ha ido construyendo su fundamento⁸².

⁸¹ E. HUSSERL, *Crisis de las ciencias europeas y fenomenología trascendental*, 166.

⁸² J.M^a GÓMEZ-HERAS lo expresará de la siguiente manera: «Superar aquella ingenuidad presupone caer en la cuenta de que si el saber científico se ha sedimentado mediante un proceso de “idealización” a partir del mundo de la vida, aclararse sobre el alcance de la crisis y el sentido de las ciencias exige una investigación detallada de ese mundo y de los mecanismo que han conducido a una consideración científica del mismo», en *El a priori del mundo de la vida*, 59.

CAPÍTULO III

LO INCONDICIONADO COMO PROBLEMA TEOLÓGICO Y FILOSÓFICO

1. El problema de la objetivación de lo Divino

Richard Rorty, proclamando el «giro lingüístico», lleva el lenguaje al punto de partida de todo problema filosófico, y en su caso, del pensamiento. Desde el *Cratilo* de Platón y el *Peri Hermeneias* de Aristóteles, el problema del lenguaje había ocupado siempre al pensamiento, lo cual *nos hace ver que no podemos más que pensar* que el lenguaje es el medio nativo, la mediación indispensable de toda realización espiritual. La crítica del lenguaje, en sus múltiples dimensiones, se ha convertido en paso obligado para asegurar el significado, garantizar la comunicación y escapar a la trampa de los pseudoproblemas.

Lo religioso está entregado de un modo especial a la palabra, lo cual plantea una enorme virulencia respecto de aquello de lo que quiere hablar. La sospecha está servida dado que la abisal trascendencia de su referente central hace estallar todas las medidas de la palabra ordinaria. Así, el problema del lenguaje religioso se ha hecho enormemente difícil y complejo; «lo incondicionado» no se escapa a esta situación.

Lo «incondicionado», [*das Unbedingte*], es definido filosóficamente de la siguiente forma:

Es lo que no tiene ninguna condición para su existencia, lo que existe por sí mismo, lo que no depende de otra cosa. El ser incondicionado es uno de los caracteres fundamentales del ser absoluto. Como tal, no sólo se supone que es independiente, sino que se afirma que todos los demás seres dependen de él; lo Incondicionado es por ello a la vez lo Condicionante por excelencia¹.

¹ FERRATER MORA, *Diccionario*, tomo II, 1789-1790.

Kant, en la *Dialéctica trascendental* de la *Crítica de la razón pura*, dirá que la razón en su uso lógico busca «la condición universal de su juicio»². Si lo pensamos en forma silogística diremos que hay una condición —la premisa— que es constitutiva de una regla universal. Esta misma regla es sometida al mismo requerimiento de la razón: encontrar su condición, es decir, la condición de la condición, y así sucesivamente, hasta encontrar «lo incondicionado». Tal regla o máxima de la razón se convierte en un principio de la razón pura cuando se supone que, una vez dado lo condicionado, se da toda la serie de condiciones subordinadas unas a otras.

La razón, dice Kant, no estará satisfecha hasta que todos sus objetos condicionados sean conectados con algo incondicionado. «El genuino principio de la razón en general (en su uso lógico) es éste: encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, aquello con lo que la unidad de éste queda completada»³. El principio de la razón en cuestión es sintético, pues lo condicionado se halla relacionado con lo incondicionado. Ahora bien, los principios derivados del principio de la razón son *trascendentes* con relación a todas las apariencias. Ello quiere decir que no puede haber un uso empírico del principio y que, por tanto, éste difiere radicalmente de los principios del entendimiento.

La teología nunca ha perdido su preocupación *apofática*, es decir, su resistencia a hablar de Dios, ya que ella misma es sabedora de que jamás con nuestras palabras podrá definir con plena exactitud lo que de Él se dice. A la teología se le encomienda, de forma irreversible, hablar de lo esencial e intrínsecamente no-mundano con el lenguaje mundano, único lenguaje que poseemos. Tenemos que hablar de lo Trascendente con un lenguaje modelado sobre las realidades empíricas. El mismo Kant no logra salvar dicho «abismo de razón»:

La incondicionada necesidad, que nos hace falta de modo tan indispensable como último apoyo de todas las cosas, constituye el verdadero abismo de la razón humana. La misma eternidad está muy lejos [...] de producir en nuestro ánimo tanta impresión de vértigo. En efecto, la eternidad se limita a medir la duración de las cosas, pero no la sostiene. No podemos librarnos de este pensamiento, pero tampoco podemos soportarlo: que un ser, al que nosotros representamos como el supremo, se diga al mismo tiempo a sí mismo: «yo soy de eternidad en eternidad, fuera de mí no existe nada más que lo que existe por mi voluntad; pero, entonces, ¿de dónde vengo yo?» aquí no encontramos suelo firme; la mayor perfección, igual que la pequeña, flota en el aire sin apoyo ninguno frente a la razón especulativa, a la que nada le cuesta hacer desaparecer, sin el menor obstáculo, tanto a la una como a la otra⁴.

² I. KANT, *Crítica de la razón pura*, A 307/B 364.

³ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, A 307/B 364.

⁴ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, A 613, B 641.

Hegel tuvo que recordarle, con toda razón, que la pregunta resulta de una impertinencia absoluta: en este punto, «Kant no logró llegar más allá de las relaciones del entendimiento», convirtiendo en mundano, con su pregunta, «al Absolutamente–Necesario, al Incondicionado».

Aquí la dificultad está tan sólo en la relación verdaderamente dialéctica antes indicada, a saber, que la condición, o cualquier otra determinación de la existencia contingente [*das zufällige Dasein*] o de lo finito, consiste precisamente en esto: en revelarse a lo incondicionado, a lo infinito [*sich selbst zum Unbedingten, Unendlichen aufzuheben*], esto es, en eliminar [*wegzuschaffen*] la condición en lo condicionado, la mediación en lo mediado. Pero Kant no logró llegar más allá de las relaciones del entendimiento [*Verständnisverhältnis*] hasta el concepto de esa infinita negatividad. (...) Lo que ante todo debe hacer desaparecer la razón especulativa es poner en la boca del Absolutamente–Necesario, del Incondicionado, una pregunta tal como «¿de dónde vengo yo?» como si Aquello fuera de lo cual no existe nada a no ser por su voluntad, Aquello que es sencillamente infinito, mirase en torno por otro distinto de sí o se preguntase por un más allá de sí mismo⁵.

Es significativo que dicha pregunta haya persistido en el tiempo con gran éxito en múltiples tradiciones, también en la empirista, desde John Stuart Mill hasta Bertrand Russell, quien la consideraba tan evidente que ni siquiera quería «perder tiempo» con ella⁶.

La teología no se esforzará nunca lo suficiente en lograr aquí un lenguaje no objetivante. Nos situamos ante uno de los problemas más complejos que en la actualidad se plantea. El deísmo intentó salvaguardar la trascendencia a costa de que Dios se convirtiera en una realidad pasiva y alejada del mundo. Hegel comprendió que eso no lograría más que prolongar la conciencia desgraciada ya que situaba a Dios fuera, lejos y por encima del hombre, ejerciendo sobre éste su dominio. Como consecuencia inmediata se caería en el riesgo de la identidad total, absoluta, sin lograr salvaguardar la diferencia divina ni la individualidad humana. La solución que de ello surgió fue la posición intermedia, aquella en la que Dios se sitúa en el cielo, y que de vez en cuando interviene a modo de respuesta de necesidades concretas, como respuesta a la petición del hombre en los ritos, al recuerdo o la invocación de petición. El hecho mismo de preguntarse por la realidad de Dios constituye la religión y su pretensión de absolutez. Al hablar de la «absolutez del cristianismo» la religión cristiana afirma que

⁵ F.W. SCHELLING, «Kants Kritik des kosmologischen Beweises», en *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* [Werke in 20 Bände, Bd. 17], 433. Cita recogida en A. TORRES QUEIRUGA, *Fin del cristianismo premoderno*, 66.

⁶ «Si todo tiene que tener una causa, entonces Dios debe tener una causa [...] Por tanto, quizá no necesito perder más tiempo con el argumento de la Primera Causa», B. RUSSELL, *Por qué no soy cristiano*, 20.

sólo ella representa la verdad de Dios, de forma tal que «absolutes» refiere a la validez única y exclusiva. Será en la Modernidad donde dicha pretensión de absolutez devenga en múltiples acepciones, relativizando dicho concepto, siempre dentro del contexto de pluralidad de verdades representadas en las grandes religiones en búsqueda hacia una religión ideal, natural o racional de la humanidad⁷. Tal es la visión pedagógica de Lessing en su obra *Natán el Sabio*.

2. Trascendencia y metafísica. El «argumento ontológico»

Heidegger, comentando a Hegel y señalando con sorna a la izquierda hegeliana, llega a decir que hay quienes piensan poder saquear a Hegel sin llevarse entre los despojos el «misterio de la Santísima Trinidad». Lo que sí pensó la izquierda hegeliana fue apropiarse de Hegel resistiéndose a asumir su proyecto metafísico. Heidegger nos recuerda que ello no es posible. Naturalmente, sus explicaciones hacen referencia a cómo el pensamiento de Hegel es un pensamiento del absoluto y, una vez que el absoluto entra y actúa, el pensamiento del absoluto, es decir, el pensamiento que versa sobre lo absoluto, no puede sino ser pensamiento del absoluto, es decir, pensamiento que pertenece al absoluto, es decir, pensamiento en el que el absoluto consiste. Ello nos lleva al autoengendramiento del absoluto y el retorno sobre sí de ese mismo absoluto autoengendrado, todo ello siempre dentro de la propia definición en cuanto a lo que el absoluto consiste en sí mismo.

Sabemos que esto no puede ser así, y no lo es porque al hablar de lo absoluto estoy hablando de algo que dice relación a mi hablar de él y que, por tanto, es relativo a ese «mi» hablar de él, y así, pese a pretenderlo, no estaba yo hablando de ningún absoluto, sino de algo relativo. Se trata de un pensamiento que piense como perteneciente a su objeto tanto a sí mismo como el propio punto de vista que el pensamiento adopta y que incluso piense como perteneciente al absoluto el punto de vista desde el que el pensamiento se pensó a sí mismo y a su punto de vista como pertenecientes a lo absoluto. Con lo cual, resulta que pensamiento y contenido del pensamiento se le acaba mostrando al pensador como el movimiento de la «cosa» sobre la que el pensamiento versa, y su diferencia respecto de la «cosa» como una diferencia de la «cosa» respecto de sí misma. Así, como consecuencia, obtenemos la arrogancia de quien ejerce la facultad de pensar al pretender estar desarrollando no más que posiciones falibilistas. No podemos pensar que quepa ningún tipo de *falibilismo* cuando se trata del pensamiento de lo eterno.

⁷ Cf. J. VIDAL TALENS, *La fe cristiana y sus coherencias. Cuestiones de Teología Fundamental*, 83-134.

Todo lo reflexionado anteriormente, nos lleva innegablemente al argumento ontológico de San Anselmo, argumento que prueba «que verdaderamente hay Dios».

Creemos que tú eres algo, más grande que lo cual nada puede pensarse. Pero ¿y si no hay una tal naturaleza, puesto «que dijo el insensato en su corazón: no hay Dios»? [*Sal.* 13,1 y 52,1]. Pero, ciertamente, ese mismo insensato, cuando oye esto mismo que digo: «algo mayor que lo cual nada puede pensarse», entiende lo que oye; y lo que entiende está en su entendimiento, aun cuando no entienda que aquello exista. En efecto, que una cosa sea en el entendimiento es algo diferente de entender que la cosa exista [...] Y ciertamente, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse no puede existir sólo en el entendimiento. Pues si existe sólo en el entendimiento [*in intellectu*], puede pensarse que existe también en la realidad [*et in re*], lo cual es algo mayor [que existe sólo en el entendimiento]. Por tanto, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse existe solo en el entendimiento, entonces eso mismo, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, es aquello mayor que lo cual puede pensarse algo. Pero, ciertamente, esto no puede ser. Luego existe, sin duda, algo mayor que lo cual nada puede pensarse [que existiría], tanto en el entendimiento como en la realidad [*in intellectu et in re*]⁸.

El argumento ontológico de san Anselmo traduce una experiencia intelectual, la irrupción de un pensamiento, más exactamente, la experiencia de una irrupción de la verdad en el pensamiento, el sobrecogimiento de la verdad. San Anselmo intenta elevar a pensamiento la imagen de Dios presente en el hombre. El pensamiento aprehende a Dios como «algo mayor que lo cual nada puede pensarse» [*aliquid quo maius*

⁸ ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogion*, c. 2. «Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus Te esse aliquid quo nihil maius cogitari potest. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo: non est Deus? Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: aliquid quo maius nihil cogitari potest, intelligit quod audit; et quod intelligit in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor precogitat quæ facturum est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum, fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re». Cf. *Obras completas de San Anselmo*. (Adaptación propia de la traducción).

nihil potest]⁹. El pensamiento, pues, experimenta la realidad de Dios, no en un mero concepto, sino en un concepto límite que expresa un movimiento del pensamiento más allá de sí mismo. Anselmo define a Dios, en consecuencia, no sólo como aquello «mayor que lo cual nada puede pensarse», sino como «algo mayor de lo que cabe pensar»¹⁰. Así puede afirmar: «*rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*»¹¹. El argumento ontológico no es sino una *explicitación lógica de esta constitución ontológica de la ratio en su apertura ilimitada*. En definitiva, la idea de Dios no puede pensarse como no existente sin contradecirse.

Anselmo sigue la línea de pensamiento platónico de suerte tal que el pensamiento se concibe como participación en el ser y como descubrimiento del ser¹². Para san Anselmo, lo obtenido por iluminación intelectual se convierte en predicado de algo obtenido por otra vía, por vía de revelación:

De manera tan verdadera es algo mayor que lo cual nada puede pensarse, que ni puede pensarse que no sea. Y esto eres tú, señor Dios nuestro. Por tanto, de manera tan verdadera eres, Señor Dios mío, que ni puede pensarse que no seas. Y con razón. Pues si alguna mente pudiese pensar algo mejor que tú, subiría la criatura por encima del creador, y juzgaría acerca del creador; lo cual es completamente absurdo. Y, sin duda, excepto tú sólo, todo lo demás es que puede pensarse que no es [...] ¿Qué eres, pues Señor Dios, mayor que lo cual nada puede pensarse? Mas, ¿qué eres sino aquello que, superior a todas las cosas, lo único existente por sí mismo, ha hecho todas las otras cosas de la nada? [...] Te doy gracias, Señor bondadoso, te doy gracias, porque lo que antes he creído por tu don ahora lo entiendo por tu iluminación, de tal manera que, si no quisiera creer que tú eres, no podría no entenderlo¹³.

⁹ ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogion*, c. 2.

¹⁰ ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogion*, c. 15.

¹¹ ANSELMO DE CANTERBURY, *Monologion*, c. 64.

¹² Ya san AGUSTÍN calificó a Dios como aquello «quo nihil superius» (*De Libero Arbitrio* II, 6, 14, 54s). Sólo podemos conocer a Dios a la luz de la verdad que él mismo es y que se hace presente en el alma. El conocimiento de Dios presupone, pues, la iluminación de la verdad de Dios. Sin embargo, hemos de señalar aquí la diferencia que san Anselmo hace respecto a san Agustín. Para éste, Dios es aquello mayor que lo cual no hay nada, mientras que para san Anselmo Dios es aquello mayor de lo cual nada puede ser pensado.

¹³ ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogion*, c. 3, 5 y 4. «Et hoc es Tu Domine, Deus noster. Sic ergo vere es, Domine Deus meus, ut nec cogitari possit non esse. Et merito, si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius Te, ascenderet creatura super Creatorem, et iudicaret de Creatore; quod valde est absurdum. Et quidem quidquid est aliud præter Te solum, potest cogitari non esse [...] Quid igitur es, Domine Deus, quo nihil maius valet cogitari? Sed quid es nisi id quod summum omnium solum existens per seipsum, omnia alia fecit de nihilo? [...] Gratias Tibi Domine, gratias Tibi, quia

Ya habíamos enunciado como Kant plantea una crítica a esta visión. Justamente porque el concepto de Dios es un concepto necesario y supremo, se trata de un concepto límite que la razón no puede especificar más. Y hemos señalado como dicho concepto representaba «el verdadero abismo para la razón humana»¹⁴. Kant deduce de ello que sólo cabe hacer un uso regulativo de esta idea, más no un uso constitutivo¹⁵. En la *Crítica de la razón pura*, tras mostrar cómo todos los argumentos ideados para demostrar la existencia de Dios acaban reduciéndose en definitiva al argumento ontológico, y tras mostrar que la metafísica occidental —a la que, según Kant, habría que calificar de «ontoteología»¹⁶— tuvo siempre por base lo que en el argumento ontológico no hace sino volverse explícito, Kant escribe lo que parece una anticipada respuesta a la rehabilitación del argumento ontológico por parte de Hegel¹⁷. Al «yo pienso» se le conserva completa la estructura metafísica de la trascendencia, pero vaciada de cualquier referente, vaciada de toda «realidad objetiva», con lo cual queda convertida en una especie de soporte de todo pero él mismo insostenido. Ante ese «yo pienso» Kant expresa su perplejidad en un texto impresionante de la *Crítica de la razón pura*¹⁸:

El «yo pienso» constituye, según se ha dicho ya, una proposición empírica e incluye en sí la proposición «Yo existo». Sin embargo, no podemos afirmar que todo lo que piensa exista, ya que, en tal caso, la propiedad del pensamiento convertiría todos los seres que la poseen en seres necesarios. No puedo, pues, considerar mi existencia como deducida de la proposición «Yo pienso», como sostenía Descartes (puesto que para ello debería presuponer esta mayor: «Todo lo que piensa existe»), sino que es idéntica respecto de ella. La proposición «Yo pienso» expresa una intuición empírica indeterminada, es decir una percepción (consiguientemente, demuestra que hay ya una sensación, la cual pertenece a la sensibilidad, que sirve de base a esta proposición existencial, pero precede a la experiencia que ha de determinar por medio de la categoría, el objeto de la percepción con respeto al tiempo. La existencia no constituye todavía, en este caso, una categoría, ya que ésta no se refiere a un concepto dado indeterminadamente, sino sólo a un objeto del que poseemos un concepto y del que queremos saber si está o no puesto también fuera de este mismo concepto. Una percepción indeterminada sólo significa

quod prius credidi te donante, iam sic intelligo Te iluminante, ut si Te esse nolim credere, non possim non intelligere».

¹⁴ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, A 613/B 641.

¹⁵ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, A 614/B 642.

¹⁶ Para el problema de la «ontoteología» cf. M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, 50s. El concepto de «ontoteología» aparece ya en I. KANT, cf. *Crítica de la razón pura*, B 600.

¹⁷ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, A 613, B 641.

¹⁸ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, B 422 (nota k) y siguientes.

aquí algo real, algo dado al pensamiento en general, al que, por consiguiente, no se da en cuanto fenómeno, ni tampoco como cosa en sí (númeno), sino como algo que existe realmente y que es designado como tal en la proposición «Yo pienso». Téngase presente que, al calificar de empírica esta proposición no quiero decir que el yo constituya en ella una representación empírica. Al contrario, es una representación puramente intelectual, ya que pertenece al pensamiento en general. Ahora bien, no tendría lugar el acto «yo pienso» sin alguna representación empírica que suministrara la materia del pensamiento; lo empírico es sólo la condición de la aplicación o uso de la facultad intelectual pura.

Es precisamente aquí donde interviene el último Schelling con su crítica al argumento ontológico. El pensamiento, según Schelling, construye en la idea de Dios algo «que queda mudo, ante lo cual se repliega incluso la razón misma» que pone a ésta «fuera de sí, en absoluto éxtasis». Al alumbrar esta idea, la razón «queda inmóvil, como fija, *quasi attonita*»¹⁹. Por eso, Schelling califica toda la filosofía que procede en ascensión dialéctica como filosofía negativa. Pero el pensamiento no se puede contentar con una solución negativa. El hombre busca el sentido de la realidad y sólo puede encontrarlo en el ámbito de la absoluta libertad²⁰. Por eso Schelling esboza una filosofía, ya positiva. Esta filosofía parte del ser necesario interpretado como libertad absoluta e intenta verlo como señor del ser, es decir, como Dios. Recorre, pues, el camino inverso al camino que toma del argumento ontológico: no del concepto a la existencia, sino de la existencia a la esencia o al concepto²¹. Schelling intenta demostrar el ser divino de lo absoluto y «concebir lo absoluto en Dios»²². Aquí está para el pensador alemán el punto más arduo de toda la metafísica. Está identificando el concepto de existencia suprema con el concepto de Dios. La metafísica era ontoteología. Schelling formuló la tesis contraria a la ontoteología: «lo “necesariamente existente” (lo mera y necesariamente existente) es no necesariamente, sino *de hecho*, la esencia que necesariamente es “necesariamente existente”, o Dios».²³ Esta dimensión

¹⁹ F.W. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, 161.163.165; trad. al español: *Filosofía de la Revelación*, 163.165.167. (Dicha traducción no es completa). Para una mayor comprensión de dicha obra cf. J. CRUZ, *Ontología de la razón en el último Schelling*.

²⁰ F.W. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, 45s,91s,125s,203s; trad. español: *Filosofía de la revelación*, 62s.101s.131s.

²¹ F. W. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, 168; trad. español: *Filosofía de la revelación*, 169-170.

²² F. W. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, 170; trad. español: *Filosofía de la revelación*, 171.

²³ F.W. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, 169; trad. español: *Filosofía de la revelación*, 170.

no necesaria, sino fáctica, no se puede demostrar *a priori*, sino sólo *a posteriori*; no es que el pensamiento ascienda de la experiencia a Dios, sino que más bien, desciende a la realidad de la experiencia para concebir desde el existente necesario la realidad y así demostrar al existente necesario como señor del ser y del tiempo, como Dios.

3. Sistemática del concepto

El/lo Absoluto (*El/lo Incondicionado*) es un concepto independiente, autónomo, que caracteriza a un sujeto cualificado. «Absolutes», por el contrario, apunta a la cualificación misma, o al hecho de estar cualificado. Si atendemos al origen latino de la expresión, *ab-solvere*, pudiéndolo traducir por «dejar suelto», nos aclarará que el significado de «Absoluto» se decide, pues, en la pregunta por el objeto respecto del cual «lo Absoluto» queda suelto. En el ámbito de la teología, *el/lo Absoluto* se presenta como una instancia que trasciende la historia, que señala este trascender al fundamento creador de sentido de la historia, al todo que la soporta, a su fin temporal o a su más allá intemporal. *El/lo Absoluto* puede contraponerse a la historia dominándola (teísmo), estando completamente separado de ella (deísmo), envolviéndola (panenteísmo) o incluso penetrándola (panteísmo). En todos estos casos, no obstante, lo constitutivo es precisamente la relación al mundo, al tiempo y a la historia. Y esta relación es constitutiva de forma negativa, limitante. *El/lo Absoluto* es lo *no histórico*, lo que está suelto o libre del sistema de los condicionantes del mundo, lo que es completamente para sí, es lo libre por antonomasia, lo que no-tiene-que-ser-relacional (lo que puede ser-desde-sí), no determinado por nada fuera de sí mismo. Esta no-relacionalidad constitutiva significa que *el/lo Absoluto* es sin necesaria referencia a algo otro (ausencia de referencia), completamente libre de todo condicionante (incondicionalidad); es puramente en sí (aseidad), sin principio (incausabilidad) ni fin (infinitud). *El/lo Absoluto* se contrapone a lo relativo lo mismo que lo infinito se contrapone a lo finito, el ser a lo ente, la esencia a lo histórico, la mera unidad a la multiplicidad.

La «absolutes», por ejemplo, el carácter de estar desvinculado, se atribuye como propiedad a un sujeto que ni es idéntico ni llega a identificarse con el «Absoluto trascendente». *Se puede tratar aquí* de un fenómeno de la realidad del mundo del hombre, que mediante esta absolutización adquiere un *status* especial frente a los restantes fenómenos de la historia, como bien ha sido el caso de la religión cristiana. Ello nos

lleva a diferenciar entre el Absoluto y la absolutez²⁴, es decir, entre lo Incondicionado, y la incondicionalidad.

Paul Tillich supo ver muy bien esta problemática en su trabajo de carácter teológico-filosófico, y aunque el texto es largo en su extensión, bien merece la pena acercarnos a él profundizando en las ideas que nos ofrece:

El término «incondicional» requiere cierta explicación. Aunque en la parte histórica se utiliza la locución «los dos Absolutos» para designar el problema, esa misma locución se reemplaza en la parte constructiva por el término «incondicional». Si lo tomamos literariamente, «Absoluto» significa «sin relación»; pero tradicionalmente connota el principio idealista, el principio de autodesarrollo. Ambos significados se evitan en el concepto de «incondicional», que implica la demanda incondicionada sobre aquellos que perciben algún incondicional y que no puede interpretarse como el principio de una deducción racional. Pero aun aquí deben evitarse las connotaciones erróneas: ni «lo Incondicionado» ni «algo incondicional» se entienden como un ser, ni siquiera el ser supremo, ni como Dios. Dios es incondicionado: ello es lo que lo hacer ser Dios; pero lo «incondicional» no es Dios. La palabra «Dios» está llena de símbolos concretos en los que la humanidad ha expresado su preocupación última, su estar atrapada por algo incondicional. Ese «algo» no es solamente una cosa, sino el poder de ser del cual todo ser participa.

Este poder ser es el *prius* de todo lo que ha sido; precede lógicamente y ontológicamente a todos los contenidos especiales; precede toda separación y hace posible cada interacción, ya que es el punto de identidad sin el cual no cabe pensar ni en separación ni en interacción. (...). Dios no es objeto para nosotros como sujetos. El es siempre el que precede a esta división. Pero, por otro lado, hablamos de él y obramos sobre él, sin poder evitarlo, ya que todo lo que se torna real para nosotros entra en la correlación sujeto-objeto. De esta situación paradójica ha surgido el concepto, mitad blasfemo y mitológico, de la «existencia de Dios» y los malogrados intentos de demostrar la existencia de ese objeto». Para tal concepto y tales tentativas el ateísmo es la respuesta religiosa y teológica más razonable. Así lo reconoció la más devota religiosidad de todos los tiempos. La terminología atea del misticismo es notable. Conduce, más allá de Dios, a lo Incondicionado, trascendiendo cualquier fijación de lo divino como objeto. Pero sentimos la misma insuficiencia de los nombres limitativos de Dios en una religión no mística²⁵.

²⁴ Ésta es la conclusión a la que llega R. Bernhardt en el tratamiento que hace acerca de la «absolutez del cristianismo». Cf. R. BERNHARDT, *La pretensión de absolutez del cristianismo. Desde la Ilustración hasta la teología pluralista de la religión*, 11-68.

²⁵ P. TILICH, *Teología de la cultura y otros ensayos*, 30-31.

4. La cuestión de «lo Incondicionado» en el pensamiento de Paul Tillich

El traer a colación a Paul Tillich no es cuestión baladí. Tanto Tillich, como Habermas, al igual que Walter Kasper, a quien estudiaremos más adelante, tienen como referente inmediato en sus primeros estudios la obra de Schelling²⁶, y ambos teólogos son muy conocedores de la tradición frankfurtiana a la que Habermas pertenece²⁷.

Un primer dato de interés es el lugar donde sitúa Tillich a la teología. Para el teólogo protestante, la teología mantiene una vocación de frontera, una vocación que tiene su base en la relación instituida entre religión y cultura secular y el método de la correlación. La Ilustración ha traído un proceso de disociación entre la teología y la cultura, haciendo que la primera se recluya en su discurso sin mera relación con lo esencialmente humano y, la segunda, devenga en una cultura secular que no encuentre en la religión razón de ser²⁸. Al respecto, Tillich dirá que:

La teología, que desde hace unos doscientos años se encuentra en la desdichada pero necesaria situación de quien defiende una postura en definitiva insostenible y se ve forzado a perder una posición tras otra, debe pasar nuevamente al ataque. [...] La teología vencerá, porque la religión,

²⁶ Paul Tillich se doctora en Breslau en 1919 y se licencia en Halle en 1912, con dos comprometidas disertaciones sobre el pensamiento de Schelling: *Die Religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie; ihre Voraussetzungen und Prinzipien*, 1910; *Mystik und Schuldbewußtsein in Schelling philosophischer Entwicklung, Beiträge zur Forderung Christlicher Theologie*, 1912. Para más información sobre Tillich cf. S. BIANCHETTI, *Paul Tillich*; cf. «Teología de la cultura», en R. GIBELLINI, *La teología del siglo XXI*, 91-113; cf. C.J. ARMBRUSTER, *El pensamiento de Paul Tillich*; P. CASTELAO, *El trasfondo de lo finito. La revelación en la teología de Paul Tillich*; ID., *La escisión de lo creado. Creación, libertad y caída en el pensamiento de Paul Tillich*.

²⁷ En el caso de Paul Tillich, éste, después de haber ejercido la docencia en varias universidades (Marburg, Dresden y Leipzig) llega a Frankfurt am Main en 1929, como sucesor de Max Scheler en la cátedra de filosofía y sociología, y es en Frankfurt donde bajo la dirección de Adorno, obtendrá la habilitación con un tesis sobre Kierkegaard. En 1933, es aconsejado por su amigo Horkheimer, tras haber sido depurado por el gobierno nacionalsocialista a abandonar Alemania y trasladarse a América.

²⁸ Tillich afronta dicho problema teológico y cultural ya desde su primera conferencia pública, pronunciado en 1919 en Berlín, con el título *Sobre la idea de una teología de la cultura*, y que resultará ser un programa de lo que más tarde vendrá a ser su *Teología del Cultura*.

como dice Hegel, es el principio y el fin de todo, y es igualmente el medio que confiere vida, animación y espíritu a todo²⁹.

Para Tillich, la religión es una dimensión necesaria de la vida espiritual del hombre, pero no es una función especial, ni una actitud distinta, ni un aspecto particular de la vida del espíritu, sino la dimensión de la profundidad de todas las funciones y actividades. La religión es, en el sentido más amplio y fundamental, «preocupación última»³⁰. La religión se manifiesta en el ámbito de la moral bajo la forma de la seriedad incondicionada de la exigencia moral; en el ámbito del conocimiento, bajo la forma de la búsqueda apasionada de la realidad última; en el ámbito de la estética, bajo la forma del deseo ilimitado de expresar el sentido último de las cosas.

La religión comprende enseguida que no tiene necesidad de buscar una morada. En todas partes está en su casa, es decir, en la profundidad de todas las funciones de la vida espiritual del hombre. La religión es la dimensión de la profundidad del espíritu humano en su totalidad. [...] La religión es la sustancia, el fundamento y la profundidad de la vida espiritual del hombre³¹.

No se puede separar el ámbito religioso y el secular, porque la religión no es un ámbito, un distrito particular, sino la dimensión de la profundidad: «y es desde ahí desde donde puede dar sustancia, significado último, juicio y coraje creador a todas las funciones del espíritu humano»³².

La «dimensión de profundidad» es una metáfora espacial y significa la instancia de los interrogantes fundamentales y del sentido último: «Ser religiosos significa interrogarse apasionadamente sobre el sentido de nuestra vida y estar abiertos a las respuestas, aunque éstas nos zarandeen

²⁹ P. TILlich, «Über die Idee einer Theologie der Kultur» (1919), en *Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur (Gesammelte Werke IX)*, 13-31; aquí 31.

³⁰ Tillich traduce en inglés por «ultimate concern» («preocupación de carácter último», o «preocupación última») lo que en alemán expresa por «was uns», «unbedingt Angeht» («lo que nos preocupa de un modo incondicional o absoluto»). Prefiere esta expresión para referirse a lo infinito o trascendente, evitando habitualmente estos términos por juzgarlos inadecuados.

³¹ P. TILlich, *Teología de la cultura y otros ensayos*, 16.

³² P. TILlich, *Teología de la cultura y otros ensayos*, 17. «Presupuesto de esta tentativa polifacética es que en cada creación cultural —un cuadro, un sistema, una ley, un movimiento político por muy secular que pueda parecer— se expresa siempre una preocupación última, y es posible reconocer en ella su carácter teológico inconsciente. Esto, por supuesto, sólo es posible sobre la base de la percepción ontológica de lo Incondicionado, es decir, fundándose en el *insight* de que la cultura profana es fundamentalmente tan imposible como el ateísmo, ya que ambos presuponen el elemento incondicional y ambos expresan sus preocupaciones últimas», 32.

profundamente»³³. Ya en su primera conferencia pública de 1919 afirma Tillich: «La religión es la experiencia de lo incondicionado, y esto significa la experiencia de la realidad última [...]»³⁴; en el curso sobre *Filosofía de la religión* (1925) sintetiza así el resultado esencial del análisis desarrollado: «[...] la religión no es una función junto a las demás, sino que es la orientación que sostiene todas las funciones del espíritu hacia lo incondicionado»³⁵. La religión, pues, como dimensión de la profundidad, es la experiencia de lo incondicionado, es la orientación del espíritu hacia lo incondicionado.

Lo «incondicionado» [*das Unbedingte*] es un término de origen kantiano que ha sido muy utilizado por la filosofía y la teología alemanas del primer cuarto de siglo y que es recogido por Tillich —como explica en su discusión con Barth— no como un «concepto sustitutivo» de Dios, sino como una «llave para abrir a uno mismo y a los demás la puerta que da acceso al *sanctissimum* del nombre de Dios, y de la que después se prescinde»³⁶. Tillich es aún más preciso:

El término «incondicionado» indica el elemento de toda experiencia religiosa que la hace propiamente tal. Todo símbolo de lo divino expresa una exigencia incondicionada, como en el solemne mandamiento: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente». No se admite que pueda amarse a Dios de manera parcial, limitada y condicionada. El término «incondicionado» o el adjetivo sustantivado «lo incondicionado», son abstracciones que tienen su origen en las máximas bíblicas o en la gran literatura religiosa. Lo incondicionado es una cualidad, no un ser. Caracteriza lo que es nuestro interés último y, por tanto, incondicionado, sea lo que lo llamemos Dios, o el «Ser como tal», o el «Bien como tal», o el «Verdadero como tal», o de cualquier otra manera. Sería un grave error mirar al incondicionado como a un ser cuya existencia pueda ser discutida; quien habla de la «existencia de lo incondicionado» no ha comprendido en absoluto el significado de esta palabra. Lo incondicionado es una cualidad que se experimenta en el encuentro con la realidad, por ejemplo en el carácter absoluto de la voz de la conciencia, tanto lógica como moral³⁷.

La religión tiene una doble polaridad: subjetiva y objetiva; es la experiencia (polaridad subjetiva) de lo incondicionado (polaridad objetiva);

³³ P. TILlich, *Die verlorene Dimension. Not und Hoffnung unserer Zeit*, 8.

³⁴ P. TILlich, *Teología de la cultura y otros ensayos*, 17.

³⁵ P. TILlich, «Religionsphilosophie», en *Frühe Hauptwerke (Gesammelte Werke I)*, 296–364. 350.

³⁶ P. TILlich, «Antwort (Erwiderung auf den Artikel von Karl Barth: Von der Paradoxie des “positiven Paradoxes”», en *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I (Gesammelte Werke VII)*, 241.

³⁷ P. TILlich, «Kairos», en *L'era protestante*, 61, nota 1.

es la orientación del espíritu (polaridad subjetiva) hacia lo incondicionado (polaridad objetiva). Esta doble polaridad es presentada por Tillich con la expresión «interés último» [*ultimate concern*]. La religión es «el hecho de ser atrapados por un interés último»³⁸.

El interés último tiene una doble vertiente: subjetiva y objetiva. Ante todo, es el interés *último* del sujeto, que vuelve todos los otros intereses, intereses preliminares, carentes de significado último; es el interés incondicionado del sujeto en cuanto independiente de los condicionamientos de la experiencia concreta; es el interés total del sujeto, en cuanto envuelve al sujeto en la totalidad espiritual. El término «interés» indica precisamente el carácter existencial de la experiencia religiosa, y es un término de origen kierkegaardiano: lo que es «último» suscita —según Kierkegaard— «pasión e interés infinitos». El interés, que es último en la vertiente subjetiva, es último también en la vertiente objetiva: es interés por la realidad última, por lo incondicionado, por lo absoluto, por lo infinito: es el interés en que se expresa, agustinianamente, la inquietud del corazón, que va en búsqueda de lo que trasciende la experiencia de lo relativo y lo transitorio. El interés último (o *ultimal*, como se traduciría mejor la expresión si no fuese un neologismo) expresa la ultimidad de la experiencia religiosa y, a la vez, la ultimidad del contenido de dicha experiencia. En un seminario de estudio sobre el significado de esta locución, Tillich precisa: «Esta [locución] indica, por un lado, nuestro estar “interesados de modo ultimal” [*ultimately concerned*] —el lado subjetivo— y, por otro, indica el objeto de nuestro interés ultimal, para el que, obviamente, no hay otra palabra que “lo ultimal”»³⁹.

Tillich no acepta, pues, la posición barthiana y la dialéctica que contrapone la fe y la revelación a la religión. Él distingue entre religión en sentido amplio y religión en sentido estricto. La religión en sentido estricto o habitual —podría también decirse «en sentido sociológico»— se entiende como un sector particular de la vida humana y debe ser inexorablemente sometida a crítica; pero la religión en sentido amplio —es decir, en sentido rigurosamente filosófico— es «la sustancia, la base y la profundidad de la vida espiritual del hombre» o también, según una definición de corte más existencial, es «el hecho de ser atrapados por un interés último».

El lenguaje religioso expresa la referencia a la realidad última. Tillich explica la naturaleza del lenguaje religioso mediante la distinción entre signo y símbolo. Ambos remiten más allá de sí mismos, precisamente a la realidad signada o simbolizada.

³⁸ P. TILlich, *Teología sistemática*, vol. I, 26-27; ID., *El nuevo ser*, 184-193; ID., *Dinámica de la fe*, 7-35.

³⁹ Cf. «Ultimate Concern – Tillich in Dialogue» (London 1965), en T. MANFERDINI, *La filosofia della religione in Paul Tillich*, 10.

Las palabras ya no nos comunican lo que nos transmitían originariamente, ni aquello para lo cual se las inventó. (...). Existen niveles diversos de realidad que requieren enfoques y lenguajes diferentes; efectivamente, no todo puede entenderse con el lenguaje propio de las ciencias matemáticas. La comprensión de este hecho constituye el aspecto más positivo del renovado y serio interés con que se ha encarado el problema de los símbolos⁴⁰.

Los símbolos religiosos desvelan la dimensión profunda de la realidad y, por tanto, remiten a una realidad que trasciende toda realidad condicionada, haciendo posible la experiencia de la dimensión de la profundidad, la experiencia de lo incondicionado.

Para Paul Tillich, la búsqueda de la verdad absoluta incluye la atención hacia la forma capaz de expresar la irrupción de lo sagrado en la vivencia religiosa. Su Filosofía teónoma encuadra los problemas humanos en el contexto cultural y social del tiempo, logrando que su Teología filosófica represente la tensión existente y necesaria entre Razón moderna y religión⁴¹.

Absolutez como «principio de exclusividad condicionada»

Paul Tillich considera poco afortunada la afirmación «absolutez del cristianismo» en tanto que refiere a la validez universal y vinculante del mensaje cristiano. Esta universalidad se apoya en un doble fundamento, por un lado, de lo santo universal con su revelación universal, y en la aceptación, por otro, de una orientación universal, presente en todos los hombres, hacia esta revelación de sentido⁴². El concepto tillichiano de encarnación asume una concepción pluralista que apunta a su concepción universalista de la revelación. Así, las encarnaciones no son algo específico de la religión cristiana, sino que acontece igualmente de forma continuada en el paganismo: «El ser divino se encarna en diferentes formas». La revelación se abre a la dimensión profunda del ser acentuando la dimensión ontológica: «Revelación es la manifestación de aquello que nos atañe incondicionalmente»⁴³. Lo cual le lleva a considerar que en todas y cada una de las religiones se encuentra el ansia de un Ser Nuevo como

⁴⁰ Cf. P. TILlich, *Teología de la cultura y otros ensayos*, 54-65; aquí 54. Vemos aquí la diferencia entre Tillich y Cassirer. Mientras el primero defiende un realismo trascendente dado que los símbolos religiosos se fundan en y remiten a lo incondicionado, formulando un teoría ontológica del símbolo, Cassirer defiende la realidad espiritual como realidad simbólica, sin ninguna realidad en sí que sirva de referente. Cassirer formula un idealismo trascendente.

⁴¹ Para más información cf. F.-A. PASTOR, «La cuestión de lo Incondicionado. Dialéctica y revelación de lo sagrado en Paul Tillich».

⁴² Cf. R. BERNHARDT, *La pretensión de absolutez del cristianismo*, 155.

⁴³ P. TILlich, *Teología Sistemática*, vol. I, 148.

fenómeno humano⁴⁴. Frente a dicha universalización se sitúa el carácter único del acontecimiento Cristo, donde la unicidad se ve manifiesta en que Jesús nunca pretendió ser identificado como absolutez para sí, ni tampoco se vio identificado con lo Incondicionado. En la figura de Jesús, por el contrario, observamos la figura de quien se negó a sí mismo, remitiendo a una trascendencia, a aquello que está más allá de sí mismo logrando que él mismo sea imagen del Reino de Dios. Es precisamente por ello «una figura absoluta de significado universal». Con la figura de Jesús apareció el Nuevo Ser, un ser que tiene significado para todos y cada uno de los pueblos, culturas y religiones. «Cuando el cristianismo reivindica su carácter universal, implícitamente afirma que las diferentes formas que ha revestido la búsqueda del Nuevo Ser han desembocado finalmente en Jesús como el Cristo»⁴⁵. *Universalidad y particularidad* se suman. La Cruz señala el tránsito de lo particular a lo universal, de Jesús a Cristo: «su unidad ininterrumpida con el fondo de su ser y su continuo sacrificio del Jesús como Jesús al Jesús como el Cristo»⁴⁶. La revelación de Dios en Jesús, como aquel que trae el Nuevo Ser redentor, se convierte en principio normativo de toda revelación producida en la naturaleza y en la historia, en grupos y en individuos⁴⁷. Así, la recepción de la revelación de Cristo no acontece de manera sobrenatural o suprahistórica, de forma inmediata o directa, sino que ocurre, más bien, por mediación de la historia y de la conciencia humana.

Frente a la teología dialéctica, Tillich no opone el concepto de «religión» al de «revelación». La revelación necesita de la religión en la medida en que quiere penetrar en el espacio vital del hombre. La religión representa la respuesta del hombre a la revelación de Dios. Ahora bien, la revelación dirige la religión y es, con ello, su principio regulativo, crítico y profético. El término «religión» puede designar tanto la búsqueda de sentido, por parte del hombre, y por tanto de Dios, como también la creación de sentido realizada por el hombre desde sí mismo.

Por una parte, obtenemos una idolatría demonizante, que proclama incondicionado lo condicionado, infinito lo finito, negando con ello la incondicionalidad y la infinitud de Dios; y por otra, está la protesta profética contra tal blasfemia, es decir, el hacer valer a Dios⁴⁸. Esta

⁴⁴ P. TILlich, *Teología Sistemática*, vol. II, 120.

⁴⁵ P. TILlich, *Teología Sistemática*, vol. II, 123.

⁴⁶ P. TILlich, *Teología Sistemática*, vol. I, 181.

⁴⁷ P. TILlich, *Teología Sistemática*, vol. I, 160ss.

⁴⁸ El problema que late de fondo, y que hemos ido señalando a lo largo de este capítulo es el propio de los escritos de Schelling, a saber, la relación entre lo Infinito y lo finito en la búsqueda del Absoluto. El propósito de Schelling consiste en investigar ¿cómo es posible que la realidad exterior a mí —a saber: la totalidad de los objetos que

ambivalencia se expresa en Tillich mediante los conceptos de «verdadera» y «falsa» religión. Religión verdadera es aquella «en la cual Dios se da; y falsa aquella en la que se lo busca en vano». Bernhardt explicará dicha propuesta de Tillich de la siguiente manera:

La propuesta de Tillich en materia de teología de las religiones se deja exponer tomando como hilo conductor el concepto denominado «principio de la exclusividad condicionada». Sólo a lo Infinito le conviene la posición de Absoluto, de Absoluto en sentido exclusivo. Por el contrario, nada finito (y con ello ninguna religión, tampoco el cristianismo) puede pretender para sí la absolutez. Tillich identifica la polaridad entre lo Infinito y lo finito con la que se da entre lo universal y lo particular (al igual que Rahner y al igual que toda la tradición que parte de Schleiermacher). Y (lo mismo que Barth) identifica todo esto, nuevamente, con la diástasis que se da entre lo incondicionado y lo condicionado: el absoluto universal se contrapone, como condicionante, a todo lo meramente particular (condicionado)⁴⁹.

Schelling entiende que la historia es *historia de la religión*, afirmación que Tillich recogió en sus primeros estudios. Según Tillich, el contenido del cristianismo es la idea del hombre encarnado, que sacrificó lo finito para desenojar a Dios. La encarnación marca un punto decisivo en el acontecer de la historia, pero la consideración de la historia puede prescindir de todo aquello que ha precedido tan magno acontecimiento. La historia de la mitología es historia de la religión, pero con Cristo, el paganismo llega a su fin. Los poderes de la mitología son derrotados en la cruz de Cristo, pues en Cristo la potencia ha llegado a ser personalidad histórica. De aquí surge el problema de relacionar a Dios con el Incondicionado o Absoluto. Tillich dirá que Dios es el Absoluto en la medida en que es libre, ya que no permanece determinado por nada, siendo el fundamento último de la realidad y señor de la historia. Estamos, pues, hablando de la absolutez del cristianismo frente a otras religiones.

La historia es historia de la religión; presupuesto básico que Tillich sostiene como clave interpretativa de la filosofía de la religión de Schelling. Ahora bien, esta historia tiene dos partes: la mitología y la revelación. El origen del período mitológico hunde sus raíces en lo que Schelling llama el tiempo premundano o la existencia suprahistórica. El proceso mitológico se caracteriza por la conciencia progresiva de Dios, el

conforman el mundo que me circunda, así como cada uno de ellos— se encuentre presente en mí, siendo yo una realidad tan distinta de aquella que en mí influye? La solución es la absoluta identidad en la que se resuelve la dualidad idea-cosa. La búsqueda de la identidad absoluta no es sino la búsqueda todavía más profunda del verdadero Incondicionado, es decir, de la síntesis perfecta entre lo Infinito y lo finito, más allá de la cual no hay ningún tipo de oposición.

⁴⁹ R. BERNHARDT, *La pretensión del absolutez del cristianismo*, 159.

proceso racional no es sino la historia progresiva de la conciencia del hombre, y esto justifica la perfecta correlación que se da entre ambos. Sin embargo, según Tillich, Schelling concibe la revelación como el concepto que señala la acción de Dios en cuanto personalidad que está en la historia. Como indica Tillich, para Schelling, en el concepto de «religión» debe formularse necesariamente una relación entre Dios y el hombre que presuponga una determinada separación de ambos. La religión natural se identifica con la mitología, mientras que la religión revelada se define por la comunicación de Dios al hombre en una nueva relación⁵⁰, y no, como podría pensar una concepción puramente racionalista, la transmisión de determinadas instrucciones o enseñanzas.

Para Tillich, es necesario el diálogo. Éste se convierte en el modelo de comunicación interreligiosa. Bien es verdad que no se trata de un diálogo que busca la verdad en el consenso, sino que se trata más bien un diálogo normativo, un diálogo que aparece guiado por el criterio último del Nuevo Ser. La incorporación del diálogo normativo permite recibir las verdades del otro, a la vez que sobre él se pueda ejercer la crítica. Nos situamos ante un diálogo que da la posibilidad de considerar críticamente al otro y, a la vez, criticarse a sí mismo. El objetivo del entendimiento es siempre superar los absolutismos propios de toda posición particular, logrando hacer justicia a la actividad universal de Dios.

5. Walter Kasper, teólogo de la Modernidad

Cuando hoy en día queremos hablar Teología y Modernidad inevitablemente debemos hacer un alto en el camino para detenernos en la obra de Walter Kasper. Perteneciente a la Escuela de Tubinga⁵¹ incorpora la necesidad de atreverse a pensar, ideario que caracteriza el proyecto ilustrado iniciado por Kant, pero otorgando a la razón autónoma el peso que le es específico, ajustando sus propios límites, y situándola en la historia, valedora de nuestro pensar y existir, lugar donde se hace presente la Revelación. La teología está llamada a preguntarse críticamente por sus posibilidades, pudiendo así conocer y reconocer sus propios límites, atender a la historicidad de la verdad como método teológico y «reconocer

⁵⁰ La tensión entre el hombre y Dios se ve acentuada cuando lo que se subraya es la separación, la diferencia en la unidad de la identidad, la desviación vital del Incondicionado que se expresa en clave ética como la caída en un terrible estado de perdición. Así, la conciencia de culpa, según Tillich, es la expresión religiosa para la contradicción absoluta entre Dios y el hombre. Ello nos coloca ante el tema de la salvación del hombre en clave cristológica, atendiendo al concepto de creación y pecado. Cf. P. CASTELAO, *La escisión de lo creado. Creación, libertad y caída en el pensamiento de Paul Tillich*, 359s.

⁵¹ Para una mayor información véase el espléndido estudio introductorio a la obra de Walter Kasper de J. VIDAL TALENS: *El mediador y la mediación*, 35-65.

el hecho de que la verdad es más grande que la suma del conocimiento humano, al que pertenece la misma teología»⁵². Es necesario un aporte nuevo de cientificidad en respuesta a la descalificación de la teología como ciencia racional, hecha por la Ilustración. La razón no puede emanciparse, sin más, de la fe, sino que ha de resituarse la una frente a la otra. Kasper ejerce una actitud de aceptación y crítica simultáneamente respecto de los teólogos del siglo XIX, logrando conectar con algunos de los pensadores más representativos de nuestra contemporaneidad como lo son los miembros de la Escuela de Frankfurt y M. Heidegger. Kasper no deja de ver en los postulados ilustrados las huellas del proyecto cristiano, por mucho que aquél intente emanciparse de éste. Así, interpreta el postulado ilustrado como un «cristianismo anónimo, que se comprende así mismo equivocadamente, al protestar infundadamente contra su propio origen», a saber, el cristianismo⁵³.

De la escuela de Frankfurt, Kasper asume la crítica de la razón ilustrada, «crítica de la Ilustración», crítica de la razón autónoma que entendía la razón como única mediación de sí misma. Acepta de M. Heidegger la crítica al proyecto metafísico de la época moderna, al proyecto ontoteológico, y recupera la diferencia ontológica. En ambos casos, Kasper cree ver en la obra del último Schelling apuntes para un nuevo proyecto teológico en clave dialógica.

Kasper encuentra, en la obra de Schelling, la herramienta necesaria para acoger críticamente el proyecto ilustrado, ofreciéndole las mayores posibilidades para comprender los presupuestos filosóficos y metodológicos, para su quehacer teológico⁵⁴. El último Schelling representa, a juicio de Kasper, un Schelling más alejado de la tradición idealista, un pensador que es capaz de fundar la historia sobre el absoluto de la libertad posibilitando un diálogo entre Dios y el hombre. No sin

⁵² Así lo entiende J. Neumann en un texto para el 150 aniversario de la escuela Tubinga. Recogido en J. VIDAL TALENS, *El mediador y la mediación*, 37-38.

⁵³ Lo que está diciendo Kasper aquí no es más que lo que Adorno y Horkheimer intentaron decir en su gran obra *Dialéctica de la Ilustración*, señalando el sentido paradójico del mismo proyecto ilustrado. J. Vidal cita un texto de Kasper donde queda patente dicha relación: «A la absoluta humanización le corresponde una general deshumanización del mundo; al hacer del mismo hombre, le corresponde la objetivización del hombre y su funcionalización». Cita recogida en J. VIDAL TALENS, *El mediador y la mediación*, 40 y su texto original en W. KASPER, *Glaube und Geschichte*, 12.

⁵⁴ Labor teológica acerca de la «cuestión histórica y la cuestión religiosa» sobre Jesucristo y al enfoque del «problema de Dios en la actualidad», todo ello en su tratado de Cristología y de Trinidad. Para un estudio pormenorizado sobre la utilización de las categorías filosóficas del último Schelling en la obra teológica de Kasper, cf. J. VIDAL TALENS, *El mediador y la mediación*, 103-147.

intención tituló su estudio «Lo Absoluto en la historia»⁵⁵ frente al título de J. Habermas «Lo Absoluto y la historia»⁵⁶, en la que sostenía que Schelling no llegó a pensar históricamente al Absoluto. Schelling se opone a Hegel y a Strauss, para quienes lo histórico–empírico no serían más que formas de manifestación de lo Absoluto, por lo que no pertenecería al contenido, sino a la representación. Para Kasper, Schelling no piensa hasta el final esta posibilidad de su filosofía: el paso a un pensamiento dialógico. Aún se mueve en el terreno de los fundamentos de posibilidad y mezcla todavía el orden del ser y del pensar.

Schelling asume la pregunta trascendental de Kant acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento humano y lo hará desde la propuesta metafísica que habla del último fundamento del ser. Sólo presuponiendo el Absoluto (*lo Incondicionado*) puede éste ser alcanzado por la razón. Lo absolutamente incondicionado no puede demostrarse, pero hemos de presuponerlo para que sea posible su demostración.

Para la Teología, será el último Schelling, el Schelling que hable de la libertad, el que posibilite, el fundamento de la relación entre Dios y el hombre. Sólo en la historia tiene cabida la libertad. Ésta solo es plena, para el último Schelling, si consideramos a un Dios personal (encarnado) que es libertad absoluta en su obediencia total al Padre⁵⁷. Tanto para Schelling como para el pensamiento bíblico, entre Dios y el hombre no existe una relación de competencia. La libertad no consiste en pura arbitrariedad, sino más bien en una libertad situada, en la libertad *del yo* y la libertad *para Dios*. La libertad no queda ya sujeta al principio de causalidad, en su prosecución *ad infinitum*, sino que se instala en una libertad compartida, intracomunitaria, dialógica, a imagen de la pluralidad en la unidad representada por la Trinidad. La encarnación no lo es de Dios, sino de «una persona divina».

⁵⁵ La obra de Schelling supuso el objeto de la tesis doctoral de W. Kasper, y lleva por título: *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schelling* (Mainz, 1965).

⁵⁶ La tesis de J. Habermas lleva por título *Das Absolute und die Geschichtszweispältigkeit in Schelling Denken* (Bonn, 1954. Inédita). Se puede ver un aspecto de su estudio acerca de Schelling en su obra *Teoría y Praxis*. Cf. J. Habermas, «Idealismo dialéctico en tránsito al materialismo. Consecuencias filosófico-históricas de las ideas de Schelling de una contracción de Dios», en *Teoría y Praxis*, 163-215.

⁵⁷ El acontecimiento de Cristo se hace inteligible si atendemos a la pluralidad en la unidad trinitaria, de suerte tal que entendamos que el Dios–hombre no es simple unidad de Dios y el hombre-humanidad, sino que uno y el mismo sujeto es Dios y hombre, pues éste solo es hombre en virtud de aquello que en él es divinidad, unidad con el Padre. De ahí que deba hablarse de «encarnación de Dios», sino «encarnación de una persona divina». La doctrina trinitaria de Schelling posibilita a Kasper la elaboración de su cristología.

Refundamentación teo-lógica de la solidaridad

Si bien el gran legado que la Modernidad nos ha posibilitado desde la obra de Descartes es la autonomía del sujeto, ésta se ha visto considerada ya a partir del siglo XVIII bajo la consideración de las condiciones de posibilidad de la libertad humana⁵⁸. La libertad del sujeto no encuentra ya límite en los diferentes sujetos con los que se confronta. La libertad sólo es libertad plena en la medida en que se encuentra con otras libertades. Así, la libertad se constituye sólo en la medida en que encuentra otra libertad en la otredad, o como dirá Kasper: «El otro y los otros son no sólo límites, sino condición de la libertad. La realización de la libertad presupone, pues, un orden solidario con esta»⁵⁹. La libertad del ser humano necesita de su ser solidario como ejercicio de reciprocación, y no sólo de reconocimiento. El marco en el que puede desarrollarse es un marco en el que el sujeto se sienta aceptado por la alteridad, pero no sólo aceptado sino en un marco donde se ejerza «el amor y la confianza». «El lenguaje humano muestra que sólo existe subjetividad humana en la intersubjetividad, en el estar con, para y por los demás». La solidaridad es condición de la libertad, y sólo en libertad podremos ejercer un acto solidario. «La libertad del individuo es la de todos, la libertad de todos presupone, naturalmente, que cada uno sea respetado». De ahí que Kasper pueda decir que cada uno lleva consigo, con-tiene o con-lleva la libertad de los otros, y viceversa, todos los otros llevan consigo, con-tienen, o con-llevan la libertad de cada uno. Kasper nos sitúa ante el concepto de «representatividad» [*Stellvertretung*], de suerte tal que cuando uno representa a otro, sin quitarle nada, contribuye a su libertad, manteniendo su sitio libre hasta el punto de dejárselo, de nuevo, ante su presencia. «La solidaridad quiere dejar al individuo su propio lugar, hasta quiere protegerlo y defenderlo, esperando también, por supuesto, que el individuo se comprometa de la misma manera por los demás»⁶⁰.

Kasper reconoce en la antropología del ser humano la situación de alienación o de no salvación. Así, el fenómeno de la muerte constituye el hecho mismo en el cual el sujeto reconoce su ser limitado, toma conciencia

⁵⁸ Kasper hace mención explícita a la importancia que han tenido en el análisis de la «libertad» los autores miembros de la Escuela de Frankfurt: Horkheimer, Adorno, Habermas y Apel. Para un mayor análisis de dicha categoría en la *Teoría crítica* cf. A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*; ID., *Crítica y Utopía: la Escuela de Frankfurt*. Según la profesora A. Cortina, la pregunta por las condiciones concretas de realización de la libertad humana presupone la pregunta por la fundamentación de la ética, aunque se haga necesario discutir sobre los diferentes matices de dicha fundamentación. Cf. A. CORTINA, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, 71-132; ID., *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, 9-53.

⁵⁹ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 359.

⁶⁰ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 360.

de sí mismo en cuanto ser mortal, reconociéndose en el otro, pues la muerte se experimenta no en primera persona si no en la alteridad. La muerte también deviene solidaria. «Nadie muere sólo para sí mismo sino también para los demás»⁶¹. La muerte desempeña una función hermenéutica para el hombre⁶². La muerte viene a representar, de algún modo, un momento de no-salvación, de ahí que Kasper encuadre el momento de solidaridad en la no-salvación en el proyecto soteriológico. Siguiendo a Kant, Kasper hace hincapié en la necesidad de entender al hombre como un fin en sí mismo y nunca como un medio, lo cual le da un valor incondicionado a la dignidad del hombre⁶³. Sin embargo, constatamos que «la solidaridad incondicional entre los hombres sólo es posible en Dios, como imitación [*Nachvollzug*] y participación en el amor incondicional de Dios para cada hombre»⁶⁴. Razón por la cual Kasper vea necesaria una re-fundamentación de la solidaridad humana en Dios (teo-lógica) so pena de que ésta se quede en un mero postulado sin posibilidad concreta de realización⁶⁵.

⁶¹ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 360.

⁶² «La muerte cualifica la vida entera del hombre como finita y percedera, y sólo ante el fenómeno de la muerte cobra conciencia el hombre de sí mismo, en cuanto ser mortal y en cuanto existencia recibida e indisponible. Pero la muerte, en cuanto conocimiento del estar muerto, siempre nos sale al encuentro como muerte del otro, y en esta experiencia experimentamos cómo se nos regala de nuevo la vida», en J. VIDAL TALENS, *El mediador y la mediación*, 390. La solidaridad para Kasper no sólo vienen representada por el reconocimiento del otro existente, sino también por la alteridad ya no existente de forma primordial. Kasper supera aquí a Habermas dado que también existe un modo de responsabilidad necesaria para con los ya no existentes, máxime si el acaecimiento de la muerte supuso un hecho de injusticia. Kasper se alinea en aquellas críticas que reclaman a Habermas la necesidad de «hacer justicia con los ajusticiados», en línea semejante con Metz y Peuckert. «La necesidad de una fundamentación teológica de la solidaridad entre los hombres es especialmente clara cuando no sólo dirigimos esperanzados nuestra mirada hacia un reino futuro de libertad, justicia y paz, sino también cuando nos acordamos de las generaciones pasadas, incluyéndolas en nuestra solidaridad», en W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 362.

⁶³ Cf. I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

⁶⁴ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 362.

⁶⁵ Fue la Ilustración, principalmente la francesa quien trató de hacer una fundamentación antropológica de la solidaridad, desvinculándose de toda pretensión teológica. En la actualidad, se pretende rescatar el concepto de solidaridad para volverlo a incorporar al discurso teológico con base bíblica en la «fraternidad humana». Cf. E. AZNAR DELCAZO, *Sustitución y solidaridad en la soteriología francesa de 1870 a 1962. Estudio histórico-dogmático*, (Tesis doctoral, Salamanca, 1998).

Solidaridad incondicional entre los hombres como participación del amor incondicional de Dios a los hombres

El proyecto antropológico salido de la Ilustración conlleva un fracaso fáctico si no atiende al problema de la salvación o redención de quienes ya no participan de la existencia, dado que no participan de alguna manera en el proyecto solidario del presente que mira hacia un futuro. Sólo si Dios, el incondicionado, ha llevado a cabo plenamente la solidaridad con los hombres y la ha realizado históricamente de un modo humano, es decir, de modo que el hombre pueda contar en su historia con la aceptación incondicional, que está a la base de la solidaridad, sólo entonces se nos ha dado en la historia el verdadero fundamento para una existencia solidaria. No habría verdadero fundamento si la mediación de Jesús, el Cristo, no hubiera acontecido en la historia. Desde la sola pretensión antropológica o sociológica presente en el programa ilustrado, a juicio de Kasper, sólo se puede postular la dignidad del hombre, reconociéndola y siendo solícito con su realización concreta. Por el contrario, desde una re-fundamentación teo-lógica dicha dignidad cobra fundamento.

La sociedad no puede ser el fundamento de la dignidad del hombre; lo único que puede hacer es reconocerla y cuidar que se realice en concreto. El reconocimiento y la aceptación incondicionales de cada hombre sólo son posibles, en definitiva, por parte de Dios. Sólo donde el amor de Dios al hombre se convierte históricamente en acontecimiento, sólo entonces puede establecerse un nuevo comienzo en la historia. La solidaridad entre los hombres sólo puede fundarse por la solidaridad histórica de Dios en el Dios-hombre Jesucristo⁶⁶.

La mediación entre los hombres pasa por la realización histórica del Mediador entre Dios y el hombre. Dicha re-fundamentación teo-lógica requiere de dos aspectos importantes: por una parte, la mirada hacia un futuro reino de libertad, justicia y paz; por otra, la necesidad de hacer memoria de las generaciones pasadas, siendo éstas partícipes de nuestra solidaridad⁶⁷. «El amor cristiano, que acepta incondicionalmente a todo hombre a imitación del amor de Dios, se convierte, pues, al mismo tiempo, en compromiso incondicional por la justicia para todos»⁶⁸.

Kasper quiere hacer ver que la comprensión cristiana de la representatividad y de la solidaridad cumple una función crítica de las ideologías que están a la base tanto de las sociedades burguesas como de

⁶⁶ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 364.

⁶⁷ En cuanto a la primera, Kasper se ha fijado en la *Principio de esperanza* de E. Bloch, mientras que en la segunda su argumentación enlazaría con la propuesta de W. Benjamin en su *Filosofía de la historia*.

⁶⁸ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 365.

las sociedades comunistas. Dicha solidaridad no es completa; no es causa de una sociedad fundamentada en la libertad y en la justicia si no participa del Dios que se hace solidario del hombre en la persona de Jesús. Los hombres sí colaboramos en la elaboración de un orden de paz y justicia, pero éste no será completo mientras Dios no participe de él.

La plena comunión, la plena intersubjetividad humana se da en la relación del ser humano como ser creyente, aquella en la que define al hombre realizado fundamentalmente por su relación con Dios. En dicha relación se juega el hecho mismo de la libertad, libertad participada del hombre que nos hermana con la alteridad en la persona de Jesucristo. La «participación» es símbolo de lo relacional, es entrega y amor.

Para la Escritura, Jesucristo es el hombre para los demás hombres. Su esencia es entrega y amor. En este amor a los hombres consiste la forma existencial concreta del señorío del amor de Dios para con nosotros. Su humanidad solidaria es, pues, la forma de manifestarse (epifanía) su filiación divina. Su trascendencia para con el prójimo es expresión de su trascendencia para con Dios. Así como respecto de Dios es existencia total en la receptividad (obediencia), así respecto de nosotros es existencia total en la entrega y la sustitución. En esta doble trascendencia es mediador entre Dios y los hombres⁶⁹.

Cuando Kasper hace referencia a la figura humana de Jesús no hace otra referencia más que al Cristo total. Nuestra lectura de Jesús no puede ser otra que la lectura pascual. La figura humana de Jesús no queda plenamente configurada sino no es a través de la manifestación del crucificado como resucitado. Es en el hecho mismo de la cruz donde se manifiesta la entrega solidaria, «por todos», del Hijo de Dios. Jesús nos «representa», esto es, hace algo en representación [*Stellvertretung*] nuestra, en su figura humana, a modo del «Siervo de Yahvé», como nuevo Adán. Solidaridad y representatividad se autoimplican mutuamente⁷⁰.

⁶⁹ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 351.

⁷⁰ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 353.

CAPÍTULO IV

LO INCONDICIONADO EN LA PRAGMÁTICA TRASCENDENTAL DE K.-O. APEL

Sin duda alguna, son Apel y Habermas los dos máximos exponentes de la llamada ética del discurso. Ambos entran de lleno a dar razones en el debate suscitado acerca de la viabilidad de los presupuestos planteados por la Modernidad, tales como las relaciones entre la ciencia y la ética, así como la posibilidad de una ética de carácter universal y cognitiva. Quedan ya lejos las pretensiones metafísicas o religiosas que daban explicación a la necesidad normativa de todo hombre. Con ello responden a lo que Gómez-Heras denomina la intuición de la historia de la filosofía en el siglo XX, que a la par de lo que supuso la *duda metódica* de Descartes o el *giro copernicano* de Kant, responden al paradigma hegeliano de «poner la propia época en conceptos».

La situación histórica que les ha tocado vivir ha sido caracterizada por la «crisis de la razón». A dicha crisis responde la obra, tanto de Habermas como Apel, convencidos de que sin una restauración transformada del Logos ilustrado se derivarían desastrosas consecuencias, tanto en el orden del pensamiento como en el de la praxis efectiva de nuestra cultura occidental. Ambos sienten la necesidad de reconstrucción de la razón, en cuanto razón dialógica, una razón que sea capaz de afrontar la aludida crisis.

Los problemas que aquejan a la humanidad en el mundo contemporáneo son alarmantes. El siglo XX no sólo ha asistido a la hecatombe de las guerras mundiales, sino a diversos procesos de disgregación y tecnificación que se ha extendido a una amplia variedad de aspectos culturales y filosóficos: las crecientes exigencias de racionalidad científica amenazan con invadir el espacio de las ciencias humanas, objetivando al hombre; una tenaz orientación estratégica se apodera de la

vida social y política, haciendo fuerte la lucha por el éxito subjetivo y los imperativos deshumanizados que provienen de viejos mecanismos, como el económico y el administrativo; una rivalidad entre puntos de vista culturales o formas de vida, en un mundo globalizado, parece carecer de criterios comunes de convivencia, abriendo así la posibilidad de un relativismo que conduce al escepticismo y la imposición del más fuerte. Una situación tal que urge la necesidad de poner en valor una racionalidad universal, válida para todos y fundada en principios no estratégicos, sino autónomos, que logre frenar la deshumanización acechante y la ruptura de la cohesión interpersonal.

Los proyectos filosóficos que afrontaban dicha situación en el ámbito continental, el hermenéutico y la Teoría Crítica, constituían más bien un obstáculo que una solución a dicha situación; pues ambos, siendo críticos con la situación del presente, han negado, sin embargo la posibilidad de un proyecto ilustrado y universalista al desembocar en una crítica total de la razón. Y una crítica total a la razón es lo que tanto Habermas como Apel ven como sencillamente imposible. Dicha crítica se ve en la obligación de dar razones convincentes universalmente, presuponiendo una racionalidad universal incuestionable. Se requiere reconstruir un *Logos* discursivo. Toda concepción del mundo, así como toda comprensión acerca de la verdad y de la moral, comportan, no sólo un cuerpo doctrinal determinado, sino, al mismo tiempo, una pretensión de validez universal. Nos situamos ante un presupuesto pragmático de cualquier toma de posición explícita que se proponga como respuesta seria. Pues al pensar con seriedad, el hombre afronta una oferta de comprensión para la cual reclama una adhesión incondicional y universal por parte de cualquier interlocutor. Existe un *Logos* universal y éste ha de coincidir con los compromisos racionales a los que estamos remitidos por el hecho de que, al ejercer nuestro ser-racional, tengamos por fuerza que pretender validez incondicional. De todo ellos sacamos al menos dos conclusiones: por una parte, el *logos* universal que buscamos es dialógico; y por otra, la crítica a la razón es en sí misma autocontradictoria.

La filosofía práctica contemporánea está llamada a compartir el mismo reto al que es llamada la filosofía contemporánea, que se ha visto caracterizada por haber sustituido la idea moderna de la subjetividad y su esquema operativo sujeto-objeto por el concepto de la intersubjetividad. Tanto la ontología clásica y premoderna que conformaron el primer paradigma de la construcción de la teoría ética —primer paradigma— como aquel que ha primado durante toda la Modernidad sustentado por la subjetividad o ciencia trascendental —segundo paradigma— ha venido a ser reemplazado por el paradigma de la intersubjetividad mediada por el lenguaje, otorgándole racionalidad social a la pretensión de fundamentación de la moral. La incursión del giro lingüístico ha logrado

desplazar toda pretensión de fundamentación de la moral bien desde la ontología del ser bien desde la estructura de la conciencia.

1. Dos proyectos de Ética discursiva: K.-O. Apel y J. Habermas

K.-O. Apel distingue dos acepciones de la expresión «ética del discurso»¹. Así, la ética del discurso es una *teoría de la fundamentación de normas* en general, cuya tesis principal dirá que el discurso argumentativo es el procedimiento más adecuado tanto para fundamentar la corrección de normas vigentes cuya validez se cuestiona, como para establecer nuevas normas con la garantía de que pueden considerarse correctas. Dicho «discurso argumentativo» conlleva un modo específico de uso del lenguaje: el intercambio de argumentos. Es este «intercambio de argumentos» el que garantiza la corrección de su resultado, es decir, el acuerdo alcanzado en cada caso por los interesados. Ello nos lleva a encontrarnos con una teoría ética *cognitivista y procedimentalista*². Es *cognitivista* en la medida en que afirma la posibilidad de fundamentación de lo normativo de un modo racional siempre desde la intersubjetividad vinculante. Así, los enunciados normativos son susceptibles de fundamentación en la misma medida en que lo son los enunciados descriptivos, si bien el sentido y los criterios de validez son diferentes en los enunciados normativos y en los descriptivos. En Habermas encontramos la siguiente formulación cognitivista de la ética discursiva: «Entiendo la corrección normativa como una pretensión de validez análoga a la verdad. En este sentido hablamos también de una ética *cognitivista*. Esta tiene que poder responder a la pregunta de cómo es posible fundamentar enunciados normativos»³. Pero además, la ética discursiva es una teoría *formalista*, puesto que sostiene que, con independencia de su contenido concreto, la validez de las normas queda garantizada por las condiciones en las que se lleva a cabo el procedimiento de fundamentación o formulación, que no es otra que el propio discurso argumentativo⁴. Al referirnos tanto al cognitivismo como al formalismo, Habermas relaciona la ética discursiva con la ética kantiana, si bien aquella rechaza el procedimiento kantiano de fundamentación de normas (el imperativo categórico) proponiendo en su lugar un discurso argumentativo,

¹ K.-O. APEL, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, 147-151. Para una completa comprensión de la obra de K.-O. Apel véase A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*.

² Habermas presenta la ética discursiva como heredera de la ética kantiana por su «carácter deontológico, cognitivista, formalista y universalista» (15). Cuando Habermas habla aquí de «formalismo» debemos de reinterpretarlo como «procedimentalismo». Cf. J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, 13-33.

³ J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, 15

⁴ J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, 16.

posibilitando así la salvaguarda de los problemas que la ética kantiana suscita⁵.

Apel subraya una segunda acepción de la ética del discurso que le permite definirla en tanto que teoría de la racionalidad: «La idea del discurso argumentativo —de su irrebasabilidad⁶ por parte de cualquier pensamiento con pretensión de validez— debe posibilitar también la fundamentación última del principio ético que debe guiar ya siempre todos los discursos argumentativos (...)»⁷. Es en esta segunda acepción en la que

⁵ A. CORTINA señala tres puntos de distanciamiento: «(1) la ética del discurso es una ética de la responsabilidad y no de la intención, porque tiene en cuenta las consecuencias de la acción; (2) supera la distinción, tantas veces criticada, entre hombre nouménico y fenoménico, entre mundo inteligible y sensible; (3) destruye el “monologismo” desde el momento en que no atribuye a cada individuo la capacidad de comprobar máximas de acción universalizando, sino que recurre al discurso público para lograr el acuerdo acerca de la universalidad de los intereses», en: «La hermenéutica crítica de Apel y Habermas. ¿Ciencia reconstructiva o hermenéutica trascendental?», 110.

⁶ «La categoría de irrebasabilidad (*Nichthintergebarkeit*) tiene una trascendencia en la propuesta filosófica de Apel en su conjunto que resulta difícil encomiar. Aunque resulte anecdótico, para la edición de su *Transformation der Philosophie* se ha elegido como frontispicio un texto, extraído la última página de la introducción, en el que se alude nada más empezar a la irrebasabilidad del lenguaje ordinario y a su conexión con la comunidad de argumentación. Es un detalle anecdótico, pero a la vez expresivo de que lo irrebasable va a jugar un papel insustituible en el conjunto del pensamiento apeliano. En este momento la categoría se aplica al hecho de la argumentación, que es un hecho máximamente intersubjetivo por irrebasable; es decir, porque los científicos, argumentan para defender sus hipótesis, pero no sólo ellos: a la hora de resolver conflictos los hombres utilizan argumentos, *si es que quieren que tal resolución sea racional*. [...] La irrebasabilidad de la argumentación consiste, pues, en principio, en la identificación con la conducta racional a la hora de resolver conflictos. Una resolución racional de conflictos es la que se produce por medio de argumentos, y quien no desee proceder argumentativamente, si quiere seguir haciendo gala de un comportamiento racional, debe tener argumentos para no participar en la argumentación efectiva. [...] La argumentación es, pues, irrebasable porque cualquier comportamiento racional debe contar con ella; pero también por el hecho de que la argumentación que se desenvuelve en lenguaje ordinario constituye el techo último posible en la cadena de lenguajes y metalenguajes. El último metalenguaje posible, del que todos los demás son lenguaje-objeto, es el juego de la argumentación “jugado” en el lenguaje ordinario, *más allá del cual es imposible ir ya (nichthintergebar)*, porque no puede convertirse en lenguaje-objeto de ningún otro metalenguaje, que no tenga, a su vez, que interpretarse nuevamente en lenguaje ordinario», en A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, 93-94.

⁷ K.-O. APEL, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, 150. «Habermas proyecta su *pragmática universal* como una ciencia encargada de reconstruir las condiciones universales del posible acuerdo; mientras que Apel se propone construir una *pragmática trascendental*, que detecte aquellas condiciones de posibilidad del acuerdo a las que denominamos trascendentales por irrebasables. La diferencia, pues, radica en el binomio

la ética del discurso aparece definida como teoría de la racionalidad de forma tal que en ella misma, y de forma inevitable, reconocemos siempre ciertos principios éticos o morales⁸, independientemente de la cuestión tratada en cada caso. En toda argumentación o razonamiento se presupone el principio moral del reconocimiento de la *igualdad de derechos* de todos los participantes en el discurso argumentativo, e idealmente de todos los seres racionales. Pero hemos de entender bien qué quiere decir Apel cuando refiere a este principio ético «presupuesto» en toda argumentación.

No se trata, para Apel, de una premisa implícita o no tematizada, al modo en que, por ejemplo, nuestros enunciados acerca de la naturaleza presuponen la realidad del mundo exterior. Hemos de pensar en la función discursiva de este principio ético comparándolo con las reglas lógicas. Es evidente que existe una diferencia entre el modo en el que permanecen supuestas en nuestras argumentaciones determinadas premisas implícitas y el modo en el que están supuestos los principios lógicos o *principio moral fundamental*. La validez del principio lógico y del principio moral del reconocimiento de la *igualdad de derechos* de los otros sujetos racionales no es contingente, ya que no pertenece a los supuestos semánticos de lo que, con Wittgenstein, llamaríamos un «juego de lenguaje» particular⁹. Acudamos a un ejemplo para tener una visión más clara de lo anteriormente expuesto. La realidad del mundo exterior a la conciencia es una premisa siempre supuesta implícitamente en nuestro trato con los objetos físicos, pero se trata de una premisa contingente, como demuestra el hecho de que puede tematizarse y ponerse en cuestión en otro juego de lenguaje como es, el discurso filosófico —pongamos el caso particular de las *Meditaciones* de Descartes—. Esto no sucede ni con los principios lógicos ni con el principio moral que Apel sitúa entre las condiciones de posibilidad de la argumentación, ya que, tanto los principios lógicos como

“universal-trascendental”, que no representa en modo alguno una alternativa como a primera vista pudiera parecer, porque el mismo Habermas reconoce sin empacho que su fundamentación de la ética comunicativa es trascendental; [...] bástenos decir que ambos autores coinciden en el proyecto de elaborar una *pragmática universal no empírica*. Si Apel acentúa muy especialmente uno de los eslabones del proceso —el momento de la argumentación— ello se debe a su carácter de racionalmente irrebasable», en A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, 97.

⁸ «[R]adicalizaremos nuestra tesis manteniendo que la argumentación racional presupuesta, no sólo en cada ciencia, sino en cada discusión de problemas, presupone la validez de normas éticas universales», en K.-O. Apel, *La Transformación de la filosofía*, vol. I, 377.

Subrayo una precisión terminológica: Apel suele referirse a «principios éticos», a la «norma ética fundamental» [*ethische Grundnorm*], etc. Habermas, a diferencia de Apel, hablará de principios morales, ya que sostiene diferencias terminológicas entre las «cuestiones morales» [*Moralität*] y las «cuestiones éticas» [*Sittlichkeit*].

⁹ Cf., L. WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, § 24.

el principio moral fundamental, pueden ser tematizados en un discurso filosófico, pero no pueden ser rebasados. Ello es así porque cualquier discurso argumentativo, incluido el que pretende ponerlos en cuestión, los presupone siempre. Es ésta la razón por la que Apel atribuye a estos principios un estatuto trascendental en el sentido de Kant. He aquí la gran aportación de Apel a la filosofía contemporánea, el haber incluido una norma moral, un principio de razón práctica, entre las condiciones trascendentales del pensamiento.

Señalo el doble nivel que cabe dentro de la denominada «ética del discurso»: el nivel de la teoría de la fundamentación de normas y el nivel de la denominada por Apel «filosofía primera» —recogido de la antigua concepción aristotélica— entendida como reflexión sobre los principios trascendentales del pensamiento de la racionalidad¹⁰. Una vez dicho esto cabe preguntarse, ¿cuál es la relación entre ambas concepciones de la ética del discurso? Si bien podemos argumentar que ambas permanecen relacionadas, del mismo modo, estamos obligados a reconocer que no son idénticas, como no lo son sus relaciones ni sus diferencias. Karl Otto Apel ha tenido el mérito de haber proporcionado la primera formulación de la ética del discurso allá por el año 1967 en un ensayo que llevaba por título: «El *a priori* de la comunidad de comunicación y el fundamento de la ética», artículo que pretendía dar fundamentación trascendental de los principios morales¹¹. Habermas, a diferencia de Apel, formula una ética discursiva, entendida ésta como teoría de la fundamentación de normas, testigo de lo cual está su artículo de 1983 «Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación»¹². Habermas ha querido siempre hacer hincapié en la diferenciación mantenida respecto al modelo filosófico propuesto por Apel, ateniéndose siempre a una interpretación de la ética discursiva en tanto que fundamentación de normas, sin comprometerse con la filosofía trascendental apeliana.

¹⁰ Sobre la consideración de la «filosofía primera» cf. J. CONILL, «La Semiótica trascendental como Filosofía primera en K.-O. Apel», 493-518.

¹¹ Conferencia pronunciada en mayo de 1967 en el Instituto de Teoría de la Ciencia en la Universidad de Göteborg y que fue publicada como colofón de su obra magna *La transformación de la filosofía*, en el año 1973. Cf. K.-O. APEL, *La transformación de la filosofía*, vol. II, 341-413.

¹² J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, 57-134. En la edición de Trotta, 53-119.

2. K.-O. Apel y el principio trascendental de la argumentación

La necesidad de una fundamentación racionalista «postmetafísica» de las normas morales

Dar cuenta de la fundamentación de las normas morales desde una perspectiva racionalista, tal y como lo han intentado Apel y Habermas, resulta sumamente ardua si tenemos en cuenta que ésta ha de ser instalada dentro de lo que Habermas ha llamado «pensamiento postmetafísico», pensamiento que corresponde al aquí y ahora que nos ha tocado vivir. Por «pensamiento postmetafísico» hemos de entender aquella forma de pensamiento que ya no puede apoyarse en certezas o premisas dogmáticas ofrecidas, tradicionalmente, por un pensamiento metafísico como podría ser el representado por la religión u otra cosmovisión¹³. En el pensamiento postmetafísico la racionalidad de las proposiciones —tanto en el terreno de las ciencias como en el terreno de la moral o la filosofía— depende enteramente de «los procedimientos conforme a los que se trata de resolver los problemas»¹⁴. Por ello, toda proposición descriptiva sólo podrá ser considerada aceptable siempre que cumpla los criterios de contrastación que desde las ciencias empíricas queden fijados, mientras que no será aceptable racionalmente ninguna descripción de la realidad que se sustente sobre mitos o doctrinas religiosas. Desde un pensamiento postmetafísico nos queda vedada la posibilidad de acudir a fundamentaciones religiosas o dogmáticas de las normas morales de la misma manera que no podemos apelar al hecho de las tradiciones culturales incuestionables.

Que «no nos está permitido» recurrir a la religión o a la tradición no significa, naturalmente, que no podamos hacerlo. Lo que se quiere decir con ello es que la argumentación que de ahí se haga presente no logrará ser una argumentación lo suficientemente convincente. Dicho planteamiento, si bien no tiene una fuerte consolidación entre aquellos que mantienen unas convicciones propias de alguna manera similares, al modo en que Rawls lo definiría como «doctrina comprensiva del bien», sí es manifiesto en la situación de conflicto de diversas posiciones morales, por ejemplo entre culturas diferentes. Es un hecho verificable el que si asumimos de un modo dogmático nuestros propios principios morales en una situación de diálogo,

¹³ A. Herrera alude al hecho de cambio de paradigma de la siguiente manera: «es el cuestionamiento del pensamiento totalizante, dirigido al Uno y al Todo, por la nueva racionalidad procedimental, la puesta en marcha de la destranscendentalización, el cambio de paradigma de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje y, por último, el hundimiento del primado de la teoría sobre la práctica son las razones expuestas por nuestro autor [J. Habermas] conducentes al abandono de la metafísica», en A. HERRERA, *De animales y hombres. Studia Philosophica*, 81.

¹⁴ J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, 45.

éste se verá imposibilitado, ya que no lograremos entendernos con quienes defienden sus propias convicciones. Y es que el entendimiento le es necesario al ser humano, no podemos prescindir de él. Fundamentar la validez trans-cultural o universal de ciertos principios morales —de igual manera con los principios jurídicos y políticos— es una tarea que se nos impone en un contexto al que hemos llamado globalizado, y al que Apel, ya en los años sesenta, y de forma muy lúcida, refirió bajo la constelación de una «única civilización planetaria»¹⁵.

Si bien hemos considerado la necesidad de formular un pensamiento postmetafísico con la consecuente pérdida de credibilidad que aportan las fundamentaciones religiosas o tradicionales, una primera opción filosófica parece la de renunciar a la propia idea de fundamentación racional, lo cual nos llevaría a abandonar la idea misma de fundamentación, puesto que una fundamentación no racional, en el fondo, representa una contradicción en términos. Saliendo de este contrasentido, siempre nos queda acogernos al *escepticismo* o alguna de las formas posibles de relativismo ético, y afirmar, por ejemplo, que la validez de las normas morales depende siempre del contexto cultural al que el sujeto pertenece, en el caso del relativista, o bien señalar que la validez normativa viene dada por la acción libre ejercida desde la voluntad del individuo. Tanto la solución *relativista* como la *decisionista* aparecen de forma extendida en nuestras comunidades culturales ilustradas y «postmetafísicas», es decir, en aquellas comunidades donde las creencias religiosas y las tradiciones culturales han perdido su fuerza de convicción y su capacidad de cohesión. Sin embargo, y a pesar de su proliferación, dichas posiciones presentan una debilidad notable, y es ésta, justamente, su inconsistencia. Ambas, el relativismo y el decisionismo, se han de enfrentar con la pretensión de objetividad que pretenden, es decir, con su *validez incondicional*, con el modo en que emiten sus juicios acerca de cuestiones morales, jurídicas o políticas.

¹⁵ K.-O. APEL, *La transformación de la filosofía*, vol. II, 342. Apel, en los años sesenta, asociaba el fenómeno hoy denominado «globalización» y que él denominó «civilización planetaria», no tanto a la formación de un mercado mundial sino más bien a las consecuencias globales del desarrollo de la ciencia y la técnica. Cf. ID., 344: «La civilización científico-técnica ha confrontado a todos los pueblos, razas y culturas con una problemática ética común, sin prestar consideración a las tradiciones morales culturales, propias de cada grupo, sin prestar consideración a las tradiciones morales culturales, propias de cada grupo. Por primera vez en la historia del género humano, los hombres se encuentran emplazados prácticamente frente a la tarea de asumir la responsabilidad solidaria por los efectos de sus acciones a escala planetaria». Apel se muestra muy lúcido al comprender que los problemas globales que acarrea el desarrollo económico y tecnológico son independientes de la política de bloques, totalmente predominante en la época en la que Apel escribe este ensayo.

Tugendhat ha señalado muy bien esta inconsistencia¹⁶. Cuando filosofamos acerca de cuestiones prácticas solemos argumentar bien como escépticos, relativistas o decisionistas, pero cuando juzgamos en tales asuntos lo que hacemos es vincular a nuestros juicios una pretensión de validez que no es relativa a nuestro contexto, sino que, en cierta manera, el juicio queda extrapolado al hecho cultural en el que nos situamos. Otra manera de enfocar la inconsistencia que se da en este tipo de razonamientos argumentará que, si de verdad creyésemos que nuestras convicciones morales dependen de nuestro contexto cultural, no pretenderíamos convencer de su racionalidad en serio a quienes no las comparten con nosotros: si de verdad creyésemos que depende de una decisión existencial radicalmente personal, no discutiríamos acerca de nada de esto, ni siquiera con quienes pertenecen a nuestra propia cultura. Si quisiéramos mantenernos coherentes con nuestro pensamiento, debiéramos guardar silencio, no argumentar, como bien había sugerido Wittgenstein al final de su *Tractatus*, o Aristóteles en su *Metafísica* refiriéndose a los relativistas que niegan el principio de contradicción, semejándolos a una planta¹⁷.

La cuestión suscitada aparece abierta. Resulta difícil resolver la incoherencia entre la pretensión de objetividad del lenguaje moral común y el escepticismo de la reflexión filosófica. Nada impide, en un primer momento, mantener hasta el final una actitud escéptica frente a dicha pretensión del lenguaje moral. Tanto Apel como Habermas han argumentado que no es posible mantener como participantes en la comunicación cotidiana, es decir, no en el nivel de la reflexión filosófica, sino en el de interacción comunicativa, un escepticismo ético coherente sin caer en la neurosis o incluso en el suicidio¹⁸. La pretensión de validez objetiva que vinculamos a nuestros enunciados normativos sugiere un modo alternativo de racionalización que consiga reconstruir y fundamentar a nivel filosófico la pretensión de objetividad del lenguaje común, sin la necesidad de recurrir a criterios de autoridad dados por discursos religiosos o tradiciones culturales. Ésta sería, justamente, la vía de fundamentación racionalista y postmetafísica de las normas morales, fundamentación que han querido explorar tanto Apel como Habermas.

La pretensión de fundamentación racionalista y postmetafísica de las normas morales no deja de enfrentarse también a la dificultad que suscita el mismo concepto de «razón» o «racionalidad». La cultura que se adscribe a

¹⁶ Cf. E. TUGENDHAT, *Lecciones de Ética*, Lección primera.

¹⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1006a 15, 1008b 10.

¹⁸ Cf. K.-O. APEL, «El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética. El problema de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia», en *La transformación de la filosofía*, vol. II, 341-413; cf. J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*.

la pretensión postmetafísica se viene caracterizando también por la creciente monopolización del concepto de racionalidad por parte de las ciencias empíricas, que siguen, en mayor o menor medida, el modelo monológico-deductivo de las ciencias de la naturaleza. Ya Adorno y Horkheimer, en su obra *Dialéctica de la Ilustración* definieron al hombre, bajo el modelo de razón surgido del proceso ilustrado, como «antropomorfismo», reduccionismo del concepto de hombre imbuido por una ilustración claramente científica y positivista¹⁹. La pretensión de dar respuestas racionales a problemas importantes para la vida y la convivencia de los hombres, como son, entre otros, los problemas morales y políticos, queda relegada al pensamiento mítico, a las ingenuas formas de la conciencia precientífica. Es por ello, que desde una cultura postmetafísica la tarea de proporcionar una fundamentación racional de las normas morales no exige sólo rechazar el decisionismo o el relativismo, sino también el científicismo, es decir, la hegemonía cultural de las ciencias empíricas²⁰. Se hace necesario construir un concepto de racionalidad que no se agote en la misma racionalidad de las ciencias, o lo que es lo mismo, hacer plausible que las explicaciones nomológicas-deductivas de fenómenos empíricos no sean los únicos discurso o «juegos de lenguaje» que cabe calificar de racionales²¹.

En su *Transformación de la Filosofía*, Apel logra resumir en tres proposiciones las premisas básicas que comportan el monopolio científico de la racionalidad, con el consecuente afianzamiento del irracionalismo en las cuestiones prácticas. Dichas premisas son:

1. A partir de *hechos* no pueden derivarse *normas* (o bien: a partir de enunciados *descriptivos* no pueden deducirse enunciados prescriptivos ni, por consiguiente, «juicios de valor»). [...]

¹⁹ TH.W. ADORNO – M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración*, 119.

²⁰ K.-O. APEL, «El A priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética. El problema de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia», en *La transformación de la filosofía*, vol. II, 344ss.

²¹ «La ciencia ha perdido ya aquella primacía en la búsqueda racional y progresiva de la verdad que, en la Edad Moderna, la había convertido en una alternativa postmetafísica a la metafísica. Cuando menos, es evidente lo siguiente: o bien la ciencia afirma su pretensión de racionalidad y de verdad, lo cual no parece poder hacerse con independencia del discurso argumentativo de la filosofía e incluso de las hipótesis globales metafísicamente inspiradas; o bien, por el contrario, pierde –junto con la metafísica y la filosofía– su pretensión de un conocimiento progresivo de la verdad que rebase la persuasión del conocimiento cotidiano», en K.-O. APEL, *Semiótica trascendental y filosofía primera*, 28.

2. La *ciencia*, puesto que proporciona conocimientos con contenido, versa sobre *hechos*; de ahí que sea imposible fundamentar *científicamente* la *ética normativa*.

3. Sólo la ciencia proporciona un saber *objetivo*; la objetividad se identifica con la validez intersubjetiva; por tanto, una fundamentación intersubjetivamente válida de la *ética normativa* es absolutamente imposible²².

Apel nos está diciendo que el saber científico, en cuanto que intersubjetivo, es un saber de hechos, o lo que es lo mismo, la ciencia no puede pronunciarse sobre cuestiones normativas, no sin incurrir en falacia naturalista, es decir, en inferir normas a partir de enunciados descriptivos²³. Apel intenta escapar de la aporía que suponen estas tres premisas aceptando las dos primeras y negando la tercera. A diferencia de lo que resultará en Habermas, Apel no pretende mostrar simplemente las condiciones en que puede considerarse fundamentado un enunciado normativo. Tratará de mostrar que «la “objetividad” de la propia ciencia (...) presupone la validez intersubjetiva de normas morales». Es decir, tratará de mostrar mediante la reflexión trascendental en sentido próximo a Kant, que entre las condiciones de posibilidad de la argumentación científica en general se incluyen normas morales, o al menos, encontrar un principio que pueda servir como fundamento a todos los demás.

Argumentación trascendental y «contradicción performativa»

Es Kant quien, por vez primera, aplica de forma sistemática un tipo de argumentación consistente en partir de una proposición que considera cierta o probada para remontarse a continuación a sus «condiciones de posibilidad». En la medida en la que consideramos la verdad de la proposición como punto de partida y ésta depende de la verdad en otras proposiciones que expresan su condición de posibilidad, el argumento trascendental permite demostrar la verdad de las últimas²⁴. En la *Crítica de*

²² K.-O. APEL, *La transformación de la filosofía*, vol. II, 359.

²³ Esta falacia fue expuesta por HUME en su *Tratado sobre la Naturaleza Humana*, Libro III,1,1. El término «falacia naturalista» se debe, en cambio, a G.E. MOORE, *Principia Ethica*, cap. 1,12. Esto da lugar a ciertas confusiones, porque lo que Moore entiende por falacia naturalista tiene poco que ver con el argumento criticado por Hume, como señala Searle (cf. J. SEARLE, «Tres falacias de la filosofía contemporánea», en *Actos de habla*, 138).

²⁴ I. Cabrera, en su «Introducción» a *Argumentos trascendentales*, expone de este modo el esquema general de estos argumentos:

(P1): p es verdadera

(P2): si no es verdadera la condición c, entonces no es posible p

(C): Luego c es necesaria.

la *razón pura*, Kant, aplica este tipo de razonamientos a la demostración de la idealidad del espacio —como condición de posibilidad de la geometría— y la objetividad de las categorías —como condiciones de posibilidad de la experiencia en general—, o también en la refutación del idealismo.

Apel toma de Kant la idea de que el pensamiento o la argumentación están sujetos a un conjunto de reglas o principios *universales y necesarios*, es decir, *trascendentales*²⁵. Sin embargo, el procedimiento para demostrar la validez de estos principios no coincide exactamente con las argumentaciones de Kant. De ahí la necesidad de explicitar en qué consiste la fundamentación trascendental a partir del principio de no contradicción en la teoría de Aristóteles contra los sofistas. Frente a Kant, la argumentación de Aristóteles tiene la ventaja de mantenerse en un terreno lingüístico o lógico, lo cual no sólo evita el lastre de los supuestos del idealismo kantiano, sino que además aproxima estos argumentos al enfoque estrictamente de la filosofía de Apel.

En Aristóteles encontramos formulado el principio de no contradicción en unos términos cercanos a la concepción kantiana o apeliiana de los principios trascendentales. Se trata de un principio que «no es hipotético» y que «uno ha de poseer ya necesariamente» cuando se propone conocer cualquier otra cosa²⁶. En el lenguaje utilizado por Kant diríamos que se trata de un principio *universal y necesario*. Según Aristóteles este principio no puede definirse deductivamente a partir de otros principios más generales, debido precisamente a su carácter universal y necesario, o al hecho de que se encuentra ya siempre presupuesto en cualquier razonamiento. Sin embargo, es posible probar indirectamente su validez recurriendo a una «demostración refutativa»²⁷. Aristóteles, en su pretensión de disputar con los sofistas, que niegan el principio de no contradicción, argumentará que, lo quieran o no lo quieran, al negar este principio lo están presuponiendo *ya siempre* en sus argumentaciones, dado que de lo contrario no estarían afirmando nada, ni siquiera la tesis de que

²⁵ En la filosofía de Kant, el adjetivo «trascendental» se aplica en primer lugar al conocimiento filosófico. Son trascendentales las proposiciones filosóficas que afirman que un concepto o unos principios son *a priori*, es decir, no proceden de la experiencia y al mismo tiempo condicionan la experiencia universal y necesaria (*Crítica de la razón pura*, B 25). Pero ya el propio Kant modifica el sentido de este término aplicándolo también a los propios conceptos o principios apriorísticos: «trascendental» no es sólo la proposición filosófica que declara que, por ejemplo, el principio de causalidad no es válido *a priori*, sino que el propio principio de causalidad puede considerarse, a su vez, trascendental. Sobre este desplazamiento, que se hace predominante en la recepción de Kant por parte de la filosofía analítica, cf. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios*, 320-322.

²⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1005b 10-15.

²⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1006 12.

dicho principio no es válido. Con ello Aristóteles lo que nos está queriendo argumentar es que el sofista que intenta «destruir el razonamiento sigue manteniendo el razonamiento»²⁸. Si admitimos el razonamiento de Aristóteles como válido estamos afirmando la validez de dicho principio, y su validez *a priori*, es decir, *universal* y *necesaria*, en terminología kantiana. Apel diría que nos situamos ante un principio «irrebasable» [*Nicht-hintergehbär*] de la argumentación, o lo que es lo mismo, no nos podemos situar detrás de él [*hintergehen*], bien sea para fundamentarlo deductivamente a partir de algún otro principio más general, bien para negar su validez. La prueba del estatuto trascendental o «irrebasable» del principio de contradicción es precisamente la contradicción en que incurre quien, como el sofista al que se enfrenta Aristóteles, pretende negarlo con argumentos.

Apel denomina a esta contradicción «autocontradicción performativa». Esta no ha de identificarse en el uso de términos contradictorios en las argumentaciones, ya que, desde el punto de vista semántico, no encontramos contradicción en una proposición tal como «afirmo que el principio de contradicción carece de validez». En dicha proposición encontramos una contradicción, en la medida en la que el principio de contradicción es condición necesaria de la atribución de un sentido unívoco a los términos del lenguaje, siendo condición de toda argumentación. La «autocontradicción performativa» se da entre el contenido proposicional y el componente ilocucionario de los actos de habla, de lo que infieren, tanto Apel como Habermas, que dicha contradicción se plantea en el uso pragmático del lenguaje, y no en su consideración semántica²⁹.

Un incondicionado trascendental en toda argumentación: la «norma ética fundamental»

Hasta aquí hemos visto cómo la reflexión trascendental acerca de las condiciones de posibilidad de la argumentación puede ser resultado de varios principios diferentes. Por una parte, desde la *Metafísica* de Aristóteles, nos encontramos una fundamentación del principio de no contradicción que puede interpretarse como un argumento trascendental en el sentido de Apel. Por otra parte, en Kant, en su *Crítica de la razón pura*, observamos cómo nos encontramos con un conjunto más amplio de principios trascendentales que utiliza un método que no coincide con el utilizado por Aristóteles contra los sofistas, pero que tampoco coincide con

²⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1006a 26.

²⁹ A modo de ejemplo, véase APEL y su explicación de la contradicción performativa en la que incurre el pensamiento deconstructivista de la metafísica logocéntrica (Derrida). Cf. K.-O. APEL, *Semiótica trascendental y filosofía primera*, 33ss.

la consideración de las argumentaciones trascendentales de Apel³⁰. Éste, menciona un conjunto de principios que incluye la proposición de la propia existencia del sujeto que argumenta, el principio de falibilidad de toda proposición empírica de Popper —principio que es considerado como no falible por el propio Apel— y el reconocimiento de las cuatro pretensiones de validez de los actos de habla que distingue Habermas. Es necesario que nos centremos en este último punto: el reconocimiento de las pretensiones de validez del habla inserto en la propia definición de discurso.

Apel nos dirá que dichas pretensiones de validez son constitutivas, es decir, están insertas en toda argumentación «exactamente en el mismo sentido» en el que lo está el *cógito* cartesiano³¹. De la misma manera que nos resulta imposible negar la existencia del yo en la medida que toda argumentación tiene un sujeto que la realiza nos es imposible negar que con todo acto discursivo entablamos una pretensión de *inteligibilidad*, de *verdad*, de *corrección normativa* y de *veracidad*. De no ser así, incurriríamos en lo que hemos denominado «autocontradicción performativa». Apel lo intentará exponer con los siguientes ejemplos:

«Yo no existo»

«Tú no existes»

«No tengo ninguna pretensión de comprensibilidad»

«No tengo (como filósofo) ninguna pretensión de verdad» (R. Rorty)

«Defiendo el disenso como objetivo del discurso» (tesis posmodernista)

«Toda argumentación es usar la fuerza» (tesis posmodernista)³²

Si pretendemos demostrar la contradicción performativa en la que incurren dichas proposiciones tendríamos que explicitar su sentido ilocucionario y yuxtaponerlo a su contenido proposicional. Con ello, respecto al cuarto ejemplo resultaría lo siguiente: «Afirmo (con pretensión de verdad) que ninguna de mis afirmaciones (tampoco ésta) tiene una pretensión de verdad». Del quinto ejemplo resultaría la proposición:

³⁰ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, A 148-153. Entre los principios trascendentales que Kant distingue no se encuentra el principio de no contradicción, pues para Kant éste es un principio analítico que pertenece a la «lógica formal» (y no a la «lógica trascendental») y que, en esta medida, no requiere una «deducción trascendental».

³¹ K.-O. APEL, *Teoría consensual de la verdad y ética del discurso*, 134.

³² K.-O. APEL, *Teoría consensual de la verdad y ética del discurso*, 124. Frente a estos ejemplos que ofrece K.-O. Apel, L. Sáez propone una sistematización de los supuestos trascendentales de la comunión que incluye: a) la comunidad real de comunicación; b) la comunidad ideal de comunicación; c) presupuestos de existencia referidos al yo, al mundo externo y a otros sujetos. Cf. L. SÁEZ, *La reilustración filosófica de K.-O. Apel*, 157ss.

«Afirmo, con la pretensión de convencer racionalmente a mi interlocutor, que el empleo del lenguaje no tiene (ni puede tener) la pretensión de convencer y llegar a un acuerdo con un interlocutor, sino simplemente la pretensión de perpetuar y ahondar el disenso entre hablante y oyente». En el ejemplo donde Apel hace referencia a Richard Rorty, hemos de decir que la contradicción performativa se encuentra en la negación de la pretensión de verdad que todo acto del habla lleva consigo. En el ejemplo siguiente lo negado ya no es la pretensión de verdad implícita en la propia proposición, sino que lo que niega es la posibilidad de entendimiento como hecho constitutivo de la comunicación³³.

La cuestión que se suscita ahora es en qué medida puede admitirse que, entre las condiciones trascendentales de la argumentación, encontramos no sólo principios lógicos o pragmáticos, sino como entiende Apel, una norma moral. Apel y Habermas no extraen la misma conclusión de aquella tesis que sostienen que los fines ilocucionarios de los actos del habla solo pueden alcanzarse *cooperativamente*, es decir, mediante el acuerdo racional entre hablante y oyente. Si recordamos a Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*, extiende esta idea del lenguaje a todo uso del mismo, incluido el empleo de términos simples (tales como «mesa», «casa», etc.)³⁴. Wittgenstein nos dirá que no es posible que un único sujeto emplee un término o una proposición correctamente dado que un solo sujeto nunca podrá estar seguro de su empleo correcto. Dicha tesis se sigue de la «teoría del significado como uso» de Wittgenstein desarrollada precisamente en su obra *Investigaciones filosóficas*. En la filosofía previa a las *Investigaciones* se nos decía que el significado de las expresiones lingüísticas es idéntico a su referente, es decir, al objeto del mundo al que las expresiones se refieren³⁵. Wittgenstein vino a dar un giro importante a

³³ Acerca del entendimiento como *télos* de la comunicación, cf. por ejemplo J. HABERMAS, «Acciones, actos de habla, interacciones lingüísticamente mediadas y mundo de la vida», en *Pensamiento Postmetafísico*, 69. Hemos de recordar que también es posible un uso del lenguaje no orientado al entendimiento (sino, por ejemplo, a provocar determinadas reacciones en el oyente). El uso del lenguaje *perlocucionario* del lenguaje depende «parasitariamente» de su uso ilocucionario. Por otra parte, en escritos más recientes, Habermas parece abandonar parcialmente la idea de que el acuerdo es la finalidad de la comunicación, y caracteriza con más precisión las formas de interacción basadas en una comprensión de las manifestaciones lingüísticas de un hablante que, sin embargo, no implica el reconocimiento de todas las pretensiones de validez entabladas por él. Cf. J. HABERMAS, «Racionalidad del entendimiento. Aclaraciones al concepto de racionalidad comunicativa desde la teoría de los actos de habla», en *Verdad y justificación*, 99-131.

³⁴ L. WITGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, § 199.

³⁵ Según Wittgenstein, la descripción del aprendizaje de una lengua que ofrece san Agustín en sus *Confesiones* –y que Wittgenstein cita en el párrafo 1 de su obra– sólo es correcta si se aplica al aprendizaje de una nueva lengua por parte de quien ya dispone

la teoría del lenguaje de suerte tal que el significado de las expresiones lingüísticas no son ya su referente intramundano, sino las *reglas de uso* en un juego del lenguaje, de lo cual se sigue que tanto el aprendizaje como el empleo correcto de un lenguaje presuponen una *comunidad* de (al menos dos) hablantes. La corrección del seguimiento de una regla por parte de un hablante sólo puede constatarla otro hablante que la comparte³⁶. Esta idea nos lleva a otra tesis de Wittgenstein que hace referencia a la imposibilidad de los lenguajes privados. La teoría del significado, como uso, excluye como principio la posibilidad de que por sí solo se genere un lenguaje. Un lenguaje que sólo conociera un sujeto que lo usase significaría más bien un lenguaje *cifrado* que un lenguaje *privado*. La traducción de dicho lenguaje conocido sólo por un único hablante requeriría de un lenguaje ya existente, regulado ahora sí por reglas públicamente conocidas entre una comunidad de hablantes³⁷.

Apel, tomando la tesis de Wittgenstein acerca del carácter constitutivamente intersubjetivo de las reglas de uso de toda expresión lingüística, extrae de ellas consecuencias éticas. El pensamiento es siempre, según Apel, incluso cuando se lleva a cabo en solitario, una forma de comunicación. De la misma forma que toda intersubjetividad es condición de posibilidad del uso correcto de una expresión lingüística, también la corrección lógica de una argumentación puede ser contrastada por una comunidad de comunicación, bien sea real o virtual, es decir, anticipada por un sujeto que discurre en solitario. La conclusión lógica que se sigue dirá que el pensamiento es siempre, incluso cuando se lleve en solitario, una forma de comunicación. Ahora bien, en la medida en que la comunicación es a su vez una forma de interacción entre sujetos, está sometida a por lo menos una norma moral. En el hecho de reconocer a los otros sujetos racionales como una comunidad de argumentación ya siempre presupuesta en nuestras operaciones intelectuales, incluso aquellas que se realizan en solitario, implica reconocer, al mismo tiempo, los derechos de dichos participantes en la argumentación. Apel reconoce dicha norma moral como exigencia formulada de la siguiente manera: «en la comunidad de argumentación se presupone que todos los miembros se reconocen

de su propia lengua materna, pero no sirve para describir el aprendizaje de ésta. Aprender una lengua es aprender las reglas de uso de sus expresiones, y no la correspondencia entre los términos y sus referentes intramundanos. Cf. L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, § 1.

³⁶ Cf. J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, 113-116.

³⁷ Es por esto que el «giro lingüístico» suscitado en el pensamiento del siglo XX ha de interpretarse más bien como un «giro pragmático».

recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos»³⁸. Dicha norma moral está inscrita en las condiciones trascendentales de la argumentación. Dicho razonamiento presupone no sólo una *comunidad de comunicación* sino además, y de forma simultánea, una *comunidad moral*. Apel incorpora el concepto de «*persona*», en sentido hegeliano, en las veces de «participantes en la discusión», de suerte tal que la norma ética fundamental queda formulada de la siguiente manera:

[T]odos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión³⁹.

Con dicha formulación hemos entrado de lleno en el lenguaje propio del discurso ético.

Dichas consideraciones hacen de la teoría de Apel una argumentación cargada de mediaciones que a juicio de Habermas no queda exenta de complejidad y de inverosimilitud⁴⁰. Para poder demostrar el carácter trascendental de dicha norma tendríamos que acudir a demostrar que su negación incurriría en contradicción performativa, y Apel la cree haber encontrado formulándola de la siguiente manera:

El esquema de la autocontradicción *performativa* [...] obtiene su sentido sólo en la fractura [...] entre *lo que yo afirmo* y *lo que implica performativamente mi afirmación* [...]: por ejemplo, en la fractura entre la proposición «yo no necesito reconocer, en principio, la igualdad de derechos de todos los participantes imaginables en la argumentación» y el acto de afirmación por el que precisamente esa tesis se pone en discusión *como capaz de ser consensuada universalmente*⁴¹.

Cuando se habla del sentido ilocucionario de todo acto de habla (no sólo de los actos de habla regulativos) se refiere a la pretensión de convencer racionalmente de su validez a todos los miembros de la comunidad de seres racionales, lo cual lleva consigo el reconocimiento de

³⁸ K.-O. APEL, «El A priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética. El problema de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia», en *La transformación de la filosofía*, vol. II, p. 380

³⁹ K.-O. APEL, *La transformación de la filosofía*, vol. II, 380.

⁴⁰ Cf. J. HABERMAS, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, 41: «El proyecto [apeliano] de *Letzbegründung* [fundamentación última] está colgado de tantas pinzas que la estrategia de encontrar un único argumento definitivo no tiene ninguna perspectiva de éxito».

⁴¹ K.-O. APEL, «Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última», en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, 136.

sus derechos como participantes en la argumentación. Este segundo aspecto, el reconocimiento de todos los derechos de los participantes en la argumentación, puede interpretarse según lo hace Apel como el reconocimiento de una norma moral. Lo que ha conseguido Apel es introducir una norma moral en la misma estructura de la racionalidad. En esto consiste la «ética del discurso» en la acepción apelina de este término. Con ello, tanto el discurso, la argumentación, la lógica o la ciencia misma no se someten sólo a reglas lógicas internas, a las que después pudiera superponerse imperativos normativos externos (como son los que, por ejemplo, se discuten en los debates acerca de los fines de la investigación o acerca de la responsabilidad social de la ciencia). Apel ha llegado a un nivel mucho más profundo, mucho más fundamental: toda argumentación está sometida al principio moral del reconocimiento de otros sujetos como sujetos iguales. Y lo que es aún más interesante, para Apel, toda argumentación está sometida a esta norma moral en la misma medida en que está sometida a las constricciones que imponen los principios lógicos —principio de contradicción— o pragmáticos —pretensiones de validez—.

Habermas, ve con recelo las dos tesis fundamentales de la ética del discurso de Apel, ya que la norma ética fundamental no es un principio trascendental y tampoco puede ser un principio moral. Habermas, en su versión de la ética discursiva, abandona toda pretensión trascendental al modo de Apel a favor de una teoría de la fundamentación de normas, reinterpretando el principio de Apel como una regla de la argumentación práctica, análoga al principio de inducción que se emplea ordinariamente en las argumentaciones teóricas, como lo son las científicas.

Apel ha mostrado siempre su adhesión al proyecto de Habermas, aportando, al mismo tiempo, una alternativa que ha quedado expresada en continuas tomas de posición «con Habermas contra Habermas». La diatriba entre ambos, no es resultado tanto del análisis sino en cuanto al papel que ocupa la filosofía y el método que le es propio. Habermas ha intentado desvincularse de un trascendentalismo fuerte, que le ha derivado a una pragmática universal que se construye desde el *método reconstructivo*, que renuncia, en primer lugar, a una estricta separación entre *lo apriórico* y *lo a posteriori* o *empírico*, y por lo que, en segundo lugar, atribuía a dicha reconstrucción un carácter hipotético y falible incompatible con lo que él considera una posición fundamentalista. Apel se opone de forma contundente a estos dos presupuestos, dado que la reflexión filosófica puede tematizar los presupuestos de la razón como condiciones que, si bien están insertas en el tejido de la acción comunicativa del *mundo de la vida*, son en todo momento elementos *a priori* que no deben ser confundidos con sus plasmaciones empíricas. La filosofía, en cuanto reflexión dialógica, le está permitido alcanzar tal grado de certeza que, a juicio de Apel, está autorizada para hablar de una fundamentación última. El discurso no puede

entenderse sólo como una instancia inmanente a cualquier institución del obrar del ser humano, sino que, al mismo tiempo, éste debe ser trascendental respecto de ellas.

Habermas defiende un trascendentalismo *débil*, según el cual «llamamos “trascendental” a la estructura conceptual que se repite en todas las experiencias coherentes, mientras no quede refutada la afirmación de su necesidad y universalidad»⁴². A este reto responde el propio Apel que, aludiendo a la misma teoría reconstructiva, recurre a la racionalidad discursiva para justificar su análisis y que, por tanto, presupone criterios pragmático-trascendentales al acercarse a la historia. Ahora bien, ¿es posible semejante fundamentación? La respuesta es dada por Apel en el desarrollo de la discusión con el falibilismo pancrítico defendido por el racionalismo crítico de Popper y H. Albert⁴³.

El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje

La pragmática trascendental, como reflexión filosófica sobre las condiciones de posibilidad del acto de argumentar, converge con la perspectiva habermasina en lo que respecta a los universales de la razón dialógica. De aquí se sigue, en primer lugar, que quien argumenta presupone ya su pertenencia a una comunidad real de comunicación sustentada en un acuerdo mínimo, cuya estructura es la de la recíproca aceptación de pretensiones de validez. En un segundo lugar, que quien acepta el compromiso de justificar con razones sus pretensiones y, acepta, al mismo tiempo, que sólo puede llevarse a cabo mediante la victoria de los mejores argumentos, esta orientándose hacia el entendimiento. En un último paso, la comunidad ideal de comunión queda anticipada. Ésta resulta equivalente a la «situación idea de habla» que propone Habermas. El reconocimiento de tales presupuestos puede ser aprehendido mediante una autorreflexión *in actu* del argumentante y su a prioridad se confirma, además, en que no pueden ser negados sin autocontradicción performativa.

En el proyecto apeliano de una filosofía transformada en filosofía dialógica le lleva a transformar semióticamente la filosofía trascendental que hereda⁴⁴. Dicha transformación es el paradigma definitivo en el que ha de culminar el esfuerzo histórico por elaborar una filosofía primera. Tras el paradigma pre-moderno, que fundaba los principios del ser en una metafísica realista y pre-crítica, el giro copernicano kantiano instauró un nuevo espacio en el que la comprensión del ser quedaba vinculada a las

⁴² J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, 321.

⁴³ Cf. K.-O. Apel, *La Transformación de filosofía*, vol. II, 385-402; ID., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, 128-145.

⁴⁴ Cf. la obra de L. SÁEZ RUEDA a propósito de K.-O. Apel.

condiciones formales del conocimiento, siendo lo real comprendido, así, como ser-para el sujeto. Pero este segundo paradigma, sin embargo, adolece de las deficiencias características de la *filosofía de la conciencia o del sujeto*, pues no se ha percatado todavía de que la conciencia está inserta en el tejido de las relaciones interpersonales. Dichas limitaciones pueden ser rebasadas desde el giro lingüístico que surge en el siglo XX, ya que el lenguaje se entiende como instancia comunicativa, allende la subjetividad autónoma de los sujetos particulares. La *pragmática trascendental* desplaza el análisis kantiano de las condiciones universales de la racionalidad hacia la comunicación lingüística. Ahora bien, el lenguaje es un fenómeno inscrito en la praxis del mundo de la vida, y es por ello también el medio en el que se despliegan las interpretaciones del mundo desde la tradición y las formas de vida. Por eso, según Apel, la pragmática trascendental no puede ser separada de una hermenéutica trascendental, capaz de dar cuenta de las condiciones de lo que llamaba Heidegger «comprensión del sentido». Ambas permanecen entrelazadas en el margo general de una semiótica trascendental, genuina destinataria de la transformación del trascendentalismo.

Ambas perspectivas, complicadas en la semiótica, están contempladas en el concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje, haciendo de ésta una de las aportaciones de Apel más interesantes al escenario filosófico. Así, parte de esta concepción del acuerdo, en cuanto que presupuesto trascendental, es así mismo un proceso que se desarrolla lingüísticamente y que, por tanto, involucra aceptar el carácter trascendental de aquella dimensión del lenguaje en la que toma asiento⁴⁵. Dicha dimensión es, al mismo tiempo, pragmática y hermenéutica, tratándose de una dimensión pragmática en la medida en que el entendimiento arraiga en la interacción mediante actos de habla que vehiculan pretensiones de validez. Ahora bien, se trata también de una dimensión hermenéutica, dado que lo real se hace presente al hombre siempre en cuanto algo interpretado⁴⁶. Y este «en cuanto» o «como» de la presentación del ente es a lo que, de Husserl a Gadamer, recibe el nombre de «sentido». Pues bien, la comprensión del sentido de lo real es precisamente lo que Apel, en correspondencia a dicha tradición, vincula con la dimensión hermenéutica del lenguaje. Con ello, el acuerdo que resulta presupuesto en la comunicación adquiere una

⁴⁵ Cf. K.-O. APEL, *La transformación de la filosofía*, vol. II, 315-341.

⁴⁶ La hermenéutica que ha devenido de Heidegger y Gadamer ha insistido en que el encuentro primordial del hombre con los objetos del mundo es interpretativo, con lo cual la aprehensión pura de un hecho no es más que una falacia que el positivismo ha difundido injustificadamente. Los entes del mundo no son primero representados asépticamente en la conciencia y ulteriormente interpretados. Estos son accesibles sólo desde el horizonte que proporciona una determinada comprensión interpretativa de su ser.

dimensión ontológica fundamental «porque ésta no puede reducirse a la comunicación lingüística de informaciones sobre estados de cosa pensados, sino que, en tanto que “acuerdos sobre el sentido” es, a la vez, acuerdo sobre el sentido de las palabras y sobre el sentido del ser de las cosas, mediadas por el significado de las palabras»⁴⁷. Para Habermas, la incidencia hermenéutico-ontológica de la acción comunicativa, no estando del todo ausente, queda diluida en una orientación más sociológica.

⁴⁷ K.-O. APEL, *La Transformación de la filosofía*, vol. II, 321.

CAPÍTULO V

INCONDICIONALIDAD Y SOLIDARIDAD EN LA PRAGMÁTICA UNIVERSAL DE J. HABERMAS

1. La incondicionalidad de la verdad desde *Verdad y Justificación*

Durante los últimos años, hemos venido asistiendo a la controversia filosófica entre Habermas y Cristina Lafont respecto a la ética del discurso. Para Lafont, la ética del discurso se sitúa en una posición intermedia entre el constructivismo y el realismo moral. A juicio de la filósofa española, la pretensión racionalista o cognitivista de esta teoría ética, esto es, la pretensión de que es posible hallar respuestas racionales e intersubjetivamente vinculantes para la cuestiones prácticas, sólo puede mantenerse si se resuelve, en un sentido realista, la ambigüedad en la que permanece la lectura de la ética discursiva que propone el propio Habermas.

Como bien señala López de Lizaga, Cristina Lafont desarrolla sus objeciones a la ética discursiva en continuidad con una crítica de la teoría consensual de la verdad, y en el contexto más general de una crítica a la filosofía del lenguaje de Habermas¹. La pertinencia de sus críticas a la teoría del lenguaje y la teoría de la verdad ha quedado demostrada por la propia evolución del pensamiento de Habermas en los últimos años. En *Verdad y justificación* (1999), Jürgen Habermas ha llevado a cabo una revisión importante de su teoría consensual de la verdad que, en principio, donde parece dar la razón a las posiciones realistas, posición que parece estar defendiendo Cristina Lafont. Sin embargo, Habermas insiste en que su

¹ Cf. J.L. LÓPEZ DE LIZAGA, «Ética del discurso y realismo moral. El debate entre J. Habermas y C. Lafont». Para la crítica de Lafont a la teoría del lenguaje de Habermas, cf. C. LAFONT, *La razón como lenguaje*, 125-225.

revisión de la teoría consensual de la verdad no afecta al terreno de la razón práctica².

Es obvio que dicha discusión es crucial para la totalidad de la filosofía práctica de Habermas. Si los argumentos de Lafont fuesen correctos, entonces, la única posición consecuente con la reciente revisión de la filosofía teórica de Habermas sería una revisión análoga en el terreno de la filosofía práctica. Ahora bien, una revisión semejante comprometería, en realidad, la concepción constructivista o procedimentalista de la racionalidad práctica en la que Habermas trabaja desde hace más de tres décadas. Habermas, desde luego, parece muy consciente de las implicaciones que están en juego en esta discusión. No en vano, encabeza el ensayo en el que discute expresamente la propuesta de Lafont con una cita de Marcuse que recuerda la importancia práctica de concebir adecuadamente los conceptos de verdad y libertad, y la relación entre ambos: «Hay una conexión esencial entre la libertad y la verdad; cualquier concepción errónea de la verdad, es al mismo tiempo, una concepción errónea de la libertad»³.

En un primer momento, podemos decir que la teoría de la verdad como consenso es independiente del desarrollo de la teoría discursiva. Ello puede interpretarse como una respuesta a las dificultades que son manifiestas a la concepción tradicional de verdad como correspondencia y como evidencia: dificultades que se agravan o, al menos, quedan puestas de manifiesto a la hora de partir del «giro lingüístico» de la filosofía

² Cf. Sobre esto los ensayos de J. HABERMAS, «Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty» y «Corrección normativa versus verdad. El sentido de la validez deontológica de los juicios y normas morales», en *Verdad y justificación*. «La orientación a la verdad incondicional que obliga a los participantes en la argumentación es un reflejo de aquella otra diferencia, indispensable en el mundo de la vida, entre creer y saber. Una diferencia que se apoya en la suposición, enraizada en el uso comunicativo del lenguaje, de un mundo objetivo único. De esta forma el mundo de la vida, con sus fuertes conceptos de verdad y saber (conceptos ligados a la acción), se adentra en el discurso y ofrece aquel punto de referencia que trasciende la justificación y que mantiene despierta entre los participantes en la argumentación la conciencia de la falibilidad de nuestras interpretaciones [...]. En el mundo de la vida los actores dependen de las certezas de acción. Tienen que habérselas bien con un mundo que se supone objetivo y por ello tienen que operar con la distinción entre creer y saber. Existe la necesidad práctica de confiar intuitivamente en lo que incondicionalmente es tenido-por-verdadero. Este modo de lo incondicionalmente tenido-por-verdadero se refleja en el plano discursivo en las connotaciones de las pretensiones de verdad, las cuales apuntan más allá del contexto de justificación existente en cada caso y obligan a hacer la suposición de condiciones ideales de justificación —con la consecuencia de un descentramiento de la comunidad de justificación», J. HABERMAS, *Verdad y justificación*, 252-254.

³ Citado en J. HABERMAS, «Corrección normativa versus verdad. El sentido de la validez deontológica de los juicios y normas morales», en *Verdad y justificación*, 261.

contemporánea. Observemos, brevemente, las dificultades que conlleva la concepción tradicional de verdad como correspondencia.

En Aristóteles encontramos la primera formulación de dicha concepción: «decir de lo que es, que es; y de lo que no es, que no es, es verdadero»⁴. Estamos ante una formulación trivial que en principio no nos tiene por qué suponer ningún problema. Será Tomás de Aquino, en la Edad Media, quien otorgue a dicha formulación una formulación nueva y más precisa, pasando a ser canónica en el campo de la epistemología: «la verdad es la adecuación del intelecto con la cosa»⁵. La nueva formulación que propone “el Aquinate” se presenta ahora como una cuestión problemática. Entraña una dificultad importante que se revela cuando se analiza con más detalle el término «adecuación» (o «correspondencia») que aparece en la definición.

La teoría consensual de la verdad, que Habermas propone, nos posibilita vencer las dificultades que obtenemos a la hora de aceptar la teoría de la verdad como correspondencia. Habermas admite la distinción ontológica entre *hechos* y *objetos*, según la cual no podemos acceder a la realidad si no es a través del lenguaje: «sólo podemos explicar lo que es un hecho con ayuda de la verdad de un enunciado sobre hechos; y lo que es real sólo podemos explicarlo en términos de lo que es verdadero»⁶. Habermas se está sumando al «giro lingüístico» que caracteriza a dos de las corrientes filosóficas más importantes del siglo XX, la corriente *analítica* y la corriente *hermenéutica*, corrientes filosóficas que toman dicha premisa como punto de partida en sus respectivas teorías. Con la asunción del «giro lingüístico» se impone una revisión en profundidad del concepto de verdad. Si no tenemos un acceso directo al «mundo», un acceso no mediado por el lenguaje, esto implica que solo nos es posible determinar la verdad de una proposición mediante argumentos, es decir, mediante otras proposiciones. Aceptado el giro lingüístico, no podemos seguir manteniendo la teoría de la correspondencia del lenguaje con la realidad al definir la verdad. La propuesta habermasiana nos dirá que podremos redefinirlo mediante las condiciones de aceptabilidad racional de una proposición en un discurso argumentativo. Es verdadera la proposición aceptada por todos los participantes en un discurso argumentativo, o como Habermas lo expresa:

Según esta teoría sólo puedo (con ayuda de oraciones predicativas) atribuir un predicado a un objeto si también *cualquiera* que pudiera entrar en discusión conmigo *atribuyese* el mismo predicado al mismo objeto; para distinguir los enunciados verdaderos de los falsos, me refiero al juicio de los otros y, por

⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1011b.

⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, p. 16, a. 2.

⁶ J. HABERMAS, «Verdad y justificación. El Giro Pragmático de Rorty», *Verdad y justificación*, 237.

cierto, al juicio de todos aquellos con los que pudiera iniciar una discusión (incluyendo contrafácticamente a todos los oponentes que pudiera encontrar si mi vida fuera coextensiva con la historia del mundo humano). La condición para la verdad de los enunciados es el potencial asentimiento de todos los demás. Cualquier otro tendría que poder convencerse de que atribuyo justificadamente al objeto el predicado de que se trate, pudiendo darme por tanto su asentimiento. La verdad de una proposición significa la promesa de alcanzar un consenso racional sobre lo dicho⁷.

Otra manera de expresar la intuición básica de la teoría consensual de la verdad es afirmar que sólo podremos considerar verdadera una proposición en la medida en que cuente con buenos argumentos a su favor. Sin embargo, esto no implica que el resultado de cualquier diálogo deba considerarse aceptable, o que cualquier proposición que cuente con el asentimiento de una comunidad de hablantes pueda considerarse verdadera. Para evitar estas consecuencias, Habermas exige que los discursos argumentativos cumplan ciertas condiciones formales, capaces de garantizar la racionalidad de sus resultados⁸. Dichas condiciones cumplen una doble función: garantizan que el intercambio de argumentos tiene lugar de un modo simétrico entre todos los participantes; y neutraliza la influencia de todos los factores externos a la argumentación que pudieran condicionar sus resultados. El resultado de la aplicación de dichas condiciones normativas al discurso argumentativo asegura que su resultado obedecerá únicamente a la fuerza de las razones, o como Habermas suele decir, a la «coacción sin coacciones del mejor argumento». Con Habermas, podemos considerar verdaderas —o al menos provisionalmente corroboradas o justificadas— sólo aquellas proposiciones que cuentan con buenos argumentos, es decir, aquellas proposiciones que suscitan el

⁷ J. HABERMAS, «Teorías de la verdad», en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, 121.

⁸ «(1) Todos los participantes potenciales en un discurso tienen que tener la misma oportunidad de emplear actos de habla comunicativos, de suerte que en todo momento tengan la oportunidad tanto de abrir un discurso como de perpetuarlo mediante la intervención y réplicas, preguntas y respuestas. (2) Todos los participantes en el discurso tienen que tener igual oportunidad de hacer interpretaciones, afirmaciones, recomendaciones, dar explicaciones y justificaciones y de problematizar, razonar o refutar las pretensiones de validez de ellas, de suerte que a la larga ningún prejuicio quede sustraído a la tematización y a la crítica. (...). (3) Para el discurso sólo se permiten hablantes que como agentes, es decir, en los contextos de acción, tengan iguales oportunidades de emplear actos de habla representativos, esto es, de expresar sus actitudes, sentimientos y deseos (...). (4) Para el discurso sólo se permiten hablantes que como agentes tengan la misma oportunidad de emplear actos de habla regulativos, es decir, de mandar y oponerse, de permitir y prohibir, de hacer y retirar promesas, de dar razón y exigirla (...).», en J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, 153-154.

asentimiento, fundadas en las razones dadas por una comunidad de comunicación. Ahora bien, esta misma definición puede aplicarse a las pretensiones de validez de los lenguajes no descriptivos. Habermas ha subrayado desde el primer momento la aplicabilidad de su teoría consensual a ámbitos de discurso diferentes de la razón teórica, y en concreto a la ética:

La teoría consensual de la verdad tiene la ventaja de distinguir entre pretensiones de validez susceptibles de desempeño discursivo y no susceptibles de desempeño discursivo. En cambio, algunas teorías de la verdad confunden el concepto de verdad, interpretado en términos excesivamente extensivo o restrictivos, con la inteligibilidad, la rectitud o la veracidad⁹.

La pretensión de validez del lenguaje normativo puede definirse de forma análoga a la pretensión de verdad, pero variando el tipo de enunciados. Si la verdad es la pretensión de validez que vinculamos a nuestros enunciados al afirmarlos, la corrección normativa sería la pretensión de validez que vinculamos a nuestras normas, nuestros imperativos o nuestras exigencias. Ello nos lleva a decir que si podemos considerar justificada una proposición descriptiva que cuente a su favor con buenos argumentos, de igual manera que podemos considerar cumplida la pretensión de corrección de un enunciado normativo en la medida en que dispongamos de buenos argumentos que lo justifiquen. Habermas logra con su teoría consensual dos objetivos importantes para una teoría que pretende ser teoría general de la racionalidad: definir un concepto de validez más amplio que la verdad proposicional y definir el cumplimiento de las distintas pretensiones de validez por referencia a argumentos, y no a evidencias subjetivas incontrolables o a relaciones de correspondencia totalmente metafóricas.

2. La corrección realista de la teoría consensual de la verdad y su extensión a la ética del discurso

En su ensayo de 1972, «Teorías de la verdad», Jürgen Habermas toma como punto de partida, como hemos visto, la imposibilidad de contrastar directamente la correspondencia de las proposiciones con los estados de cosas que expresan. Dado que sólo nos es posible determinar la verdad de una proposición mediante otras proposiciones, la verdad queda redefinida mediante las condiciones de aceptabilidad racional: es verdadera la proposición aceptada por todos los participantes en un discurso argumentativo que cumpla ciertas condiciones formales. Así, pues, la verdad queda, reinterpretada como aceptabilidad racional en condiciones

⁹ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, 131.

discursivas ideales. Si bien la teoría consensual de la verdad ha conseguido resolver algunos de los problemas de las otras concepciones con las que se ha venido comparando, tales como la teoría de la verdad como *correspondencia* y como *evidencia*, es cierto que le surgen nuevas dificultades. En Habermas cabe la duda respecto a si en su propuesta está ofreciendo una *definición* de la verdad o un *criterio* de verdad. Dicha falta de claridad no resulta baladí.

Si entendemos que Habermas está pretendiendo dar un criterio de verdad podríamos resumir su teoría consensual en una afirmación como la siguiente: en el acuerdo intersubjetivo disponemos de un criterio muy fiable de la verdad de una proposición, puesto que es improbable que sea falsa una proposición en la que coinciden todos los participantes en un discurso. Por el contrario, si lo que Habermas pretende es lograr una *definición* de verdad en su teoría consensual, habría que resumirla afirmando que: son verdaderas las proposiciones que cuentan con el asentimiento racional de la comunidad de comunicación, al menos en ciertas condiciones discursivas ideales. Es en esta segunda interpretación donde entendemos que la verdad se identificaría con la justificación racional en condiciones ideales.

Ahora bien, como señala López de Lizaga, es verdad que esta definición no recoge algunas intuiciones que asociamos al concepto de verdad. Lafont señala dos propiedades que el concepto de verdad no comparte con el de justificación o aceptabilidad racional, y que la teoría consensual de la verdad pasa por alto: la *incondicionalidad* y la *codificación binaria*¹⁰.

A diferencia de la «aceptabilidad racional», asociamos al concepto de verdad un momento de incondicionalidad: una proposición verdadera lo es siempre e incondicionalmente, mientras que, por el contrario, una proposición que consideramos justificada puede perder esta propiedad, por ejemplo a la luz de nuevas pruebas. Por eso, tiene sentido decir que en el pasado una proposición era aceptable, convincente,... y ahora ha dejado de serlo; y en cambio, no diríamos que en el pasado una proposición era verdadera, y ahora ha dejado de serlo. E igualmente, la aceptabilidad admite una gradación que, sin embargo, es incompatible con la codificación estrictamente binaria del concepto de verdad: podemos decir que una proposición está mejor o peor fundada, o que está más o menos justificada, pero no tendría sentido decir que una proposición es «más o menos verdadera», pues sólo puede ser verdadera o falsa¹¹.

¹⁰ C. LAFONT, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, 293.

¹¹ Cf. J.L. LÓPEZ DE LIZAGA, «Ética del discurso y realismo moral. El debate entre J. Habermas y C. Lafont», 68.

Desde esta diferenciación entre verdad y aceptabilidad, o entre verdad y justificación, puede afirmarse que la teoría consensual de la verdad ofrece a lo sumo un criterio de verdad, pero no una definición de este concepto. Más aún: ofrece un criterio que sólo puede cumplir su función si se presupone una definición del concepto de verdad distinta del propio criterio. Tenemos buenas razones para afirmar que es verdadera una proposición a la que dan su asentimiento todos los participantes en un discurso, pero la aceptación de la proposición por parte de los participantes en el discurso dependerá, a su vez, de que sea posible hacer valer a favor de la proposición algo diferente del hecho de ser aceptada por ellos (por ejemplo, su aceptación dependerá de que existan ciertas evidencias a favor de la proposición, o de que la proposición parezca corresponderse de algún modo con los hechos que describe). La verdad es irreductible a la justificación, aun si admitimos con Habermas, la «relación interna entre verdad y justificación»¹², esto es, la circunstancia de que sólo podemos afirmar la verdad de una proposición mediante argumentos, y por tanto apoyándonos en otras proposiciones. La teoría de la verdad como consenso ofrece un criterio de verdad, y no una definición; y presupone además alguna otra teoría de verdad, de la que depende el funcionamiento del criterio que ella ofrece.

La teoría consensual de la verdad de Habermas ha sido criticada en muchas ocasiones con argumentos similares a éstos¹³. Cristina Lafont, sumándose a ésta, añade la originalidad de extender esta crítica al ámbito de la racionalidad práctica¹⁴. Así pues, considera, en efecto, que las mismas objeciones son aplicables a la ética del discurso: también en este ámbito debemos reconocer la diferencia entre la justificación de las normas y aquellas propiedades de éstas que trascienden nuestras justificaciones, y que precisamente nos permiten justificarlas. Para la profesora Lafont, existe un paralelismo exacto entre el concepto de verdad y el de corrección normativa.

¹² J. HABERMAS, «Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty» en *Verdad y justificación*, 237.

¹³ En la *Crítica de la razón pura*, KANT presenta el acuerdo intersubjetivo como un criterio de verdad, pero no como una definición de este concepto. Kant acepta la definición clásica de la verdad como «conformidad del conocimiento con su objeto» (A58/B82). Por otra parte, el acuerdo intersubjetivo es una prueba de la verdad de un juicio, puesto que «parece al menos que la causa de la concordancia de todos los juicios residirá, a pesar de la diversidad de los sujetos entre sí, en la comunidad de fundamento, es decir, en el objeto; al concordar todos con él, queda demostrada la verdad el juicio» (A821/B849).

¹⁴ C. LAFONT, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, 315: «The same must be shown too for an explanation of arguments concerned with the moral rightness of norms (i. e. practical discourses)».

En este sentido, el núcleo de su argumentación reside en una interpretación no puramente procedimental del principio de fundamentación de normas morales que propone la ética discursiva: el principio de universalización o «principio (U)». Aceptado este principio, una norma es correcta desde el punto de vista moral en la medida en que «las consecuencias y efectos colaterales que resulten (previsiblemente) de su cumplimiento general para los intereses de cada individuo, puedan ser aceptados por todos los afectados (y éstos puedan también preferirlos a las consecuencias de las posibilidades alternativas de regulación)»¹⁵. Para clarificar el sentido de este principio, Cristina Lafont recurre a la distinción de Rawls entre justicia procedimental *pura*, *perfecta* e *imperfecta*¹⁶. Estos términos se refieren a distintos procedimientos para hallar una solución a un conflicto de intereses que todas las partes puedan considerar justa. Un procedimiento de justicia perfecto es aquél en el que disponemos de un criterio independiente para juzgar si el resultado de la aplicación del procedimiento es justo o no lo es. Un procedimiento de justicia imperfecto es aquél en el que disponemos igualmente de un criterio de este tipo, pero no podemos garantizar que el procedimiento conduzca a un resultado justo. Y por último, un procedimiento de justicia puro es aquél en el que carecemos de un criterio independiente del procedimiento para juzgar el resultado de su aplicación. Rawls propone varios ejemplos que ayudan a comprender esta distinción. Si hay que repartir un pastel de manera equitativa, el mejor procedimiento consistirá en establecer que quien debe partir el pastel esté obligado a escoger en último lugar. Mediante este procedimiento perfecto, se asegura la consecución de un resultado justo que ya conocemos con independencia del procedimiento mismo. En cambio, los procedimientos judiciales son ejemplos de justicia procedimental imperfecta: conocemos cuál es el resultado justo (la condena del culpable y la absolución del inocente), pero nada nos garantiza que el procedimiento vaya a conducir a dicho resultado. Y por último, el sorteo es el ejemplo paradigmático de justicia procedimental pura: se trata de un procedimiento cuyo resultado debemos aceptar sea cual sea, dado que no disponemos de ningún criterio independiente del procedimiento mismo para juzgar su aceptabilidad. Por supuesto, puede cuestionarse la conveniencia de resolver una cuestión determinada mediante un sorteo, en lugar de recurrir a algún otro procedimiento de justicia. Pero si se acepta el sorteo como procedimiento de solución, se renuncia a todo criterio externo que permitirá enjuiciar normativamente su resultado.

¹⁵ J. HABERMAS, «Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación», en *Conciencia moral y acción comunicativa*, 54.

¹⁶ Con esta aclaración Cristina Lafont logra distinguirse de la interpretación del propio Habermas.

Habermas parece interpretar el principio (U) en un sentido que lo aproxima sobre todo al concepto rawlsiano de *justicia procedimental pura*: sea cual sea el resultado de un discurso práctico. Éste deberá considerarse aceptable, siempre y cuando el discurso se ajuste suficientemente a ciertas condiciones formales; es decir, siempre que se aproxime suficientemente a una situación ideal de habla. Sin embargo, a juicio de Lafont esta conexión de procedimiento de justificación de normas morales reproduce las mismas consecuencias contraintuitivas que tiene la teoría consensual de la verdad. Así como no diríamos que la verdad de una proposición está garantizada ya sólo porque existe un acuerdo entre los participantes en un discurso teórico, tampoco la corrección moral de una norma está garantizada ya sólo porque los afectados convengan en coordinar sus acciones de acuerdo con dicha norma. La historia de la ciencia y de las sociedades confirma estas diferencias entre justificación y verdad, y entre justificación y corrección normativa. En siglos pasados, la comunidad científica ha dado por buenas muchas teorías que hoy nadie acepta; y del mismo modo, las sociedades se han regido por principios que hoy nos parecen abominables, y que en su momento gozaron de aceptación general. Es obvio que podemos criticar las normas de acción incluso si los interesados las aceptan, de tal modo que hemos de admitir también en el ámbito de la racionalidad práctica la diferencia entre justificación y validez que reconocemos en el ámbito de la racionalidad teórica. En una palabra: si admitimos la diferencia entre verdad y justificación, hemos de admitir también, y por las mismas razones, la diferencia entre justificación y corrección normativa.

Ahora bien, este planteamiento sólo es convincente si (al igual que sucede en la teoría de la verdad) se puede definir la corrección normativa con independencia de las condiciones de su justificación discursiva. Si también aquí el consenso es un criterio de corrección normativa, pero no una definición de este concepto, ha de ser posible determinar independientemente en qué consiste que una norma sea correcta. Y en efecto, apoyándose en algunos pasajes del propio Habermas, Lafont propone definir una norma justa o moralmente correcta como aquella que «está igualmente en interés de todos»¹⁷. Una norma cumplirá esta definición en la medida en que recoja, proteja, exprese o reconozca ciertos intereses comunes a todos los afectados. Estos intereses comunes preexisten de algún modo a los procedimientos discursivos, los discursos, por tanto no construyen un único interés común a partir de una pluralidad de intereses particulares, sino que más bien descubren cuál es el interés común en cada caso particular de conflicto. Lafont subraya este aspecto de su propuesta, que la sitúa decididamente en el ámbito del realismo moral:

¹⁷ C. LAFONT, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, 324.

Nuestro conocimiento relativo a la verdad de los enunciados depende de la existencia de los estados de cosas afirmados en el mundo objetivo. Dependiendo de lo que sea el caso, el enunciado sólo puede ser verdadero o falso. De modo similar, nuestro conocimiento acerca de la corrección formal de las normas depende de la existencia de intereses comunes entre todos los individuos pertenecientes al mundo social. En virtud de lo que resulta ser los intereses generalizables entre todos los seres humanos, una norma sólo puede ser justa o injusta¹⁸.

En consecuencia, el principio (U) debe interpretarse, a juicio de Lafont, en el sentido de un procedimiento de justicia imperfecto, equiparable a los procedimientos judiciales. Recurrimos a él para saber si una máxima está en interés de todos, pero ésta es una propiedad que la máxima tiene (o no tiene) con independencia del resultado del discurso, de la misma manera que el acusado ante un tribunal es inocente (o culpable) con independencia de la sentencia. Y nada nos garantiza, ni en un caso ni en otro, la infalibilidad del procedimiento: el inocente puede ir a la cárcel o el culpable quedar absuelto, y los participantes en un discurso práctico pueden acordar regular sus acciones sobre la base de un principio injusto, y en cambio rechazar una norma justa¹⁹. El consenso es, probablemente, el único criterio que nos permite saber si una norma es justa, es decir, si está en interés de todos. Pero igual que sucede con el consenso en los discursos teóricos en torno a pretensiones de verdad, se trata de un criterio falible, de manera que la aceptación por parte de todos no puede identificarse con el sentido mismo de la validez normativa.

3. Dos interpretaciones de la falibilidad de los discursos prácticos

Lafont intenta confirmar esta reinterpretación realista de la ética del discurso examinando, precisamente, en qué sentido podemos afirmar que los discursos prácticos son falibles. Si nos alineamos con Lafont, sólo una reinterpretación realista de la ética del discurso nos permitiría dar cuenta de esa falibilidad de los discursos prácticos que el propio Habermas reconoce. Habermas, en efecto, señala que los diferentes discursos prácticos quedan sujetos a una doble reserva falibilista, es decir, que el resultado puede verse enjuiciado desde dos puntos de vista: «Retrospectivamente se nos puede mostrar tanto que nos hemos engañado respecto a las presuposiciones de

¹⁸ C. LAFONT, «Realismo y constructivismo en la teoría moral kantiana: el ejemplo de la Ética del discurso», 121.

¹⁹ C. LAFONT, «Realismo y constructivismo en la teoría moral kantiana: el ejemplo de la Ética del discurso», 335.

argumentación de las que hemos partido, como que no hemos previsto las circunstancias relevantes»²⁰.

Con independencia del contenido del acuerdo alcanzado, el resultado de un discurso puede rechazarse si no se cumplen suficientemente ciertas condiciones formales de inclusividad y simetría entre los participantes, de la misma manera si los participantes no han tenido en cuenta ciertos hechos relevantes para la argumentación. Pues bien, Lafont se apoya en este carácter doblemente falible de los discursos para sustentar su interpretación realista de la ética discursiva. La diferencia entre *justificación* y *corrección normativa* nos obliga a interpretar el discurso práctico como un procedimiento de justicia imperfecto en el sentido de Rawls, es decir, como un procedimiento cuya validez sólo puede juzgarse a la luz de sus resultados, y no queda garantizada por el procedimiento mismo. Nadie cuestiona como injusto el resultado de un procedimiento de justicia puro, como es un sorteo. En cambio, puede cuestionarse normativamente el resultado consensuado de un discurso práctico, por ejemplo, la adopción de una norma por parte de una comunidad política. Por consiguiente, los discursos prácticos no pueden concebirse como procedimientos de justicia puros, en el sentido en que los son los sorteos.

En mi opinión, la doble «reserva falibilista» de la ética del discurso no exige recurrir a ninguna forma de realismo moral. Ciertamente, los discursos prácticos son falibles, y por tanto siempre revisables, porque nunca se realizan, ni siquiera aproximadamente, en una situación ideal de habla; y porque es imposible para los participantes prever todos los contextos en que las normas vayan a aplicarse, al igual que todas las consecuencias de dicha aplicación. Pero estas limitaciones no implican que los discursos prácticos sean procedimientos de justicia imperfectos en el sentido de Rawls. Más bien, habría que considerarlos como procedimientos puros realizados siempre en *condiciones cognitivas imperfectas*. Para resolver más convenientemente esta disputa habría que atender a otras dos dificultades que la posición realista de la ética del discurso conlleva. En primer lugar, la interpretación que concibe los discursos prácticos como aquellos discursos que ya no corresponden con la autocomprensión de los propios participantes. Y en un segundo lugar, la interpretación realista debe asumir importantes compromisos en el terreno de la teoría del conocimiento moral y de la ontología de los fenómenos morales.

4. La solidaridad como momento de la incondicionalidad

La *Teoría de la acción comunicativa*, como bien señala Conill²¹, tiene como pretensión el ofrecimiento del principio de una teoría crítica de la

²⁰ J. HABERMAS, «Corrección normativa versus verdad. El sentido de la validez deontológica de los juicios y normas morales», en *Verdad y justificación*, 285.

sociedad donde se vean articulados tres complejos temáticos: (1) un concepto de racionalidad comunicativa; (2) un concepto de sociedad, articulado por los conceptos de «mundo de la vida» y «sistema»; y (3) una teoría de la modernidad.

Si atendemos a la segunda de las consideraciones, nos encontramos con la distinción doble de toda orientación práctica, por un lado aquella que representa la praxis orientada al éxito, consideración instrumental o estratégica, y en un segundo término, la consideración de la praxis orientada al entendimiento o también llamada acción comunicativa. De suerte tal, que la sociedad como sistema representa el ámbito y el producto de las acciones teleológicas (instrumentales o estratégicas), que se autorregulan, como puede ser el caso del mercado, acción que tienen como criterio el éxito, cuya racionalidad está en la adecuación de los medios a los fines. Desde la consideración epistémica la relación sujeto-objeto, el agente se relaciona con los objetos, aunque sea a través de instrumentos. Por el contrario, la sociedad como *mundo de la vida* está estructurada comunicativamente, es decir, compuesta por individuos orientados al entendimiento, es decir, es el escenario donde se ponen de acuerdo «las orientaciones de la acción de los participantes»²². De ello se deduce una sociedad que tiende hacia la cooperación o acción conjunta dirigida por orientaciones que se han acordado, fruto de un diálogo que tiende hacia el entendimiento.

Es en este espacio de análisis de la sociedad como mundo de la vida donde nos encontramos con el hecho mismo de la solidaridad, dado que es en él donde se dan los procesos de personalización, integración social y socialización²³. Peukert nos señalará que el concepto de acción comunicativa implica sujetos que no actúen por mera reacción, sino según fines propuestos; es decir, son sujetos con comportamiento intencional²⁴. Este comportamiento es determinado lingüísticamente, tanto en el establecimiento de orientaciones como a la hora de la coordinación. La acción comunicativa es en sí misma recíproca, es decir, los agentes se reconocen recíprocamente como sujetos libres y solidarios, con capacidad de habla y acción, capaces de entender y responder a argumentos así como

²¹ J. CONILL, «Teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión», 55.

²² J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, 226.

²³ «La acción comunicativa se caracteriza, a diferencia de las interacciones estratégicas, porque todos los participantes persiguen sin reservas los objetivos ilocucionarios a fin de conseguir un entendimiento que ofrezca el fundamento para una coordinación consensuada de los respectivos planes de acción perseguidos por los respectivos individuos», en J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, 397ss. Sobre otras definiciones parecidas cf. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, 128, 385, 395 y 410.

²⁴ H. PEUKERT, *Teoría de la ciencia y teología fundamental*, 259.

de la toma de decisiones y acciones de forma consecuente. Es por ello que la acción comunicativa está orientada al entendimiento o acuerdo, a diferencia de la teleológica, orientada al éxito. Siendo así que la estructura nuclear de la acción comunicativa consista en que los participantes se acepten recíprocamente como iguales en todas las dimensiones de la acción comunicativa y se reconozcan las pretensiones recíprocas como obligantes²⁵.

Pero a todo ello, debemos añadir que la acción comunicativa no es un proceso fáctico y puramente casual, sino que mantiene un comportamiento *intencional* y regulado o *normado*, lo cual quiere decir que hay «incondicionalidad incorporada en los proceso fácticos de entendimiento»²⁶, o lo que es lo mismo, que la estructura nuclear de la acción comunicativa es al mismo tiempo un *núcleo normativo*²⁷, que contiene en germen una ética consistente en el reconocimiento mutuo y en la solidaridad universal.

Cuando nos referimos al núcleo normativo, a lo que se está aludiendo es a que todo acto lingüístico implica una interpretación de validez. Así, de los tres actos lingüísticos —locucionario, ilocucionario y perlocucionario— se derivan las pretensiones de validez de verdad, rectitud y veracidad, respectivamente²⁸. Dichas pretensiones de validez, que se desprenden de los mismos actos lingüísticos, son condiciones de posibilidad del funcionamiento del lenguaje mismo y, como tales, remiten a algo incondicionado, pero no son todavía en sí mismas, la fundamentación de la ética²⁹. De ahí que los participantes en el diálogo son entendidos en su categoría de personas, tomando parte de la estructura nuclear de la propia acción comunicativa. El formalismo de la teoría de la acción comunicativa entiende que dicha acción se fundamenta en sí misma, en sus propias

²⁵ H. PEUKERT, *Teoría de la ciencia y teología fundamental*, 280. Cf. ID., 261, 273 y 284.

²⁶ J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, 375.

²⁷ H. PEUKERT, *Teoría de la ciencia y teología fundamental*, 283. 304.

²⁸ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, I, 412.

²⁹ AMENGUAL señala aquí una diferencia entre la postura de Habermas respecto de Apel: «La fundamentación trascendental de la ética discursiva aduce unos argumentos que apuntan a la prueba de la inevitabilidad de presupuestos de discurso determinados, haciendo así una transferencia de las condiciones argumentativas a la externas al discurso; es decir, pone una relación inmediata entre la pretensiones del acto lingüístico y las pretensiones de la acción moral. Habermas, en cambio distingue tres niveles: 1) el de la producción de argumentos, donde valen las reglas lógico-semánticas; 2) el del procedimiento, y aquí es donde valen algunas reglas que tiene contenido ético, como es fundamentalmente el reconocimiento recíproco; y 3) el del proceso retórico, donde rigen las reglas del discurso», G. AMENGUAL, «La solidaridad según Habermas», 227-228.

condiciones de posibilidad, lo cual la hace ser poseedora de una doble capacidad, en primer lugar como crítica de las ideologías y en segundo lugar, como posibilitadora de innovación³⁰. El consenso surgido de la acción comunicativa es siempre revisable lo cual queda siempre determinado por una *solidaridad* universal dentro de la cual se constituye la propia comunidad de comunicación histórica concreta³¹. De todo ello nos queda el elemento incondicionado o vinculante que late dentro de la acción comunicativa dado su carácter abierto a la universalidad. El reconocimiento como sujeto libre y capaz de hablar y acción, y, por tanto, con capacidad de participar en el diálogo, no se circunscribe en ningún grupo, sino que es universal, reconociendo al individuo como persona, con iguales derechos que cualquier otro. Así, libertad, igualdad y reciprocidad representan cualidades constitutivas de toda acción comunicativa.

La acción comunicativa se presenta como acción creadora del corpus social en tanto que mundo de la vida, es decir, regido por orientaciones consensuadas, y en último término, por un depósito cultural compartido que hace posible el propio entendimiento y la coordinación entre sus participantes. Es un puro ejercicio de solidaridad, no en cuanto resultado de lo puramente sistémico, sino en cuanto incardinado en la estructura misma del mundo de la vida.

Habermas, en su lección de entrada como profesor de la Universidad de Frankfurt, *Técnica y ciencia como «ideología»*, recoge el concepto de «reciprocidad» y lo configura como la estructura nuclear del mundo burgués–capitalista, como la categoría del capitalismo para obtener su legitimación del poder «que ya no baja del cielo de las tradiciones culturales, sino que puede obtenerse desde la misma base del trabajo social». Sin embargo, Habermas llegará a distinguir entre la reciprocidad como «categoría perteneciente al campo de la acción comunicativa» y la reciprocidad como «principio de organización de los procesos de producción y reproducción social», dejando claro que existe una diferenciación entre lo que representa la reciprocidad burguesa–capitalista

³⁰ A. WELLMER., «Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración», en R. BERNSTEIN, *Habermas y la modernidad*, 90-92.

³¹ Dicha concepción de la universalidad habermasiana ha sido criticada por H. Peukert, inspirándose en W. Benjamin, porque se reduce solamente a los afectados coetáneos y, por tanto, se trata de una solidaridad amnésica, desmemoriada, con lo cual se muestra que esta solidaridad quiere construir una felicidad o bienestar contradictorio, en la medida en que se trataría de una felicidad de vencedores que olvida a los vencidos, aquellos que con su esfuerzo han hecho posible el estado actual de felicidad, pero no lo consiguieron. Semejante crítica, a mi parecer, carece de sentido alguno, y solo es entendible en la medida que significa un guiño a la teología de su maestro J.B. Metz. Cf. H. PEUKERT, *Teoría de la ciencia y teología fundamental*, 300-310. Cf. R. MATE, *Mística y política*.

y la reciprocidad comunicativa. En cuanto a la primera la reciprocidad es entendida como libre intercambio de equivalentes entre iguales, lo que la configura como una categoría contractual. Y es obvio, que en tal concepción contractual de intercambio mercantil se hace impensable la solidaridad, acción que va más allá de la cooperación, ya que no se encuentra centrada en uno mismo, sino en la persecución del bien del otro³². J. B. Metz es uno de los primeros en contraponer la reciprocidad contractual a la solidaridad, «en una sociedad marcada por los procesos de intercambio, la solidaridad —en el caso de que se llegue a tematizarse— solamente es pensable como solidaridad de alianza entre iguales (que lo son o aspiren a serlo): “yo doy apoyo a tus intereses y tú a los míos”. El equivalente común se llama competencia, el interés se centra en el intercambio para obtener el éxito y el progreso recíproco»³³. La solidaridad aparece como una «categoría de salvación del sujeto donde sea que éste se encuentre amenazado: amenazado por el olvido, por la opresión, por la muerte; una categoría del compromiso con el hombre, a fin de que llegue a ser sujeto y se mantenga como tal»³⁴. El propio Habermas entiende que la solidaridad se presenta como alternativa al modelo contractualista³⁵.

En el modelo comunicativo, la reciprocidad no queda situada en el nivel del intercambio, sino en un nivel anterior y mucho más básico, el de la propia constitución de la comunicación. Y en la medida en que es constitutivo de la comunicación lo es también de los sujetos comunicantes.

³² Cf. A. CORTINA, *Ética sin moral*, 282-290, 287-289. Adela Cortina señala que la solidaridad va más allá de la cooperación, precisamente cuando «entiende la persona autónoma como fin en sí misma y, por tanto, merecedora de la solidaridad [...], que todo hombre es fin en sí mismo y, por tanto, en sí valioso exige por parte de los que así lo consideran una adhesión que le permite llevar a término sus planes vitales legítimos, adhesión que no puede condicionarse a una contraprestación, que no siempre es posible», 290ss. Igualmente, Adela Cortina suma al concepto de «reciprocidad» el de «reconocimiento recíproco», ampliando así el concepto habermasiano. Adela Cortina sostiene que un auténtico acto comunicativo debe integrar tanto el nivel racional y argumentativo como la dimensión cordial y compasiva, ya que conocemos la verdad no solamente con la razón, sino también con el corazón. Desde su *Ethica cordis*, defiende el reconocimiento de la alteridad en cuanto reconocimiento compasivo, ya que solo así podremos reconocer que nos necesitamos mutuamente pudiendo promover una justicia universal que logre desenmascarar la falsa idea de autosuficiencia que la sólo razón proclama como autosuficiente. Cf. A. CORTINA, *Ética de la razón cordial*; ID., *Justicia cordial*. Cf. J. CONILL, *La alteridad recíproca y la experiencia del reconocimiento*. Sobre la mejora que supone la *Ethica cordis* a la obra habermasiana hablaremos en próximos capítulos.

³³ J.B. METZ, *La fe en la historia y la sociedad*, 238-239.

³⁴ J.B. METZ, *La fe en la historia y la sociedad*, 239.

³⁵ Cf. J. HABERMAS «Justicia y solidaridad», en K.-O. APEL et al., *Ética comunicativa y democracia*. Cf. también A. CORTINA. *Alianza y contrato*.

La reciprocidad comunicativa no es condicional, en el sentido de «si me das te daré», sino que parece apuntar más a lo incondicionado, a la salida de uno mismo que en su misma acción constituye al propio sujeto en su ser, haciéndolo sujeto intersubjetivo o socializado. Desde la reciprocidad comunicativa se constituye en entendimiento o acuerdo [*Verständigung*], claramente diferente del acuerdo puramente fáctico. Dicha reciprocidad viene definida por su carácter simétrico, en lo cual establece el criterio formal de solidaridad paritaria. Y dicha solidaridad resulta pareja de la justicia, a modo de «dos caras de una misma moneda». La solidaridad arraiga en la experiencia de que uno ha de responder del otro, porque todos, como compañeros, han de estar de la misma manera interesados en la integridad de su contexto vital común.

Pero, ¿cómo decir que la solidaridad se libera de la hipoteca metafísica? Según Habermas, «la solidaridad muchas veces no deja de ser una purificación y la correspondiente ampliación de los lazos de parentesco, por la cual la solidaridad se afirma con todos los que tienen rostro humano; mientras que en la comunicación todo participante en la argumentación con su sí o no es la última instancia»³⁶. Los que se solidarizan comunicativamente son los sujetos capaces de habla y de acción, y los discursos e interacciones que establecen traspasan las barreras de grupo, ya que las argumentaciones traspasan los mundos de la vida particulares, tendiendo a la ilimitada comunidad de comunión, por decirlo con Apel. Lo que en todo caso no puede darse es una solidaridad corporativista, la solidaridad de intereses, precisamente porque la comunicación no excluye ningún participante y exige la participación de todos los afectados.

Richard Rorty es quien entiende de manera diferente ese «nosotros» que se constituye en el hecho pragmático del uso del lenguaje, lo cual evidentemente, influye en la concepción de *solidaridad* que mantiene su propia teoría. «Nuestro sentimiento de solidaridad se fortalece cuando se considera que aquel con el que expresamos ser solidario, es “uno de nosotros”, giro en el que “nosotros” significa algo más restringido y más local que la raza humana. Esa es la razón por la que decir “debido a que es un ser humano” constituye la explicación débil, poco convincente, de una acción generosa».³⁷ Rorty apela a un «nosotros» que lo enmarca dentro de posturas contextualistas, en la medida en que los diferentes contextos culturales conforman identidad a la par que valores. El dilema planteado por Rorty respecto a Habermas radica en la obligatoriedad de las normas morales

³⁶ J. HABERMAS, «Justicia y solidaridad. (una toma de posición en la discusión sobre la etapa 6 de la teoría de la evolución del juicio moral de Kohlberg)», en K.-O. APEL et al., *Ética comunicativa y democracia*, 175-208.

³⁷ R. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 209.

con pretensión de universalidad. Rorty acude a Sellars, quien entiende la solidaridad como acción creada y no tanto descubierta, producida en el curso de la historia, antes que reconocida como un hecho ahistórico. Identifica «obligación» con «validez intersubjetiva», pero consiente que el ámbito de sujetos, entre los cuales rige esa validez, sea menos que el de la raza humana. Rorty señala la diferencia entre obligación moral y benevolencia, y dirá que «es la diferencia entre el acuerdo intersubjetivo real o virtual entre un grupo de interlocutores y la emoción particular (individual o grupal)». De ahí que Rorty se niega a crear un sentimiento de solidaridad más amplio que el que cree encontrar ahora, pero Habermas no está dispuesto a difuminar la línea de separación entre razón y sentimiento, o entre validez universal y consenso histórico.

Rorty explicará su programa pragmatista, en cuanto al discurso ético se refiere, como el proyecto por el cual quiere quitarse de encima la noción de «obligación moral incondicional», poniendo como ejemplo de incondicionalidad la propia concepción de derechos humanos. «El pragmatista piensa que no deberíamos debatir la cuestión de si éstos existieron siempre, aunque nadie los reconociese, o si son tan sólo unas construcciones sociales de una civilización influida por las doctrinas cristianas de la fraternidad humana y los ideales de la Revolución Francesa».³⁸ Plantea alejarse más de toda filosofía que venga de Kant, justamente aquello en lo que ataca a Habermas. Para Rorty, Dewey pensaba que la noción kantiana de «obligación incondicional», como la noción de «incondicionalidad misma» (y de universalidad, en la medida en que la idea está implícitamente acompañada de la de necesidad incondicional), no podría sobrevivir a Darwin. Rechazo de lo incondicionado que llevó a Dewey a ser acusado de relativista. El propio Rorty definirá su diferencia respecto a Habermas de la siguiente manera: «El más profundo desacuerdo entre Habermas y yo quizá gire en torno a si la distinción entre lo incondicional y lo condicionado en general, y la distinción entre moralidad y prudencia en particular, es una marca de madurez o un estadio transicional en un camino hacia la madurez. Uno de los muchos puntos en los cuales Dewey concuerda con Nietzsche radica en haber elegido la segunda opción. Dewey pensaba que el deseo de universalidad, incondicionalidad y necesidad era indeseable, porque nos alejaba de los problemas prácticos de la democracia rumbo a la tierra de nunca jamás de la teoría. Kant y Habermas piensan que es un deseo deseable, uno que compartimos solamente cuando llegamos al más alto nivel de desarrollo moral»³⁹. Entre *incondicionalidad*

³⁸ R. RORTY, *El pragmatismo, una versión*, 219.

³⁹ R. RORTY, «Universalidad y verdad», en R. RORTY – J. HABERMAS, *Sobre la verdad ¿validez universal o justificación?*, 78.

y **racionalidad**, **incondicionalidad** y **verdad**, Rorty encuentra relación, aunque evidentemente no la acepta.

Habermas replicará diciendo que, en el mundo de la vida, los actores tienen la «necesidad práctica de confiar intuitivamente en lo que es tenido como verdadero incondicionalmente. Este modo de tener–como–verdadero incondicionalmente se refleja, en el nivel discursivo, en las connotaciones de las pretensiones de verdad que indican más allá de un contexto dado de justificación requieren la suposición de condiciones justificatorias ideales, —con un descentramiento concomitante de la comunidad de justificación—. Por esta razón, el proceso de justificación puede ser guiado por una noción de verdad que *trasciende la justificación aunque sea siempre ya efectiva operativamente en el reino de la acción*»⁴⁰.

⁴⁰ J. HABERMAS, «El giro pragmático de Richard Rorty», en R. RORTY – J. HABERMAS, *Sobre la verdad ¿validez universal o justificación?*, 132.

CAPÍTULO VI

DEMOCRACIA DELIBERATIVA Y REHABILITACIÓN DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

Nos llama la atención un aspecto de la filosofía política de Habermas, a saber: la posibilidad de encontrar en sus escritos no una sólo teoría política, sino más bien, dos, que además presentan fórmulas notablemente diferenciadas¹. En un primer momento, se refiere al proyecto político que sólo puede caracterizarse como un proyecto de *socialismo* democrático, y que encuentra su fundamento en los supuestos normativos de la razón comunicativa. En un segundo momento, que califica éste como de *democracia deliberativa*, abandona la perspectiva de la transformación radical de las sociedades funcionalmente diferenciadas y concibe la racionalización social como la actividad de una esfera pública [*Öffentlichkeit*] que asedia a los subsistemas funcionales pero que, al mismo tiempo, los deja intactos. Ello le ha acarreado el calificativo de *giro conservador* a su pensamiento político de las últimas dos décadas, calificativo que se muestra, a mi entender, excesivo a la que vez que injusto². La teoría política expuesta por Habermas no pretende ser

¹ Cf. J.L. LÓPEZ Y LÓPEZ DE LIZAGA, *Razón comunicativa y legitimidad democrática*, 361ss.

² Cf. J.-F. LYOTARD, *La postmodernidad (explicada a los niños)*. El propio Habermas, en cambio, considera que *Facticidad y validez* ofrece un modelo de democratización más radical que la *Teoría de la acción comunicativa*. Cf. sobre todo HABERMAS, «Una conversación sobre cuestiones de teoría política», en *Más allá del estado nacional*, 145-166.

A partir de 1985, con vistas a la eminente reunificación de las dos Alemanias (1989), Habermas empezó a trabajar lo que resultó en 1992 como *Facticidad y validez*. Fue entonces, cuando surgieron voces desde la izquierda que acusaron a Habermas de haber

solamente una teoría normativa, sino que también pretende hacerse cargo del funcionamiento real de los diferentes sistemas sociales. No podemos culpabilizar al filósofo alemán de si éstos son renuentes a la democratización, como sin duda lo son.

En su giro hacia un pragmatismo, más realista con el análisis sociológico de la realidad que su primer posicionamiento, propio de un pensamiento idealista, nos encontramos con el paradójico efecto de los procesos de entendimiento sobre la integración social. El entendimiento obtiene efectos emancipatorios, y muy posiblemente sólo éste excluye verdaderamente todo tipo de relaciones de dominación, comportándose como la única fórmula alternativa a la violencia en caso de conflicto³. La filosofía política de Habermas arranca de esta intuición sin renunciar, en momento alguno, a ella.

Desde Hobbes hasta Koselleck y Luhmann, los teóricos a los que les han interesado más la estabilidad de los órdenes sociales que su legitimación democrática, no han tenido problema para renunciar al entendimiento intersubjetivo como principio de integración social o de legitimación política. El problema lo tiene, por el contrario, el propio Habermas, quien pretende

«abandonado a Marx» o su «horizonte utópico», resignándose al constitucionalismo liberal. Se habló, incluso de un «giro liberal» o «giro legal». Habermas había hablado ya en 1984 del «agotamiento de las energías utópicas» en la política de la Europa Occidental. La asunción del modelo liberal, pero de corte republicano, modelo de mediación entre la «libertad de los antiguos» y la «libertad de los modernos», marca la distinción entre las desacreditadas utopías del pasado y la posibilidad de las futuras. «Tras el derrumbamiento del socialismo y el fin de la “guerra civil global”, el error teórico de la parte derrotada es patente para todos: haber tomado el proyecto [*Projekt*] socialista por el plan [*Entwurf*] —llevado a cabo por la violencia— de una concreta forma de vida». Cita de J. HABERMAS, «Between Facts and norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy», recogida por M.G. SPECTER, *Habermas: una biografía intelectual*, 285. En ella, Habermas ofrece una alternativa a la tradicional utopía socialista, que representa la imagen de la constitución como un continuo e infinitamente revisable proceso de aprendizaje. Habermas se sigue viendo como el «último marxista»: «he decidido defender con bastante intensidad [la teoría social en la tradición marxista]... como una empresa con sentido; ... Creo que he sido reformista toda mi vida, y quizás he llegado a serlo aún más en los últimos años. Sin embargo, siento que, sobre todo, soy el último marxista», en J. HABERMAS, «Further Reflections on the Public Sphere», 461.469, citado por M.G. SPECTER, *Habermas: una biografía intelectual*, 294.

³ J. HABERMAS, «Miradas francesas, temores franceses», en *Más allá del estado nacional*, 89: «Tal razón [autocrítica] puede desplegar su energía crítica, transformándola en esa fuerza capaz de generar vínculos que se desarrolla en la comunicación que unifica sin coerciones. Me refiero a la fuerza del entendimiento intersubjetivo que, en caso de conflicto, es la única alternativa a la violencia».

ajustarse a este principio sin verse abocado a la crítica por situarse en un pensamiento utópico y, por ello, con talante asociológico⁴.

A juicio de J.L. López, desde la evolución del pensamiento de Habermas, se puede observar que su teoría social deviene heredera del pensamiento de Hobbes. «La integración de las sociedades tradicionales, premodernas, viene garantizada por el fuerte consenso de fondo suscitado tanto en torno a los valores sagrados como a las instituciones incuestionables. Las sociedades modernas, culturalmente heterogéneas y funcionalmente diferenciadas, ya no pueden echar mano de ese recurso»⁵.

Para afrontar la alternativa a los medios sistémicos, Habermas plantea una nueva vía, a su vez, fuente de integración: el entendimiento. Y es así como Habermas empieza a interesarse por el derecho, al que le atribuye principalmente la función de extender a la totalidad de la sociedad y tornar vinculante esa forma de integración normativa mediada por procesos de entendimiento⁶.

En los últimos escritos, Habermas parece haber dado un paso más en la dirección que lo aleja de sus propias premisas normativas originales. Si hasta ahora la idea de una integración social comunicativa había ido cediendo terreno, también en la teoría, a la invasión de la integración sistémica que parece imparable en la sociedad misma, ahora, en cambio, Habermas parece haber cedido, también, ante la otra fuente de integración social: las tradiciones, los valores culturales de las comunidades particulares, y más en concreto, la religión. De forma simplificada, podría argumentar que la reaparición de la religión revela en la obra de Habermas una tendencia a renunciar de forma definitiva a la idea de integración comunicativa para ir avanzado hacia una integración de carácter sistémico, de tal forma que se ve obligado a compensar los efectos negativos producidos por ésta, recurriendo a las fuentes tradicionales de solidaridad social.

Ya el propio J.M. Mardones publicó un estudio bien argumentado al respecto y ampliamente documentado⁷. Mardones tuvo la fortuna de reconstruir las tesis, algo dispersas, que Habermas había ido formulando en torno a la religión entre los años sesenta y ochenta. Él mismo anticipó

⁴ J.L. LÓPEZ Y LÓPEZ DE LIZAGA, *Razón comunicativa y legitimidad democrática*, 362.

⁵ J.L. LÓPEZ Y LÓPEZ DE LIZAGA, *Razón comunicativa y legitimidad democrática*, 363.

⁶ J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, 63-104.

⁷ J.M. MARDONES, *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Un estudio similar aunque más actualizado, es el libro de J.A. ESTRADA, *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*. Cf. G. CUNICO, *Lettura di Habermas. Filosofia e religione nella società post-secolare*.

algunas de las ideas que el propio Habermas plasmaría en obras posteriores, recogidas principalmente en su libro *Entre naturalismo y religión*. De acuerdo con Mardones, las ideas centrales de Habermas acerca de la religión en los escritos anteriores a la *Teoría de la acción comunicativa* constituyen una síntesis entre Kant y Marx. El Habermas de la primera época inscribe el fenómeno religioso en una concepción evolucionista de la sociedad, según la cual a cada tipo de organización social corresponde una forma de religión. Así, al animismo de las sociedades arcaicas seguiría el politeísmo de las primeras civilizaciones, el monoteísmo de las culturas desarrolladas y, por último, la apropiación o asimilación filosófica del discurso religioso en las sociedades modernas. Dicha concepción evolucionista de la religión hereda, de Marx, un enfoque funcionalista: las diferencias entre las religiones corresponde a las diferencias entre sus respectivas sociedades porque las religiones están implicadas en la legitimación ideológica de los órdenes de dominación correspondientes⁸. En este sentido, no se puede decir que Habermas compartiera en esta época las simpatías de Adorno o, sobre todo, de Horkheimer hacia la religión, y ello a pesar de que la tesis doctoral de Habermas versa sobre un tema teológico en la obra filosófica de Schelling⁹. No obstante, el funcionalismo marxista se combina también, ya en las primeras obras de Habermas, con una posición más próxima a Kant: además de sus evidentes funciones ideológicas, en la religión se aloja un contenido de verdad que queda absorbido, superado dialécticamente en la filosofía y, más concretamente, en la ética¹⁰; aunque más allá de la posible

⁸ J. HABERMAS, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, 44ss., especialmente 48: desde el momento en que surgen las sociedades de clases, es funcionalmente necesaria la formación de «imágenes del mundo legitimantes» de suerte que «sustraen de la tematización y del examen públicos las pretensiones contrafácticas de validez de las estructuras normativas». Cf. también J. HABERMAS, «¿Pueden las sociedades complejas desarrollar una identidad racional?», en *La reconstrucción del materialismo histórico*, 87-116; ID., «Excurso: trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá», en *Texto y contexto*, 149-175.

⁹ J. HABERMAS, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Shellings Denkens*, Tesis Doctoral, Bonn, 1954 (inédita) [«El Absoluto y la historia. De las discrepancias en el pensamiento de Schelling»].

¹⁰ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, 564: «En la medida en que el ámbito de lo sacro ha sido determinante para la sociedad, no son ni la ciencia ni el arte los que recogen la herencia de la religión; sólo una moral convertida en “ética del discurso”, fluidificada comunicativamente, puede en este aspecto, sustituir a la autoridad de lo santo. En ella queda disuelto el núcleo arcaico de lo normativo, con ella se despliega el sentido racional de la validez normativa (*normative Geltung*)». Cf. J. CONILL, «Teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión», 55-73; ID., «Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en perspectiva habermasiana», 671-581. Cf. también B. MARAZZI, «Comunicare il Sacro», 657-677.

reapropiación filosófica de tales contenidos, cualquier apelación a la religión ya sólo puede ser una extravagancia o una instrumentalización ideológica. En ambos casos, la religión aparece como una reacción impotente a un imparable e irreversible proceso de modernización cultural que, como ya vio Max Weber, priva a la existencia individual de sus fuentes tradicionales de sentido. Desde esta perspectiva, aparece como fenómeno complementario el rebrote religioso asociado a la contracultura de izquierdas y a la apelación a las tradiciones religiosas por parte de las ideologías conservadoras: en un caso, se trata de una respuesta a la asfixiante racionalización de la vida moderna; y en el otro caso, se trata de una reacción a los efectos desintegradores y anónimos de esa misma racionalización¹¹.

Si bien estas son las opiniones del Habermas postmarxista, ilustrado y más bien distante hacia el fenómeno religioso, a partir de la *Teoría de la acción comunicativa*, parece perfilarse un Habermas distinto. En esta obra Habermas sostiene aún que la religión queda superada dialécticamente por la ética, e incluso proporciona a esta tesis una fundamentación sociológica. Es en lo referido a Durkheim donde encontramos dicha argumentación; se da el tránsito de una «solidaridad mecánica» al entendimiento lingüístico como mecanismo de integración social. Habermas interpreta este fenómeno como un proceso de «lingüistización de lo sacro», o transformación de la integración social basada en un consenso normativamente adscrito (es decir, fundado en normas incuestionables) en una integración basada en un consenso discursivamente alcanzado entre los participantes en la interacción. Esta transformación tiene por sí misma efectos secularizadores, pues si la religión es, como creía Durkheim, la forma (necesariamente mistificada) en la que la sociedad cobra conciencia de sí misma, su «legitimización» sólo puede interpretarse como un proceso de ilustración, en el que lo religioso queda suprimido. Pero hemos de observar que ya Habermas, en su *Teoría de la acción comunicativa*, admite que ciertos contenidos del lenguaje religioso no quedan enteramente absorbidos por la Ilustración. La religión tiene una capacidad peculiar para articular

¹¹ J.M. MARDONES, *El discurso religioso de la modernidad*, 25, 34-36. Sobre los elementos religiosos de la contracultura de los años sesenta y setenta, cf. J. HABERMAS, «Forma de reflexión de la acción orientada al entendimiento y relación reflexiva con uno mismo», en *Teoría de la acción comunicativa*, 542; y más recientemente, «Un diálogo sobre Dios y el mundo», en *Tiempo de transiciones*, 187ss. En este texto Habermas califica de «sandeces californianas o nuevo pragmatismo» a las formas arcaicas de espiritualidad, que hoy rebrotan, y cuyas estructuras son regresivas no ya comparadas con la cultura secularizada, sino con las grandes religiones universales. En cuanto a la instrumentalización neoconservadora de la religión, cf. J. HABERMAS, «Neoconservadurismo», en *Ensayos políticos*, 9ss; ID., «La modernidad: un proyecto inacabado» en *Ensayos políticos*, 265ss.

experiencias de sufrimiento: «el dolor inevitable y la injusticia no reparada, las contingencias que representan la penuria, la soledad, la enfermedad y la muerte, arrojando sobre todo ello una luz distinta»¹². Dado que, por el momento, al menos, sólo la religión parece capaz de proporcionársela, el discurso religioso tendría cabida también en una cultura postmetafísica e ilustrada¹³.

Habermas está planteando una convivencia pacífica entre religión y filosofía. En lo sucesivo, no abandonará esta valoración, más positiva, acerca del discurso religioso. No obstante, en esta época, Habermas todavía sostiene que el discurso religioso quizás sea superado dialécticamente por la filosofía. «La coexistencia entre religión y filosofía es pacífica, pero provisional»¹⁴. La absorción filosófica de los contenidos religiosos ha sucedido ya en el caso de la ética cristiana. Algunos de los conceptos fundamentales de la ética secular moderna tienen, según Habermas, un origen religioso: por ejemplo, el imperativo de igual respeto para todos traduce el dogma de que todos los hombres son hijos de Dios; y la idea de emancipación que manejaron los movimientos revolucionarios surgidos en el siglo XIX, puede interpretarse como una versión secularizada de la idea cristiana de redención¹⁵. Pero este origen religioso no ha impedido su reconstrucción con medios racionales, por ejemplo en la ética de Kant o en la ética del discurso¹⁶. Para Habermas, la pervivencia de la religión es provisional en la cultura postmetafísica:

Mientras el lenguaje religioso siga llevando consigo contenidos semánticos inspiradores, contenidos semánticos que resultan irrenunciables, pero que se

¹² J. HABERMAS, «Sobre la frase de Horkheimer: “Es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios”», en *Texto y contexto*, 146.

¹³ J.M. MARDONES, *El discurso religioso de la modernidad*, 66ss.

¹⁴ Cf. J.L. LÓPEZ Y LÓPEZ DE LIZAGA, *Razón comunicativa y legitimidad democrática*.

¹⁵ J. HABERMAS, «Un diálogo sobre Dios y el mundo», en *Tiempo de transiciones*; cf. también J. HABERMAS, «Metafísica después de Kant», en *Pensamiento postmetafísico*, 25. Habermas insiste muchas veces en la raíz judía y cristiana de la moral racional moderna. Estas afirmaciones, sin embargo, requieren seguramente algunas matizaciones históricas. Por ejemplo, el discurso de una moral universalista en el que se origina nuestra idea de los derechos humanos tiene precedente en la filosofía antigua y pagana, en los estoicos o en algunos sofistas del periodo clásico. Cf. F.J. MARTÍNEZ, «Pensamiento postmetafísico, contextualismo y religión en la obra de J. Habermas», en F.J. MARTÍNEZ – M. JIMÉNEZ, *Metafísica y política en la obra de J. Habermas*, 39-50.

¹⁶ Incluso el concepto de Dios puede reinterpretarse postmetafísicamente como «una estructura de comunicación» que «obliga a los participantes, sobre la base del reconocimiento recíproco de su identidad, a elevarse por encima de la contingencia de una existencia meramente externa», en J. HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico*, 94.

sustraen (¿por el momento?) a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y que guardan 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 religión¹⁷.

El desarrollo ulterior del pensamiento de Habermas no sólo ha venido a dar la razón a Mardones sino que además ha llegado a considerar la religión como un elemento irrenunciable de la cultura postmetafísica. En este nuevo devenir del pensamiento postmetafísico, éste es definido como un pensamiento «postsecular» que mantiene una especie de *equidistancia* entre la conciencia secularizada y la conciencia religiosa. Y, siendo coherente con ello, considera que vivimos en una «sociedad postsecular» que, al parecer no puede prescindir de las fuentes de solidaridad que aportan las religiones.

Veamos los aspectos más característicos de esta rehabilitación de las religiones en la esfera del pensamiento postmetafísico, siempre bajo dos aspectos, el cultural y el social. En lo que atañe a lo cultural, la posición que Habermas mantendrá entronca con los aspectos religiosos del «marxismo occidental», centrales en la obra de Ernst Bloch o en autores de la primera escuela de Frankfurt¹⁸. Habermas no se siente interesado por la reivindicación de ningún credo particular, sino más bien, al igual que sus predecesores frankfurtianos, señalar el potencial irrenunciable — *incondicionado*— de la religión para con determinadas experiencias de pérdida:

Las tradiciones religiosas proporcionan hasta hoy la articulación de la conciencia de lo que falta. Mantiene despierta una sensibilidad para lo fallido. Preservan del olvido esas dimensiones de nuestra convivencia social y personal en las que los progresos de la modernización cultural y social han causado destrucciones abismales. ¿Por qué no habrían de contener aún hoy ciertos potenciales semánticos cifrados que podrían desplegar su fuerza de inspiración con tal de que se los transformase en lenguaje argumentativo y se los desprendiese de su contenido de verdad profana?¹⁹.

Es verdad que tanto Horkheimer, Adorno como Benjamin aprovecharon el lenguaje religioso desde una perspectiva que quizás no podría calificarse de atea, pero tampoco presupone la creencia en Dios ni la validez de ninguna doctrina religiosa en particular. Una formulación concisa de este recurso al lenguaje religioso desde posiciones filosóficas laicas e incluso ateas es esa última página de *Mínima Moralía* en la que Adorno atribuye a la filosofía la paradójica tarea de iluminar la realidad

¹⁷ J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, 62-63.

¹⁸ J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, 238.

¹⁹ J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, 14.

desde la perspectiva de una redención en la que ya no se tiene ninguna esperanza:

El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención. (...) Cuanto más afanosamente se hermetiza el pensamiento a su ser condicionado en aras de lo incondicionado es cuando más inconsciente y, por ende, fatalmente sucumbe al mundo. Hasta su propia imposibilidad debe asumirla en aras de la posibilidad²⁰.

No podemos dejar de citar una paradójica frase de Horkheimer que resume esta misma actitud hacia la religión: la teoría crítica «sabe que Dios no existe, y sin embargo cree en él»²¹. Por su parte, Habermas recurre a Benjamin para mostrar qué significa este mesianismo ateo²², esta filosofía que examina la realidad a la luz de una promesa mesiánica ya para siempre incumplida:

²⁰ TH. W. ADORNO, *Minima moralia*, 50.

²¹ M. HORKHEIMER, «Späne. Notizen über Gespräche mit Max Horkheimer», en *Gesammelte Schriften*, vol. 14, 508. Los tomos 7, 14 y 15 de las obras completas [*Gesammelte Schriften*] contienen una gran cantidad de escritos, entrevistas y noticias o fragmentos de archivo, en los que se habla de la religión y de la teología. En español, hay una antología de textos de la última época de Horkheimer, no así de la primera, en M. Horkheimer, *Anhelo de justicia*. Ha tenido también gran repercusión el volumen colectivo *A la búsqueda de sentido* (1976), que contiene la famosa entrevista «La añoranza de lo completamente otro» (1970) y el estudio sobre «La función de la teología en la religión» (1969), que también son recogidos en *Anhelo de justicia*.

El teólogo de Ratzinger revierte toda una tradición de pensamiento nacida de la teología de la secularización, que mantenía por axioma «etsi Deus non daretur», por una nueva fórmula como respuesta a los desajustes de la Modernidad. En una carta escrita a Marcello Pera en ocasión de las recientes publicaciones del libro de este último, *Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'etica*, Benedicto XVI ha tomado posición de nuevo y fuertemente preso a favor del vínculo intrínseco entre liberalismo y cristianismo. Además, en la exposición efectuada en Subiaco el 1º de abril de 2005, el día anterior a la muerte de Juan Pablo II, había adelantado «una propuesta a los laicos»: sustituir la fórmula de Hugo Grocio «etsi Deus non daretur» – aun cuando Dios no existiese –, ya históricamente consumida, porque en el transcurso del siglo XX se ha derrumbado progresivamente esa larga coincidencia de contenidos entre la ética pública civil y la moral cristiana, coincidencia que constituía el sentido concreto de tal fórmula, con la fórmula inversa, «veluti si Deus daretur» – como si Dios existiese –. También quien no se arriesga a encontrar la vía de aceptación de Dios debería buscar vivir y enderezar su propia vida como si Dios fuese real: «Así nadie está limitado en su libertad, sino que todas nuestras cosas encuentran un apoyo y un criterio del que tienen urgente necesidad», J. RATZINGER, "L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture" [La Europa de Benedicto XVI en la crisis de las culturas], 60-63).

²² Cf. P. BOURETZ, *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*.

Tras la quiebra de la civilización, conceptos como el de «solidaridad anamnética» con la injusticia pasada que propone Benjamin (un concepto que reemplaza inequívocamente el hueco que queda de la esperanza perdida en el Juicio Final) recuerdan la responsabilidad colectiva más allá de las obligaciones morales. Tras quedar apropiada dentro de los límites de la mera razón, la idea de la aproximación al reino de Dios ya no orienta la mirada únicamente hacia el futuro. Esta idea despierta universalmente en nosotros una conciencia de responsabilidad colectiva por el auxilio omitido, por los esfuerzos cooperativos omitidos que hubieran debido hacer frente a una catástrofe en ciernes, o siquiera mejorar una situación indignante²³.

1. Razón anamnética versus razón comunicativa. El a priori del sufrimiento ajeno

El teólogo católico J. B. Metz, perenne interlocutor de Habermas, heredero de la misma tradición que el filósofo frankfurtiano, interpela a Habermas defendiendo una «razón anamnética» determinada por el *a priori* del sufrimiento ajeno²⁴. Metz, situándose heredero de una misma tradición judeo-cristiana, encuentra un tipo de racionalidad, de pensamiento [*Denken*] como memoria [*Andenken*], una «racionalidad anamnética», una indisoluble unidad de *ratio* y *memoria*, o en términos de la modernidad tardía, de interdependencia entre la razón comunicativa y la razón anamnética²⁵, o, más aún, de fundamentación de aquella en esta. La Ilustración, «que exigía discurso y consenso»²⁶, ha minusvalorado el poder intelectual del recuerdo en su propio perjuicio: en virtud de este desconocimiento ha caído en una «segunda inmadurez»; su ausencia explica sus aporías, interpreta Metz. Una de las principales preocupaciones del autor, distanciándose de formas tradicionales de la hermenéutica histórica, es definir con precisión categorías de percepción de la historia que sean sensibles a la singularidad y la contingencia. En este contexto, Metz habla de la necesidad de un «segundo nominalismo» que, precisamente, revise la supremacía conceptual de lo universal frente a lo

²³ J. HABERMAS, «¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?», en *Entre naturalismo y religión*, 247. Otro ejemplo sería «la traducción de que el ser humano es imagen de Dios en la idea de igual dignidad de todos los seres humanos», ID., 116.

²⁴ Para una mejor comprensión de las críticas a Habermas desde el pensamiento de Peukert, cf. J.E. DE LA RICA BARRIGA, *La Teología ante la Teoría consensual de la verdad* (Tesina de Licenciatura en Teología. Valencia, 2002).

²⁵ Cf. J.B. METZ, *Memoria passionis*, 24.72.222ss.

²⁶ J.B. METZ, «Dios. Contra el mito de la eternidad en el tiempo», en T.R. PETERS – C. URBAN, *La provocación del discurso sobre Dios*, 35-53. 49.

particular, que proponga una nueva valoración intelectual de lo singular, que desarrolle una racionalidad sensible a la contingencia²⁷.

La «racionalidad anamnética», el «saber añorante» [*Vermissungswissen*],²⁸ en diálogo crítico con J. Habermas²⁹, no se presenta como una categoría compensatoria (se ocuparía de ámbitos a los que no ha llegado todavía la razón argumentativa), sino como una categoría constitutiva, fundamental del espíritu humano en virtud de la cual puede entenderse el mundo de una nueva manera. No es casual, afirma Metz, que las voces judías, en la filosofía contemporánea, llamen la atención sobre esta constitución fundamental anamnética de la razón; autores diversos como Benjamín, Adorno, Rosenzweig, Levinas, Jonas y Bloch parecen estar de acuerdo en que «pensar es recordar y en que la razón indivisible tiene una estructura profunda anamnética»³⁰. Es una razón determinada por la memoria; más precisamente, en cuanto razón práctica³¹, se orienta por una memoria definida: la del sufrimiento ajeno, no del propio (que es raíz de los conflictos)³². No debería subestimarse «su valor cognitivo crítico»; se trata de «una especie de anti-saber *ex memoria passionis*»³³.

Metz comparte con Habermas la pretensión de universalidad³⁴, pero piensa que ésta sólo se garantiza desde una nueva política del

²⁷ Cf. J.B. METZ, *Memoria passionis*, 55ss.

²⁸ Cf. J.B. METZ, *Memoria passionis*, 39.

²⁹ Cf. J.B. METZ, *Dios y tiempo*, 173; J.B. METZ, «Dios y el tiempo. Teología y metafísica en las fronteras de la modernidad», 152-160, 156ss.

³⁰ J.B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, 75, nota 4. La importancia otorgada a F. Nietzsche es creciente en la teología de Metz; a su juicio él es el «primer profeta posmoderno de la época poscristiana», el «primer pensador “posmoderno”», J.B. METZ, *Memoria passionis*, 82.129. Y más allá del autor mismo, está la reacción contra la «atmósfera nietzscheana», J.B. METZ, *Memoria passionis*, 142.161. Varias de sus críticas a algunas de las principales tendencias del actual momento cultural (amnesia cultural, desaparición del sujeto, el tiempo ilimitado, etc.) se vinculan a sus ideas y obras. De hecho, en su último libro de 2006, Nietzsche es, junto a Rahner y Habermas, uno de los autores más citados.

³¹ «Es “práctica” porque, para formar sus conceptos, no puede prescindir de un saber que nace del comportamiento», J.B. METZ, *Esperar a pesar de todo*, 32. La teología política «hace hincapié en la fuerza inteligible de la praxis misma, en el sentido de una dialéctica teoría-praxis», se «opone a una subordinación no dialéctica de la praxis a la teoría y la idea», en *La fe, en la historia y la sociedad*, 65 (cursiva mía). Cf. *La fe, en la historia y la sociedad*, 64-75. Cf. también ID., «Política. B) Teología política», 499-508, 500ss.

³² Cf. J.B. METZ, *Dios y tiempo*, 155: «“Fíjate y sabrás”, dijo una vez el filósofo Hans Jonas, que convertiría con esa fórmula el ver, el tener ojos para los otros, en la raíz de una cultura de la sensibilidad y en una nueva especie de moral universalista».

³³ J.B. METZ, *La fe, en la historia y la sociedad*, 122.

³⁴ Cf. J.B. METZ, *Memoria passionis*, 81.

reconocimiento no centrada en relaciones simétricas entre los interlocutores, sino a partir de relaciones de reconocimiento asimétricas, desde el recuerdo de los sufrimientos de los otros: «el universalismo moral no es producto de consenso. Sus raíces están en el reconocimiento de una autoridad, la de los que sufren», que no puede «prepararse hermenéuticamente o asegurarse discursivamente [...] la obediencia precede al entendimiento y al discurso y además a costa de la moral que sea»³⁵. Esta obediencia no es incompatible con la autodeterminación; la autonomía de la razón se enraíza [*verwurzelt*] dialécticamente en un acto de reconocimiento, el cual a su vez, protege [*Schützt*] a la razón de toda instrumentalización o funcionalización, fundamentando así sus pretensiones de universalidad basada en el *a priori* del sufrimiento [*Leidensapriori*] no ideológico³⁶. Una frase de Th.W. Adorno aparece citada en varios momentos: «La necesidad de dejar que el sufrimiento hable con elocuencia es condición de toda verdad»³⁷. Esta enseñanza formula una pretensión universal de la razón que va más allá de un universalismo meramente procedimental y, además, comenta Metz, declara no verdaderas todas las pretensiones de validez universal que tengan su punto de partida al margen de la historia humana de sufrimiento. En otras palabras: «este *a priori* del sufrimiento y su universalismo negativo justifican —en la forma de metafísica negativa— la pretensión de verdad de la razón en tiempos de pluralismo»³⁸. En este sentido, se comprenden también algunas afirmaciones provocadoras: «la ética global no es el resultado de una votación ni el fruto de un consenso»³⁹; «la democracia se basa en el consenso; la ética de la democracia, sin embargo, se apoya sobre todo en la memoria»⁴⁰.

La memoria del sufrimiento ajeno, de la historia de la pasión de los hombres en tanto «única macronarración que sigue teniendo vigencia»⁴¹, por tanto, no se refiere «a una memoria que ayude a autoafirmarse y a

³⁵ J.B. METZ, *Dios y tiempo*, 229 (cursiva mía). Cf. ID., 207: «Lo que rige, pues, a esta razón anamnética en su pretensión de verdad y universalidad no es, en primer término, el *a priori* del entendimiento, sino el del sufrimiento».

³⁶ Cf. J.B. METZ, *Memoria passionis*, 216.

³⁷ TH.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, 27, citada en J.B. METZ, *Dios y tiempo*, 207; ID., *Memoria passionis*, 60. 214.

³⁸ J.B. METZ, *Memoria passionis*, 214.

³⁹ J.B. METZ, *Memoria passionis*, 173. Sin desconocer las diferencias, a veces profundas, entre las diversas tradiciones religiosas, Metz ve aquí, precisamente, la posibilidad de un «ecumenismo indirecto de las religiones», actual y necesario, al servicio de una praxis de responsabilidad común en esta perspectiva. Al respecto, cf. también, J.B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, 135-157.

⁴⁰ J.B. METZ, *Memoria passionis*, 188. Cf. ID., 200.

⁴¹ J.B. METZ, *Memoria passionis*, 205.

afianzar la identidad, sino a una memoria que cuestiona la identidad firme y segura, o sea, una “memoria peligrosa” que más bien “debilita”, que deja brechas abiertas»⁴². Por una parte, se trata de «una categoría débil en una época en la que, al final, los hombres piensan que, contra unas historias de dolor y atrocidades que constantemente se les vienen encima, su única guarnición está en las armas del olvido, en el escudo de la amnesia»⁴³. Por otra, puede entenderse como una «categoría básica del mensaje cristiano y de su discurso sobre Dios», como una categoría-puente para una comunicación entre personas y mundos culturales diferentes al servicio de un reconocimiento de los otros, particularmente de las víctimas, en su alteridad y heterogeneidad. Es la «base moral de un entendimiento entre sujetos»⁴⁴, el «fundamento de una moral universal jurídico-racional»⁴⁵, puesto que «conduce a la razón ante una autoridad que no puede obviarse ni religiosa ni culturalmente: la autoridad de los que sufren» y exige a todos una «*ecumene* de la compasión»⁴⁶. La memoria de los que sufren da a la Iglesia y a la vida política una nueva «fantasía moral», una nueva forma de imaginar el dolor ajeno, a raíz de la cual habrá de madurar «una desbordante, insospechada toma de partido a favor de los débiles e irrelevantes»⁴⁷. «El amor mesiánico es partidista»⁴⁸.

Particularmente en *La fe, en la historia y la sociedad* Metz sistematiza parcialmente mejor la noción de *solidaridad*. Ella aparece como «solidaridad rememorativa» con los muertos y vencidos, como peligroso

⁴² J.B. METZ, *Esperar a pesar de todo*, 50. Metz debe a H. Marcuse la expresión «memoria» o «recuerdo peligroso».

⁴³ J.B. METZ, *Dios y tiempo*, 174 (cursiva mía). Cf. *Memoria passionis*, p. 73.

⁴⁴ J.B. METZ, *Dios y tiempo*, 139, 178 respectivamente, Cf. *Dios y tiempo*, 157: «el lenguaje con que se articula la memoria de sufrimiento de los hombres es más universal, es más eficaz para la comunicación entre culturas que el lenguaje de nuestra racionalidad occidental, que nuestro lenguaje científico. Y esa memoria del sufrimiento es lo que hace a una cultura sensible y accesible para otros mundos culturales».

⁴⁵ J.B. METZ, *Memoria passionis*, 189. No faltan en Metz análisis referidos a las limitaciones y ambigüedades, teóricas y prácticas, del universalismo de los derechos humanos. Precisamente en ese contexto adquieren relieve las ideas aquí expuestas. Cf. ID., *Memoria passionis*, 204ss.

⁴⁶ Cf. J.B. METZ, «Dios y el tiempo. Teología y metafísica en las fronteras de la modernidad», 159. «Tampoco la Iglesia está por encima de, sino bajo aquella autoridad de los que sufren...» Y, en un diagnóstico agudo y central, Metz formula: «A mi modo de ver, el fracaso de la institución religiosa —la Iglesia— consiste hoy, sobre todo, en que ha desgajado en exceso su memoria dogmática de Dios de la memoria de sufrimiento de los seres humanos. Por eso, porque la autoridad de Dios que ella anuncia no se refleja en la autoridad de los que sufren, su apelación a la autoridad de Dios suena en ocasiones tan fundamentalista», J.B. METZ, *Memoria passionis*, 194.

⁴⁷ J.B. METZ, *Memoria passionis*, 128.

⁴⁸ J.B. METZ, *Más allá de la religión burguesa*, 14.

recuerdo no solo de los triunfadores, sino también de los perdidos; no solo de los que logran sus objetivos, sino también de los fracasados; solidaridad hacia adelante y hacia atrás. Afirma Metz que «la categoría teológica de la solidaridad pone de manifiesto su dimensión místico-universal en el recuerdo de los muertos»⁴⁹. La solidaridad se presenta como una categoría de salvación del sujeto donde quiera que este se encuentre amenazado, por el olvido, la opresión, la muerte. Por ello es también un compromiso con el hombre y, así, el cristianismo se convierte en una «patria de esperanza: la esperanza en el Dios de vivos y muertos que llama a todos los hombres a ser sujetos en su presencia»⁵⁰.

2. La incondicionalidad del reconocimiento del otro

La «cultura del reconocimiento del otro» en cuanto otro, es decir, la aceptación de la diferencia del otro, nos pone en un brete a la hora de dirimir si el dato de «lo irrebalsable», de si el sentido de «lo incondicionado» se encuentra en el otro que sufre o la verdad del reconocimiento se prueba cuando se reconoce como otro yo en condiciones simétricas. Es aquí donde nos situamos en la discusión mantenida entre Apel y Dussel, discusión que se enmarca dentro de las diferencias entre la ética comunicativa y la ética de la liberación. A la base de dicha discusión se encuentra el énfasis que se pone en el lugar de la constitución del sujeto moral. Por un lado, desde la ética comunicativa, el acento cae sobre los presupuestos del discurso, mientras que, para la ética de la liberación, quien interpela es el sufrimiento de los demás. Estamos ante dos modos diferentes de entender el sujeto moral. Como ya habíamos apuntado anteriormente, desde las éticas que propugnan la liberación del dolor del otro o *éticas compasivas* nos encontramos con un rastro profético religioso, a modo de *sacrificium*, que en modo alguno es asumido por las éticas del discurso⁵¹. Cuando Apel recuerda la no oposición frontal entre ambas éticas

⁴⁹ J.B. METZ, *La fe, en la historia y la sociedad*, 240.

⁵⁰ J.B. METZ, *La fe, en la historia y la sociedad*, 244. Con matices conforme a los distintos contextos temáticos, Metz caracteriza el concepto de «devenir sujeto» [*Subjektwerdung*] como «programa fundamental [*Grundprogramm*] de la nueva teología política»; fundado en una «antropología anamnética» determinado por el otro, por la alteridad, es un «yo “político”» que se distingue de un «yo “idealista”», de un mero «yo interpersonal» y también de un «yo de la psicología profunda». En línea semejante se encuentra la obra de F.J. HUNKELAMMERT, *El Grito del Sujeto*.

⁵¹ «El seguimiento de Cristo exige a los creyentes incluso también un *sacrificium*, por supuesto bajo la premisa de que voluntariamente nos echemos encima este activo sacrificio que está santificado a la luz de un Dios justo e indulgente, de un juez absoluto. Pero no hay ningún poder absoluto sobre la tierra. Aquí, en nuestro ámbito sublunar, con frecuencia también el mandamiento cristiano del amor puede ser empleado abusivamente para fines fatales y sacrificios falsos. Ningún poder terrenal

sino más bien la complementariedad de las mismas, es decir, la ética ilustrada del discurso no asume toda la herencia de la religión judeo-cristiana⁵².

Habermas resaltaré las condiciones simétricas en las que el sujeto se constituye como tal, puede asumir como sujeto a alguien «capaz de actuar con *autonomía* y que puede ser identificado numéricamente por medio de datos que iluminan la continuidad de una biografía que *asume responsabilizándose de ella*»⁵³. *Autonomía y responsabilidad* van de la mano en la ética discursiva. Sin embargo, para la ética de la liberación, o éticas compasivas, de modo significativo beben del pensamiento filosófico judío —Rosenzweig, H. Cohen, Lévinas— donde el sujeto se constituye por el sufrimiento. Es justamente en la categoría de «sufrimiento» donde se constituye el «individuo concreto». La intersubjetividad está presente, pero no es constitutiva de la misma forma en un pensamiento y en otro. Mientras la ética del discurso, como en todo el pensamiento filosófico tradicional, sitúa el origen de lo dotado de sentido en el psiquismo concebido como un saber que llega a la autoconciencia, la ética proveniente del pensamiento judío apela a la base lingüística de la sociabilidad originaria, a las relaciones interhumanas. Dicho de otro modo, la teoría de la acción comunicativa entiende que el «yo» se constituye sobre la base de un «tú», siendo éste «otro yo» y, por tanto, ambos iguales, simétricos, capaces de interactuar en igualdad de condiciones, mientras que el pensamiento judío vendría a acentuar la interpelación que en el «yo» establece «el otro», donde queda establecida la irreductibilidad de ese otro tú a un yo.

En la filosofía de tradición judía, el reconocimiento viene dado de forma pre-científica y pre-reflexiva, de suerte que antes de que comience a argumentar reconozco al otro como alguien, como persona, y en modo alguno como objeto. El tú no se agota en el conocimiento, es decir, no se trata de vérselas con la razón del sufrimiento del otro, sino que su interpelación me emplaza para acabar con dicho sufrimiento. El dolor del otro no me está pidiendo comprensión intelectual, sino que como actitud veraz en mí, tomo la decisión de cambiar las condiciones que producen dicho sufrimiento. Es desde la categoría de la «*aproximación*» desde la que

está autorizado a imponer a la voluntad autónoma un *sacrificium* por un fi presuntamente superior. Por eso la Ilustración quería abolir el sacrificio», cf. «Un diálogo sobre lo divino y lo humano. Entrevista de Eduardo Mendieta a Jürgen Habermas», en *Israel o Atenas*, 204.

⁵² Cf. E. DUSSEL – K.-O. APPEL, *Ética del Discurso. Ética de la Liberación*.

⁵³ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, 153. A continuación Habermas añade: «en esta dirección apunta, por lo demás, el concepto occidental, articulado en la tradición judeocristiana, de un alma inmortal de creaturas que se saben eternamente individuales ante la mirada que todo lo penetra de un creador omnipresente y que está por encima del tiempo», 153-154.

yo me hago cargo de su sufrimiento, desde donde consigo hacerme cargo de su «credibilidad». Ese «*hacerse cargo*» me configura como responsable de mi acción respecto a la persona. En términos de Lévinas, el encuentro viene dado por el «cara a cara», por mi «ser-para-el-otro»⁵⁴, a lo que Habermas denominará «empatía».

Habermas critica dicha posición filosófica dado que corre el riesgo de proponer una metafísica del sufrimiento, que tiene sus anclajes en la teoría filosófica de Schopenhauer. Apel ha señalado el peligro que supone esta «metafísica de la alteridad», a saber: la reivindicación incondicional de la ética se transontologiza. Apel entiende que tanto Lévinas como Dussel presentan una concepción del sujeto como «ser-para-el-otro» y de responsabilidad respecto al otro «en tanto que soy», deshistorizada por exceso de historicismo. La exterioridad del otro que se presenta sufriente me interpela de tal modo que me hace actuar, pero todo ello ocurre en el plano de lo extrahistórico, de tal modo, que se funda la incondicionalidad de la ética en una «transontología» o metafísica: la interpelación del otro «pobre-excluido» se presenta como un absoluto independientemente de su situación histórica, por una parte; por otra, tal exigencia incondicional demoniza todo lo que no sea el mundo del pobre con la tendencia a dogmatismos esquemáticos y a propiciar un particularismo terrorista⁵⁵. Aparece una reivindicación ética incondicional en forma de imperativo categórico: «¡Libera al pobre!». El peligro que se suscita desde este posicionamiento filosófico es la consecuencia inmediata en aras del empeño solidario con el otro. Una responsabilidad incondicionada que, a mi juicio, borra la historia para anclarse en la propia condición humana constitutiva de realidad. Como Apel reclamará, dicha «fundamentación transontológica» remite más bien a una «filosofía semítica», una *analéctica* que trasciende la *dialéctica ontológica*. El rehuir de la historia real es rehuir también de la responsabilidad. Se está hablando de un sentido de

⁵⁴ Cf. E. LÉVINAS, *De Dios que viene a la idea*, 128. Cf. también E. LEVINAS, «La asimetría del rostro», en A. ALONSO MARTOS, *Emmanuel Lévinas. La filosofía como ética*, 19-27. 21. Este reconocimiento del otro como persona está a la base de un encuentro entre dos sujetos («yo-tu...»), representando una condición previa absoluta a cualquier acto comunicativo situándonos en una experiencia ética, donde se supone un conocimiento de la alteridad, o como reconoce la ética de la liberación de E. Dussel «una razón ética originaria». Cf. E. DUSSEL, «La ética de la liberación ante la ética del discurso», en E. DUSSEL – K.-O. APEL, *Ética del Discurso. Ética de la Liberación*, 148.

⁵⁵ K.-O. APEL, «La ética del discurso y la filosofía de la liberación», en E. DUSSEL – K.-O. APEL, *Ética del Discurso. Ética de la Liberación*, 116, 123. En dicho artículo recuerda el fondo dusseliano del historicismo de Hegel-Marx-Heidegger que conduce a la condena general del mundo capitalista, del imperialismo occidental, etc., una suerte de leninismo simplificador y abstracto que no tiene en cuenta la complejidad de las relaciones y del conflicto Norte-Sur. Se prepara el terreno para salidas únicas por el lado de la revolución violenta y la «guerra civil mundial».

incondicionalidad del otro que lo encumbra, lo diviniza, destruyendo u olvidando la relación existente entre los dos sujetos, una relación que se presenta como simétrica, relación entre un yo y un no-yo. La aportación a la ética es clara en estas filosofías, y así lo reconoce el propio Apel. Habermas acepta que desde ahí también comiencen o «se abran las preguntas morales»⁵⁶.

3. Rehabilitación de la religión en la esfera pública

Podría pensarse que Habermas reivindica el discurso religioso porque en realidad reivindica la forma paradójica y brillante de mesianismo ateo que practicaron los filósofos de la Escuela de Frankfurt. Sería un error. Entiendo que Habermas toma pie en los peculiarísimos aspectos religiosos de la muy peculiar filosofía de Benjamin, Adorno o Horkheimer para reivindicar la importancia cultural del discurso religioso como tal, o al menos, el de las grandes religiones universales⁵⁷. Ello nos hace ver una clara diferencia respecto a sus predecesores frankfurtianos quienes tenían la creencia que estas grandes religiones estaban culturalmente muertas, debido, en buena medida, a su connivencia con la barbarie de los poderes seculares⁵⁸.

Habermas sostiene que la religión en los momentos actuales, tras su pervivencia tenaz, tras largos y beligerantes procesos de Ilustración secularizadora de los últimos doscientos años, constituye un «desafío cognitivo» que la filosofía no puede despachar considerándolo un mero atavismo cultural en vías de extinción. La religión exige de la filosofía no sólo una actitud de respeto o de tolerancia, sino una disposición al aprendizaje. La conciencia secular e ilustrada puede y debe aprender de la religión. Y estas afirmaciones no deben interpretarse como expresiones de una actitud de «corrección política» hacia las religiones o las iglesias. La idea de que la conciencia secular y la Ilustración tienen mucho que aprender de las religiones significa que el laicismo no puede considerarse como un posición cognitiva o filosóficamente superior (es decir, más racional) que la conciencia religiosa. Para Habermas, nuestra cultura ya no viene a representar una cultura secular, sino más bien una *cultura*

⁵⁶ Cf. J. HABERMAS, *Escritos sobre moralidad y eticidad*.

⁵⁷ J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, 14. A esta categoría pertenecen, además, del cristianismo y el islam, las grandes religiones surgidas en el periodo que Karl Jaspers denominó «época axial» (800-200 a.C.), es decir: hinduismo, budismo, taoísmo, confucionismo y judaísmo, así como la filosofía griega.

⁵⁸ Cf. por ejemplo M. HORKHEIMER, «Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion», en *Gesammelte Schriften*, vol. 7. En este escrito, Horkheimer compara a las «religiones establecidas» (234) con el socialismo real: tanto aquéllas como éste habrían traicionado sus propios ideales de emancipación de la humanidad.

postsecular. El pensamiento postmetafísico se presenta ahora como un pensamiento postsecular, y lo expresa de la siguiente manera: «La conciencia secular de vivir en una sociedad postsecular se refleja filosóficamente en la figura del pensamiento postmetafísico»⁵⁹. Ahora bien, no se comprende de entrada en qué sentido entiende Habermas una filosofía que no quiera recaer en alguna forma de filosofía religiosa, es decir, una filosofía que no quiera aceptar como premisa ningún dogma religioso (o como apuntará el propio Habermas, que se mantenga «agnóstica en relación con la religión»⁶⁰). Tendría que concebirse a sí misma como una filosofía «postsecular». Se concebiría como una filosofía secular, a no ser que se quiera introducir en el secularismo algún núcleo dogmático del que habría que desprenderse «postsecularmente».

En cierta medida, hemos de decir, que esto es justamente lo que Habermas hace. Habermas no interpreta el secularismo como un mero racionalismo, sino más bien como la variante positivista o naturalista de la Ilustración. Ello logra que Habermas se alinee de entrada con aquel discurso que identifica la Ilustración con el «materialismo», el «naturalismo», el «cientificismo», el «antihumanismo», etc., como ha venido siendo el caso del propio devenir del pensamiento católico⁶¹. Para poder exigir a la filosofía este particular giro postsecular, Habermas tiene que identificar más o menos tácitamente el secularismo y el científicismo, entendido como una ideología que «desdibuja la frontera entre, por un lado, los conocimientos teóricos de las ciencias naturales que son relevantes para la interpretación que hacen los hombres de sí mismo y de su posición en el conjunto de la naturaleza y, por otro lado, una imagen del mundo confeccionada a partir de una síntesis procedente de las ciencias naturales»⁶². Así, por extraño que parezca, en la propia argumentación que realiza Habermas acerca del secularismo, éste parece confundirlo con las ideologías científicistas. Significativo es el texto en el que parece que

⁵⁹ J. HABERMAS, «La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón”», en *Entre naturalismo y religión*, 148.

⁶⁰ J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, 151. Resulta interesante cómo Habermas en este lugar apela al término «agnotiscismo», cuando más bien nos tiene acostumbrados a «ateísmo metodológico» como modo de caracterización de su actitud filosófica hacia la religión. Cf. por ejemplo J. HABERMAS, «Excurso: trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá», en *Texto y contexto*, p. 151

⁶¹ Una versión moderada, pero inequívoca, de este discurso, puede leerse en la contribución de Ratzinger a su discurso con Habermas. Cf. J. RATZINGER, «Lo que cohesionan el mundo. Las bases morales y prepolíticas del Estado», en J. RATZINGER – J. HABERMAS, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, 51-68.

⁶² J. HABERMAS, «La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón”», en *Entre naturalismo y religión*, 149.

Habermas disocia expresamente el secularismo de los fundamentos normativos del Estado liberal:

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. En principio, los ciudadanos secularizados, en la medida en que actúen en su papel de ciudadanos de un Estado, no deben negarles a las imágenes del mundo religiosas un potencial de verdad, ni deben cuestionarles a los conciudadanos creyentes el derecho a hacer aportaciones en el lenguaje religioso a las discusiones públicas⁶³.

Lo que Habermas está queriendo señalar es que el secularismo se identifica en último término con el cientificismo. Ahora bien, el cientificismo es una ideología no menos cargada de supuestos, o prejuicios, que las doctrinas religiosas⁶⁴. Es, por decirlo con palabras de Rawls, una más entre las muchas «doctrinas comprensivas» que compiten en el espacio cultural contemporáneo. Como consecuencia, debemos renunciar al secularismo a favor de una conciencia filosófica «postsecular». Las consecuencias lógicas del cambio que supone pasar de un pensamiento «secular» a un pensamiento «postsecular» nos llevan a abandonar el privatismo religioso, que ha venido caracterizando las sociedades liberales, para llevarnos a una *esfera pública* donde también caben los argumentos religiosos. Y a todo ello debemos añadir un valor más, a saber, el Estado, que a juicio de Habermas, no será verdaderamente neutral hacia las diversas cosmovisiones, si el pensamiento religioso no tiene cabida en el ámbito de la esfera pública. Es más: de lo contrario el Estado no será, según Habermas, verdaderamente neutral hacia las diversas cosmovisiones.

Desde lo anteriormente mencionado podemos decir que la religión ha quedado resituada en la teoría habermasiana, a la par que queda definida la función que aquella cumple en el ámbito de lo social. Estamos nuevamente ante una idea de la religión donde tiene una importancia más de carácter sociológico que cultural. Habermas mantiene aún hoy que la religión, la metafísica o la teología no son necesarias para fundamentar la legitimidad del derecho o del poder político. El Estado democrático de derecho *no*

⁶³ J. HABERMAS, «¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?», en *Entre naturalismo y religión*, 119.

⁶⁴ J. HABERMAS, «La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón”», en *Entre naturalismo y religión*, 151: «el rol de la ciudadanía democrática supone en los ciudadanos seculares una mentalidad que no es más pobre en cuanto a sus presuposiciones que la mentalidad de las comunidades religiosa ilustradas. Y por esta razón las cargas cognitivas que le impone a ambas partes la adquisición de las apropiadas actitudes epistémicas no están en absoluto distribuidas asimétricamente».

necesita de ninguna tradición religiosa para fundamentarse normativamente. Basta la racionalidad inmanente al lenguaje, o los «supuestos débiles acerca del contenido normativo de la constitución comunicativa de las formas socioculturales de vida»⁶⁵ para construir un procedimiento de legitimación de normas que pueda hacerse extensivo desde la moral hasta el ámbito del derecho y la política. Sólo así, el Estado liberal y democrático moderno «puede cubrir su necesidad de legitimación de manera autosuficiente», es decir, independiente de «tradiciones religiosas y metafísicas»⁶⁶. Tampoco es necesario recurrir a una socialización religiosa de los ciudadanos para implantar una forma de vida, el *ethos* liberal y democrático que este Estado requiere. Más bien al contrario, Habermas piensa que la formación de identidades políticas liberales y democráticas depende ante todo del ejercicio de los derechos de ciudadanía y de la participación en la vía política, sin que sea necesario ni conveniente un adoctrinamiento específico de la población, y muchos menos un adoctrinamiento religioso (por ejemplo, en la forma de una religión de Estado)⁶⁷. Sin embargo, y de un modo muy paradójico, Habermas mantiene que el laicismo en los fundamentos del Estado de derecho no es incompatible en modo alguno con la intervención *pública* de los discursos religiosos.

Con esta actitud, Habermas logra oponerse a las tesis típicamente liberales, por ejemplo las tesis de Rawls⁶⁸. Para Rawls, que en este aspecto se mantiene fiel a la teoría liberal proveniente de Locke, existe una conexión necesaria entre el Estado liberal y la retirada de la religión a la esfera de la vida privada. El Estado liberal garantiza la libertad de culto y, con ello, la coexistencia pacífica de religiones diversas, e incluso opuestas, a condición de que todas ellas queden relegadas a la esfera de las creencias y prácticas privadas de los ciudadanos. Rawls defiende en su *Liberalismo político*, el carácter estrictamente privado de las creencias religiosas, lo que algunos intérpretes han venido llamando «principio de justificación

⁶⁵ J. HABERMAS, «La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón”», en *Entre naturalismo y religión*, 108.

⁶⁶ J. HABERMAS, «La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón”», en *Entre naturalismo y religión*, 110.

⁶⁷ J. HABERMAS, «La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón”», en *Entre naturalismo y religión*, 110ss. Sobre la formación de identidades a través del propio ejercicio de los derechos políticos, cf. también HABERMAS, «El Estado nacional europeo. Sobre el pasado y el futuro de la soberanía y de la ciudadanía», en *La inclusión del otro. Estudios de Teoría Política*.

⁶⁸ J. RAWLS, *El liberalismo político*, 247ss; J. RAWLS, «Una revisión de la idea de razón pública», en *El derecho de gentes*.

secular»⁶⁹. Desde este principio, la esfera pública, en los debates en torno a cuestiones de interés común, sólo cuentan las razones seculares, los argumentos expresados en un lenguaje accesible a todos, es decir, un lenguaje que resulta convincente para todos, que no depende de premisas dogmáticas que no todos comparten. Por consiguiente, los ciudadanos que profesan una determinada creencia religiosa tienen que aprender a articular sus posiciones en un lenguaje laico, pues de lo contrario no podrán esperar razonablemente que sus conciudadanos comprendan y aprueben sus argumentos⁷⁰. Si no se da este estricto laicismo en las discusiones públicas es imposible cumplir una de las condiciones de legitimidad del Estado liberal: el acuerdo entre los ciudadanos en torno a las cuestiones políticas fundamentales⁷¹. Esto significa que para Rawls, existe una relación necesaria entre la fundamentación laica del Estado y el laicismo de la

⁶⁹ Este concepto se debe a R. Audi. Habermas lo cita en «La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón”», en *Entre naturalismo y religión*, 133.

⁷⁰ Adela Cortina hace una corrección al pensamiento de Rawls desde Kant, señalando que éste «no habla de razón pública y privada, sino que utiliza una expresión mucho más adecuada —“uso privado” y “uso público”— de la razón. A fin de cuentas, la razón tiene la misma estructura en sus distintos usos: procede de premisas a conclusiones, de constataciones particulares a leyes generales, reconstruye de forma reflexiva las condiciones de posibilidad de un hecho, sea de la conciencia moral o de las proposiciones científicas. [...] La ilustración requiere libertad de hacer un uso público de su razón íntegramente ante el público de lectores, mientras que puede hacerse un uso privado en el espacio privado de la religión, la legislación o el ejército», en A. CORTINA, «Ciudadanía democrática: ética, política y religión», 41.

⁷¹ En la teoría política de Rawls, el acuerdo entre los ciudadanos completa la exigencia de un ejercicio jurídicamente regulado del poder político (el «imperio de la ley») y el consentimiento de los ciudadanos a la acción de los gobiernos. Estas exigencias son, desde la obra de Locke, los principios de la legitimidad del Estado liberal. Cf. J. RAWLS, *El liberalismo político*, 251-252. Por otra parte, Rawls admite la intervención pública de argumentos religiosos en sociedades que no están «bien ordenadas», siempre que dicha intervención sirva para reforzar y afianzar en un lenguaje religioso los principios del Estado secular. Un ejemplo de ello es el lenguaje religioso en el que el reverendo Marthin Luther King expresaba las exigencias del movimiento político que encabezaba. Podría decirse, pues, que Rawls está dispuesto a admitir un uso instrumental (y necesariamente marginal o provisional) de la religión por parte del Estado laico. Cf. R. RAWLS, *El liberalismo político*, 282ss. A. Cortina reconoce en este punto a Rawls un «punto de vista incluyente» compuesto por dos excepciones: «cuando una sociedad no está bien ordenada, hay una división profunda en cuestiones que afectan a las esencias constitucionales y la razón no pública de algunas doctrinas comprensivas apoya la conclusiones de la razón pública [...]; y también cuando hay una seria disputa en una sociedad casi bien ordenada a la hora de aplicar los principios de justicia y los líderes de distintas doctrinas comprensivas pueden explicar cómo su doctrina apoya los valores políticos», en A. CORTINA, «Ciudadanía democrática: ética, política y religión», 43.

esfera pública. Pero la exigencia de justificación mediante argumentos aceptables por todos los participantes no se dirige únicamente a los creyentes. Afecta, en general, a quienes detentan formas de vida opuestas y convicciones opuestas en relación con los valores sustantivos de las comunidades. Cuando, por ejemplo, se discute un asunto que interesa a los miembros de comunidades culturales diferentes, ninguna de las partes puede pretender zanjar la cuestión aludiendo simplemente a *su* concepción del bien individual o colectivo. Las concepciones particulares del bien podrán ser relevantes en la discusión a título informativo, pero no como una premisa que todos los demás deberían aceptar. En estos casos, las deliberaciones en la esfera pública requieren de los participantes una actitud reflexiva y no dogmática, una actitud distanciada respecto de las propias posiciones, y una capacidad de articularlas en un lenguaje accesible a todos. Pues bien, otro tanto habría que exigirles, según Rawls, a los creyentes que intervienen en debates públicos. Rawls sostiene que los ciudadanos están sometidos a un «deber de civilidad» que les obliga a adoptar justificaciones públicamente aceptables para sus argumentaciones en debates públicos⁷².

Resultaría interesante examinar si este principio de justificación secular no transforma inmediatamente todo debate público en un debate en torno a intereses particulares enfrentados, que deben coordinarse en la forma de *compromisos*. La peculiaridad de los compromisos, a diferencia de los *consensos*, estriba en que cada una de las partes los acepta *por razones distintas* a las de los demás⁷³. Y quien deja de lado las premisas fundamentales de su visión del mundo, justamente porque no tiene ya ninguna esperanza de convencer de su validez a sus interlocutores, se ve obligado a presentar su posición como un interés particular, privado; un interés que, para poder realizarse, tendrá que llegar a algún compromiso pacífico con los intereses particulares de los demás. Así, el principio de justificación secular de Rawls parecería implicar que los debates públicos, al menos ante quienes detentan creencias religiosas u orientaciones

⁷² J. RAWLS, *El liberalismo político*, 278. Frente a la consideración que Rawls mantiene, el propio Ratzinger, en diálogo con J. Habermas, aboga por un diálogo de las culturas que sea capaz de desactivar los conflictos civilizatorios y religiosos, acudiendo a dos principios: la propia auto-limitación de las religiones y la aceptación por parte de la razón secular, de sus propios límites. En cuanto al primero se refiere dirá: «Hay patologías en la religión que son altamente peligrosas y que hacen necesario considerar la luz divina que representa la razón, por así decir, como un órgano de control, desde el que y por el que la religión ha de dejarse purificar y ordenar una y otra vez, cosa que era por lo demás la idea de los Padres de la Iglesia». Cf. «Lo que cohesiona el mundo. Las bases morales y prepolíticas del Estado», en J. RATZINGER – J. HABERMAS, *Dialéctica de la Ilustración. Sobre la razón y la religión*, 66-67.

⁷³ Cf. J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, 263ss.

existenciales distintas, son básicamente intentos de alcanzar compromisos de intereses, y no discursos en los que se alcancen verdaderos acuerdos racionales. Sin embargo, en la revisión que Rawls ha mantenido de su *Liberalismo político*⁷⁴, como bien recoge A. Cortina, se introduce una «concepción amplia» de la razón pública y la distingue de la incluyente⁷⁵. Lo que a su juicio «ya poco difiere de la esfera pública polifónica» que viene proponiendo Habermas y ella misma⁷⁶.

Habermas ha venido rechazando el principio rawlsiano de justificación secular con el argumento de que los creyentes probablemente serán incapaces de traducir sus creencias religiosas a un lenguaje secular: «muchos ciudadanos religiosos no podrían proceder a ese desdoblamiento tan artificial de su propia conciencia sin poner en peligro sus existencias como personas piadosas»⁷⁷. J.L. López de Lizaga plantea objeciones a Habermas a la hora de entender la «actitud distanciada, reflexiva y crítica que se exige de cualquiera hacia su concepción particular del bien o hacia sus decisiones existenciales últimas, acaso no compartidas con sus interlocutores en el debate público, no es exigible igualmente al creyente en una religión, puesto que, como dice Habermas en palabras que no parecen suyas, “la verdadera fe no es sólo una doctrina, un contenido que es objeto de creencia, son una fuente de energía de la que se alimenta performativamente la vida entera del creyente”⁷⁸»⁷⁹. Otra manera, quizás

⁷⁴ J. RAWLS, «The Idea of Public Reason Revisited», en S. FREEMAN, ed., *John Rawls. Collected Papers*, 1999, 573-615; de la que tenemos traducción al español: J. RAWLS, *El derecho de gentes y «una revisión de la idea de razón pública»*, 157-206.

⁷⁵ «La diferencia es que la concepción incluyente permite que las doctrinas comprensivas sean introducidas sólo en circunstancias no ideales», en J. RAWLS, *Justicia como equidad. Una reformulación* (§ 26). «[...] según la concepción amplia, las doctrinas comprensivas pueden introducirse en la razón pública y ser discutidas por ella. Los ciudadanos se informan entonces mutuamente de sus puntos de partida y de la base desde la que apoyan la concepción política pública de la justicia», en A. CORTINA, «Ciudadanía democrática: ética, política y religión», 43.

⁷⁶ A. Cortina señala que de la revisión que Rawls hace de su teoría, «tampoco una doctrina científica podría servir como base de legitimación política, porque en ese caso pretendería officiar como una doctrina comprensiva del bien», lo cual supone un avance en la denuncia de los procesos de ideologización que se producen en el espacio público informal a través de la opinión publicada, espacios que intentan ser subsumidos por la ciencia como único criterio de verdad. A este respecto hablaremos en el próximo capítulo.

⁷⁷ J. HABERMAS, «La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón”», en *Entre naturalismo y religión*, 134.

⁷⁸ J. HABERMAS, «La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón”», en *Entre naturalismo y religión*, 135.

⁷⁹ J.L. LÓPEZ Y LÓPEZ DE LIZAGA, «Verdades religiosas, política laica: Habermas sobre la religión en la esfera pública», 198.

menos complaciente, de decir esto mismo sería decir que la fe religiosa tiene un carácter particularmente *dogmático* que impide la actitud distanciada hacia las propias creencias que se exige, en general, a los ciudadanos de las sociedades secularizadas⁸⁰. Sea como fuere, Habermas piensa que el principio rawlsiano de justificación secular sólo es aplicable en las instituciones del Estado o en los *espacios públicos fuertes*, frente a los *espacios públicos débiles* o *informales*⁸¹. Es en los espacios informales de la opinión pública donde las razones religiosas tienen el derecho a hacerse oír, pues su «mensaje» también tiene interés público.

⁸⁰ El propio Ratzinger, en el mencionado encuentro con el filósofo alemán, admitidas ya las limitaciones mutuas dentro de la polaridad occidental, requiere de la urgente necesidad de un acuerdo ético y jurídico universal que ponga bajo control el poder global, desde donde debe abrirse al mutuo reconocimiento con las demás culturas, cosmovisiones y religiones del mundo, partiendo del mutuo respeto, en relación de simetría y, cognitivamente mantener la esencial correlacionalidad entre la razón y la fe. Ratzinger concluirá el mencionado artículo con una metáfora de polifonía musical que implica a todos los sectores y culturas del mundo: «Para ambos grandes componentes de la cultura occidental es importante ponerse a escuchar a esas otras culturas, es decir entablar una verdadera correlacionalidad con esas otras culturas. Es importante implicarlas en la tentativa de una correlación polifónica, en la que ellas se abran a sí mismas a la esencial complementariedad de razón y fe, de suerte que pueda ponerse en marcha un universal proceso de purificaciones en el que finalmente los valores y normas conocidos de alguna manera o barruntados por todos los hombres lleguen a recobrar una nueva capacidad de iluminación de modo que se conviertan en fuerza eficaz para una humanidad y de esa forma puedan contribuir a integrar el mundo». Cf. J. RATZINGER – J. HABERMAS, *Dialéctica de la Ilustración. Sobre la razón y la religión*, 68.

⁸¹ N. Fraser distingue entre una esfera pública «débil» y una esfera pública «fuerte». La primera se compone de todos los ámbitos no institucionales en los que tiene lugar la deliberación política informal. La segunda, en cambio, consta de las instituciones estatales, especialmente los parlamentos, en las que se recogen y prosiguen los resultados de esas deliberaciones informales, pero con la importante diferencia de que ahora concluyen en decisiones vinculantes, por ejemplo, en leyes. Fraser argumenta que la estricta separación entre Estado y sociedad civil, que es una de las condiciones de la «política deliberativa» habermasiana, no puede ser tan tajante como Habermas pretende, si la esfera pública ha de asumir verdaderas funciones de racionalidad política. Si no se establece dicha conexión entre los públicos «débiles» y la esfera pública «fuerte» (es decir, las instituciones dotadas de poder político) y la opinión pública queda privada de toda «fuerza práctica», no se puede comprender cómo podría la opinión pública ejercer una influencia racionalizadora sobre el poder. En otras palabras: la esfera pública sólo puede racionalizar eficazmente la política si se extienden a la sociedad civil los espacios de poder político, y no sólo los espacios de deliberación informal sobre asuntos políticos, de los que a lo sumo puede esperarse influencia, pero no poder. Cf. N. FRASER, «Rethinking the Public Sphere», 137. Respecto a la separación entre Estado y Sociedad Civil constitutiva de la «política deliberativa» habermasiana, cf. J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, 237-262.

Estas ideas tienen implicaciones problemáticas. Es evidente que cualquiera tiene derecho a expresar su opinión en las deliberaciones del espacio público informal, y que no hay razón para excluir las opiniones articuladas en un lenguaje religioso, sobre todo si se supone, como hace Habermas, que los creyentes tampoco podrían expresarlas de otro modo. Sin embargo, cabe preguntarse si esta combinación de laicismo en las instituciones, y, religión en la esfera pública, no provocaría fricciones entre ambos espacios, además de las fricciones que, en la propia esfera pública informal, se producirían entre el laicismo y los discursos religiosos. Varios son los puntos de conflicto que se podrían enumerar a juicio de López de Lizaga⁸², quien se fija en los límites de la tolerancia del Estado laico hacia las creencias y las prácticas religiosas, y en la posibilidad de entendimiento entre ciudadanos laicos y ciudadanos religiosos.

Si atendemos al primero de los conflictos, Habermas entiende una actitud «arrogante, paternalista y probablemente represiva» aquella que mantiene la fijación unilateral por parte del Estado laico de los límites de la tolerancia hacia las creencias y prácticas religiosas. Es necesario que «la definición de lo que puede ser tolerado y de lo que no puede ser tolerado» se establezca mediante «razones convincentes que todas las partes puedan aceptar por igual»⁸³. Pero aquí cabe hacerse la siguiente pregunta, ¿cómo llegarán a aceptar los límites de lo tolerable precisamente aquellos contra los que se establecen esos límites, por ejemplo los miembros de comunidades religiosas cuyas creencias o prácticas vulneran alguno de los derechos fundamentales del Estado liberal y democrático? Y si se rechaza esta idea, un tanto incomprensible, de una fijación consensuada de los límites de la tolerancia, y se atribuye al Estado laico la competencia para trazar dichos límites, ¿cómo el Estado podrá acometer dicho conflicto sin enfrentarse a una esfera pública política en la que existen razones religiosas con pleno derecho que, según Habermas, ya no necesitan ser traducidas a un lenguaje aceptable por todos, es decir, también por quienes no son creyentes? Ante estas preguntas, López de Lizaga insiste en que «si la propia esfera pública no se racionaliza en el sentido de la Ilustración y el secularismo, las decisiones del estado laico en materia religiosa no podrán contar con el consentimiento de la opinión pública, y por tanto podrán padecer una

⁸² Cf. J.L. LÓPEZ Y LÓPEZ DE LIZAGA, «Verdades religiosas, política laica: Habermas sobre la religión en la esfera pública».

⁸³ J. HABERMAS, «La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón”», en *Entra naturalismo y religión*, 127. Esta posición implica una concepción de la «tolerancia como respeto», frente a una forma de tolerancia meramente «permisiva». Cf. J. HABERMAS, «La tolerancia religiosa como precursora de los derechos culturales», en *Entre naturalismo y religión*, 255-274. Para la controversia entre Habermas y el Rawls del *Liberalismo político*, cf. D. LANA, «De la tolerancia a la inclusión».

especie de déficit crónico de legitimidad», lo cual le sitúa interesadamente en una postura secularista y de no neutralidad.

El segundo de los problemas que nos aportaría dicha posición postsecular es el del entendimiento entre religión y laicismo en el seno de la propia esfera pública. Hemos visto como Habermas rechaza el principio rawlsiano de justificación secular, pero también se da cuenta del inconveniente que supone la mera aceptación tal cual de todo discurso religioso en la esfera pública política. Lo que Habermas propondrá será que la traducción de los dialectos religiosos a la lengua franca de los argumentos públicamente aceptables se venga a hacer entre los propios creyentes y los laicos. «Sólo pueden expresarse en un lenguaje religioso [...] pueden entenderse a sí mismos como participantes en el proceso legislativo [...] confiando en los esfuerzos de traducción cooperativos de sus conciudadanos»⁸⁴. O lo que es lo mismo, los ciudadanos laicos tienen que hacer «esfuerzos cooperativos» para traducir a un lengua públicamente aceptable las intuiciones religiosas que los propios creyentes no quieren o no son capaces de expresar de otro modo⁸⁵; y en los espacios públicos fuertes, es decir, en las instituciones, el Estado tiene que acordar consensualmente, de forma aceptable por todos, dónde están los límites de lo tolerable en una sociedad democrática y políticamente liberal. Éstos son los

⁸⁴ J. HABERMAS, «La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón”», en *Entre naturalismo y religión*, 139.

⁸⁵ Flores D’Arcais expresa su desacuerdo entendiendo que la esfera pública será pública —espacio simétrico abierto a todos—, solo si es capaz de mantenerse libre de cualquier espacio ligado a Dios, diferenciando entre las motivaciones y las argumentaciones. Las motivaciones siempre son libres de ser escogidas pero los argumentos han de estar inscritos en los valores que porta el «patriotismo constitucional». Cf. P. FLORES D’ARCAIS, «Once tesis contra Habermas», 58. «Dio deve essere escluso dalla sfera pubblica. Dunque, ogni simbolo religioso o esibizione di religiosa identità, dal velo al crocefisso. Negli edifici, nelle celebrazioni, nelle feste. E il conforto spirituale (ospedali, carceri, esercito) deve parificare credenti di ogni risma e non credenti di qualsivoglia agnosticismo e ateismo. A Dio resta l’esilio dorato della sfera privata: i luoghi di culto e la custodia in interiore homine. A patto che i primi non diventino strumento pubblico di minaccia teocratica alle libertà repubblicane», en P. FLORES D’ARCAIS, *La guerra del Sacro*, 23; trad. español: «Dios debe ser excluido de la esfera pública. Por lo tanto, cada símbolo religioso o exhibición de identidad religiosa, del velo al crucifijo, debe ser excluido. En edificios, en las celebraciones, en las fiestas. El consuelo espiritual (hospitales, cárceles, ejército) debe igualar a todos los creyentes de todas las tendencias y a no creyentes de cualquier agnosticismo o ateísmo. A Dios sólo le resta el exilio dorado de la esfera privada: único lugar de culto y custodia de la interioridad del hombre. Con tal de que no se convierta en la amenaza teocrática de la libertad replublicana». La traducción es mía.

dos rasgos principales de la sociedad «postsecular» en la teoría hodierna habermasina⁸⁶. «Es tiempo de sumar esfuerzos, no de restar»⁸⁷.

Como ya hemos enunciado anteriormente, la razón por la cual encontramos en Habermas una rehabilitación de la religión en la esfera pública se debe, no tanto a la importancia cultural de sus «potenciales semánticos», sino cuanto a su capacidad de generar vínculos sociales. Es más, es capital su funcionalidad como fuente de *solidaridad* en sociedades en las que la expansión de la diferenciación y la integración sistémica es imparable, y en las que la alternativa de una integración social basada en procesos de entendimiento parece cada vez más utópica. Este último giro en la teoría social de Habermas nos sitúa en el desplazamiento de un Marx a Durkheim.

El primer paso de este desplazamiento puede reconocerse ya en el pasaje de *Facticidad y validez* en el que Habermas atribuye, a las asociaciones informales de la sociedad civil, la tarea de hacerse eco de los efectos negativos que tiene los sistemas funcionales sobre el mundo de la vida, y por tanto sobre las experiencias personales de los individuos. La sociedad civil traslada a la esfera pública «fuerte» (institucional) las exigencias normativas derivadas de esta erosión sistémica del mundo de la vida. Habermas atribuye a la religión, de igual forma que a otras manifestaciones culturales, una función importante en la tematización de esos problemas individuales de origen social:

Aparte de la religión, el arte y la literatura, sólo los ámbitos de la vida «privada» disponen de un lenguaje existencial en el que poder hacer un *balance biográfico* de los problemas generados socialmente. Los problemas que se expresan en el espacio de la opinión pública política... son [el reflejo] de una presión social generadora de sufrimiento⁸⁸.

⁸⁶ El trabajo de traducción al lenguaje público, también filosófico, de los *theologoumenon* representa una labor ardua, de la que debemos hacernos conscientes que nunca llegará a cubrir la totalidad de lo intuitivo en la experiencia religiosa. La tarea de la filosofía postmetafísica se plantea como la más excelsa aproximación posible a dichas intuiciones. «Según mi percepción, tampoco los conceptos fundamentales de la ética filosófica desarrollados hasta el momento encierran ni de lejos todas aquellas intuiciones que habían encontrado ya una expresión matizada en el lenguaje bíblico y que por nuestra parte sólo se aprende a través de una socialización casi religiosa. Consciente de esta deficiencia, la ética discursiva intenta, por ejemplo, una traducción del imperativo categórico a un lenguaje con el que mejor hagamos justicia a una determinada intuición. Pienso en el sentimiento de la “solidaridad”, en la vinculación del miembro de una comunidad con sus compañeros», en J. HABERMAS, «Un diálogo sobre lo divino y lo humano. Entrevista de Eduardo Mendieta a Jürgen Habermas», en *Israel o Atenas, Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, 201.

⁸⁷ A. CORTINA, «Ciudadanía democrática: ética, política y religión», 48.

⁸⁸ J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, 445.

Habermas atribuye a la religión la capacidad de articular no ya sólo, como venía haciendo anteriormente, las experiencias de pérdida, el «sufrimiento inevitable», o «la soledad, la enfermedad y la muerte»⁸⁹. Más allá de esto, Habermas admite ahora la capacidad de la religión para dar expresión a problemas individuales cuyo origen es específicamente *social*, es decir, problemas relacionados con la colonización sistémica del mundo de la vida. Así, la religión cobra una relevancia social que se confirma en los escritos posteriores de Habermas. Es significativo que en su libro *Entre naturalismo y religión*, Habermas hable de *sociedad postsecular*, y no de *cultura postsecular*, como si su rehabilitación de la religión no viniese tanto a suplir algunas carencias del pensamiento o de la cultura «postmetafísica», cuanto más bien a mitigar ciertos problemas *sociales*. Así podemos afirmar, que en este último Habermas, la religión aparece como *f fuente de integración social normativa*, fuente que parece irrenunciable ante la erosión creciente de la integración en un proceso de «modernización descarrilada»⁹⁰ ya que, tras la desaparición del socialismo soviético e incluso del Estado social europeo, ya no amenaza con una burocratización masiva, sino con una despiadada mercantilización del mundo de la vida:

Evidencias de este tipo de desmoronamiento de la solidaridad ciudadana se hacen visibles en el contexto mucho más amplio de la dinámica, no gobernada políticamente, seguida por la economía mundial y la sociedad mundial. Los mercados, que no pueden ser democratizados como las administraciones estatales, asumen progresivamente funciones de control en ámbitos de la vida que hasta ahora se habían mantenido cohesionadas normativamente, esto es, cuya integración se aseguraba mediante formas políticas o prepolíticas de comunicación. Con ello, no sólo determinadas esferas privadas se invierten transformándose en mecanismos de la acción orientada al éxito, esto es, de la acción orientada a la consecución de las respectivas preferencias propias; sino que también se reduce el ámbito sometido a las exigencias de legitimación pública. El privatismo ciudadano se refuerza por la desmotivadora pérdida de función de una formación democrática de la opinión y de la voluntad que, si acaso, sólo funciona todavía, y sólo parcialmente, en los ámbitos nacionales y que, por tanto, no alcanza a los procesos de decisión desplazados a nivel supranacional⁹¹.

Desde esta caracterización de la situación actual de la sociedad, Habermas hace invertir su propia posición respecto al diagnóstico

⁸⁹ J. HABERMAS, «Sobre la frase de Max Horkheimer: “Es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios”», en *Texto y contexto*, 147.

⁹⁰ J. HABERMAS, «¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?», en *Entre naturalismo y religión*, 112.

⁹¹ J. HABERMAS, «¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?», en *Entre naturalismo y religión*, 113.

desarrollado en *Problemas de legitimación*, y que todavía mantiene parcialmente en su *Teoría de la acción comunicativa*. En la década de los setenta y ochenta, el teórico social alemán veía en el crecimiento del Estado de bienestar un potencial de politización de ámbitos sociales cada vez más amplios; ámbitos que quedaban sujetos a las propias exigencias de legitimación democrática a medida que quedaban en manos de la administración del Estado. Dicho proceso, que no carecía de efectos negativos (concretamente, la creciente juridificación de las relaciones sociales), permitía esperar, sin embargo, una transformación social profunda, pues expandía los ámbitos susceptibles de control democrático, aunque dicho control estuviese controlado en gran parte por la tecnocracia a la par que descuidado por la propia ciudadanía, y siempre orientados hacia la vida privada. En la medida en la que el Estado de bienestar ha ido desapareciendo, parece que queda más bien difuminada dicha transformación. Cuando la colonización del *mundo de la vida* no consiste en su burocratización, sino en su mercantilización; cuando ya no es el Estado, sino los mercados («que no pueden democratizarse», dice Habermas), los que «asumen progresivamente funciones de regulación en ámbitos de la vida, que hasta ahora se habían mantenido cohesionados normativamente», entonces la integración social, enfrentada a la integración sistémica, ya no puede extenderse mediante una democratización de los subsistemas económico y político, sino que ya sólo puede provenir de fuera de los sistemas. Requiere, así, en lo sucesivo fuentes externas, lo cual sitúa a la religión en la acreedora de dicha función.

Si nos atenemos a las categorías de *Facticidad y validez*, dicha rehabilitación sociológica de la religión podría exponerse del siguiente modo: así como las asociaciones informales de la sociedad civil, entre la que se cuentan las iglesias, se hacen eco de los problemas socialmente generados para transmitirlos al sistema político, así también podrían suspender esa transmisión y gestionarlos ellas mismas. Y esta interrupción del flujo de comunicación desde la sociedad civil hacia el sistema político podría hacerse inevitable, si el propio sistema político y con él todos los restantes subsistemas funcionales se resisten por completo a la democratización, es decir, a ajustar su funcionamiento a las exigencias de la sociedad civil. Los agentes de la sociedad civil, como las comunidades religiosas, absorberían, así, esos problemas sociales que ya no encontrarían una solución política, dado que la democratización de los subsistemas es imposible. Habermas insiste en que dicha rehabilitación de la religión en la esfera pública ha de obedecer ante todo a razones «de contenido» y no a

«razones funcionales»⁹²; es decir, debe basarse en la importancia de la religión para una cultura secularizada, y no en posibles efectos de cohesión social.

Si como dice Habermas la diferenciación sistémica es imparable e irreversible, y si de verdad los ámbitos sociales integrados comunicativamente ya no pueden hacer otra cosa que estrecharse cada vez más, entonces la religión podría asumir las funciones que en otro tiempo Habermas atribuyó al habla, al entendimiento lingüístico, al consenso. La integración social normativa mediada por tradiciones religiosas ocupa en sus últimos escritos el lugar que va cediendo la comunicación tanto en éstos como en la sociedad misma. Con la diferencia, nada irrelevante, de que la comunicación prometía suprimir la dominación, y la religión, en cambio, el consuelo venido de la salvación.

Por eso de las comunidades religiosas, en la medida en que logren evitar el dogmatismo y la coerción sobre las conciencias, permanece intacto algo que en otros lugares se ha perdido y que tampoco puede ser reproducido con el solo saber profesional de los expertos: me refiero aquí a las posibilidades de expresión y a sensibilidades suficientemente diferenciadas para hablar de la vida malograda, de las patologías sociales, de los fracasos de los proyectos vitales individuales y de la deformación de los contextos de vida desfigurados⁹³.

4. Repensar la religión desde una razón post-secular

El término «post-secular», ya utilizado en el campo teológico⁹⁴, ha entrado en el discurso público a través de la obra de J. Habermas, quien recurre al mismo, para expresar el cambio y la nueva configuración que ha

⁹² J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, 116; «La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón”», en *Entre naturalismo y religión*, 131-132.

⁹³ «La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón”», en *Entre naturalismo y religión*, 116.

⁹⁴ A la «teología de la secularización» sucedió una «secularización de la teología», como afirmaba recientemente el teólogo protestante H.M. BARTH, en «*Theologie der Säkularisation heute: Post-säkulare Theologie*». La situación actual es la de una «nueva secularidad»: «Eine neue Säkularität entstand auf diese Weise —eine Säkularität, welche Religiosität keineswegs ausschloß. Um sie von der ihr vorausgehenden Säkularität zu unterscheiden (und um mich nicht auf den Begriff der “Postmoderne” einlassen zu müssen), nenne ich sie im folgenden “Post-Säkularität”», 31; trad. español: «Una nueva secularidad ha surgido, una secularidad que en modo alguno excluye la religiosidad. Para distinguirla de la secularidad precedente..., yo la denomino “post-secularidad”». La traducción es mía.

adquirido la relación entre sociedad secularizada y religión en los últimos tiempos⁹⁵.

Hasta hace no muchos años la pregunta por el futuro de la religión era una constante en el ámbito de la sociología de la religión, entendiendo como posible la desaparición de la religión en las sociedades secularizadas. Planteamiento que fue, incluso, admitido por alguno de los idearios teológicos recientes. Desde este pensamiento se argumentaba que el proceso de secularización era imparable y que los conocimientos científicos, los desarrollos tecnológicos, los cambios culturales y el progreso global irían arrinconando lo religioso y lo sagrado hacia el ámbito del obscurantismo, del folklore nostálgico y de la cultura marginal⁹⁶. Sin embargo, en la actualidad hemos visto un giro inesperado: la vuelta de la religión a la esfera de lo público. Hemos vuelto del tan conocido planteamiento weberiano del «desencantamiento del mundo» a un nuevo «reencantamiento». Ya no nos situamos ante la posible disolución de la religión en las sociedades hodiernas, sino más bien ante la pervivencia y

⁹⁵ No olvidemos que Habermas calificó de «postseculares» a las sociedades modernas en su discurso del año 2001, al recibir el premio de los libreros alemanes, teniendo como trasfondo los atentados terroristas en Nueva York, el 11 de septiembre de 2001. Constató así la pervivencia de la religión, precisamente como potencial amenazador y violento, en nuestro mundo globalizado. El fundamentalismo religioso aparecía como un fenómeno de la modernidad tardía como una patología social de ella misma.

⁹⁶ Hasta mediados de los años noventa son más bien escasas las exposiciones de carácter sistemático sobre el tema de la religión, limitándose a referencias indirectas en algunas de sus obras. En ellas encontramos indicaciones sobre la función social de la religión bajo el signo de la tesis de la secularización (1981): la religión aparece únicamente como una fase histórica en el camino hacia una sociedad moderna y democrática, donde ha de tener vigencia el principio de la acción comunicativa. Años más tarde (1988) explicita el reconocimiento de las tradiciones religiosas para la comprensión de conceptos centrales en la historia del pensamiento, señalando el potencial semántico imprescindible que ella contiene, pero sin que la religión pueda exhibir ninguna pretensión de universalidad ni función alguna interpretativa. Para más información cf. J.M. MARDONES, *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, 21-92. Asimismo, cf. E. ARENS, *Habermas und die Theologie: Beiträge zur theologische Rezeption. Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*, 11-17.

transformación de lo religioso⁹⁷. Nos situamos ante una *metamorfosis* donde la secularización no constituye la última palabra⁹⁸.

Para Habermas se hace necesario reflexionar sobre la relación entre secularización y religión dado el desarrollo de las ciencias bioéticas. Las posibilidades que se abren en este campo sacuden «la autoconciencia ética de la humanidad en su conjunto» y ponen en cuestión el «universalismo igualitario» que comprende a cada ser humano como igual entre iguales. Se trata de manipulaciones en la dotación genética de un ser humano, que terminan convirtiéndolo en objeto de finalidades ajenas a él mismo y haciendo de él una «cosa» y no una «persona»⁹⁹. Con ello queda afectado gravemente un presupuesto moral básico para la convivencia pacífica de una sociedad moderna y pluralista. En este contexto contempla Habermas las religiones como un recurso potencial de racionalidad del que poder aprender, ya que ellas pertenecen también a la historia de la razón. Estas, ante los nuevos desafíos, pueden aportar una contribución esencial e incluso irrenunciable.

De ahí que Habermas abogue por la *no marginalización* de la religión en las sociedades secularizadas, sin permitir la exclusión de las mismas en el discurso de lo público, para así poder preservar el «sentido humanitario» que contienen. Mediante el concepto de «sociedad postsecular», Habermas sostendrá que se hace imprescindible un nuevo nivel de reflexión en la relación entre cultura secularizada y religión. El proceso de secularización, a juicio de Habermas, no sólo ha traído ganancias, sino que de forma pareja también ha contribuido a pérdidas y amenazas. Las sociedades no han de permanecer ciegas ante tal situación y por ello han de tomarse en serio a las religiones para así implicarlas en los diversos procesos de sociabilización. En esta perspectiva y ante tales tendencias de una «modernización descarrilada», ésta no se puede identificar ya con una marginalización progresiva de la religión, sino con un proceso en el que permanece remitida a la herencia de lo religioso, a condición de que esta presencia pública y cultural de la religión, en una sociedad pluralista, no lesione los principios de la libertad y de la democracia.

⁹⁷ Cf. B. FUEYO, «Creencia en Dios y talante religioso actual», 201-255. Cabe preguntarse si dicho proceso es un hecho de carácter general o mantiene en Europa una excepción. cf. J. CASANOVA, *Genealogía de la secularización*. En lo referente a la situación española, cf. los datos ofrecidos por J. GONZÁLES ANLEO, «La religiosidad española: presente y futuro», 9-57; P. GONZÁLEZ BLASCO, «Religión: Valores, ritos y creencias», 181-213; J. CASANOVA, *Genealogía de la secularización*, 294-333.

⁹⁸ Cf. L. OVIEDO TORRÓ, *La secularización como problema. Aportaciones al análisis de las relaciones entre fe cristiana y mundo moderno*; ID., «Secularización como contexto eclesial y de la reflexión teológica»; ID., *La fe cristiana en las sociedades avanzadas: tensiones y respuestas*; cf. S. PIE I NINOT, «Secularidad y cristianismo».

⁹⁹ J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una Eugenesia liberal?*.

El «giro postsecular» que simboliza la última etapa en Habermas argumenta que la religión encierra en sí misma un recurso moral importante, siendo necesariamente accesible a la razón secular los contenidos del lenguaje religioso, insistiendo en la recíproca relación entre «creer» y «saber», advirtiendo que los proyectos religiosos de vida juegan un papel importante en las democracias deliberativas con la sola condición de que éstos no sean absolutizados como condición normativa. En su obra *Entre Naturalismo y religión*, Habermas realiza un esfuerzo para la comprensión de la religión a partir de la obra de Kant, manteniendo la idea de que son muy diferentes la fundamentación de la moral y la fundamentación de la existencia de Dios, y que, por lo tanto, es necesario mantener la distinción entre «creer» y «saber». La religión ha de comprenderse en último término como algo exterior a la filosofía. Sin embargo, el filósofo alemán advierte acerca de la «conciencia de aquello que falta», reflexión de interés para filósofos y teólogos por parte un de un pensador que se retiene a sí mismo como alguien «religiosamente no musical».

En último término, Habermas sólo está haciendo caer en la cuenta de la necesidad de un proceso de aprendizaje recíproco, advirtiendo también a la teología de la tarea que a ella misma le es pendiente, a saber, la traducción, en términos de razón secular de los contenidos religiosos de la fe cristiana. Partimos del Habermas que se definía como partidario de un «ateísmo metodológico» para acercarnos a un nuevo Habermas, un Habermas que se abre a la relevancia de las religiones en las dificultades propias de la sociedad postmoderna, que incluso reconoce a la fe religiosa pretensiones de racionalidad, pero que, no obstante, deja ante dificultades irresueltas y que en último término no renuncia a una especie de control crítico de la religión por parte de la razón.

Pero como antes señalábamos, ¿la traducción al lenguaje de lo público es cuestión sólo de las religiones, o a la ciencia le compete la misma labor? ¿Cuál ha de ser la postura en la que debe situarse la filosofía en la cuestiones que atañen al hombre desde la ciencia, desde la religión? Habermas nos habla de un «naturalismo débil»; debemos desentrañar qué significa. Esta es la labor del capítulo siguiente.

CAPÍTULO VII

VUELTA A CIERTA IDEA DE VIDA BUENA

1. Naturalismo. Origen y desarrollo

Resulta necesario aclararnos qué queremos decir cuando apelamos hoy en día al «naturalismo». Será desde el siglo XVIII donde los llamados «filósofos naturales» intenten descubrir las causas de los fenómenos físicos, humanos y morales sin que en su argumentación tengan que apelar a la intervención de agentes sobrenaturales. Ello conforma una de las características del pensamiento ilustrado que hará surgir dos grandes corrientes. Por un lado, la empirista, que tiene su localización en las Islas Británicas y que se define por su afán de clasificación de los datos registrados¹, y por otro, la idealista y romántica, vinculada más bien con el pensamiento continental bajo la directriz del pensamiento alemán². Ambas

¹ El impulso científico en Gran Bretaña se encontraba, en la primera mitad del siglo XIX, en franca desventaja con respecto a los avances logrados en el continente. Las universidades de Edimburgo y Glasgow mantienen cierta actividad en el área científica, por el contrario, en las inglesas de Oxbridge, sólo Cambridge ofertaba formación en el área matemática siendo de la segunda mitad del siglo las aportaciones británicas a la física de campos, de la mano de W. Thomson, G. Tokes y Maxwell, deudores de esa tradición matemática de Cambridge y con formación en la filosofía natural. Cf. C. SOLÍS – MANUEL A. SELLÉS, *Historia de la ciencia*, 767-800.

² Tras la Revolución de 1789 en Francia se había propiciado un aluvión de cambios en sus instituciones científicas y educativas. El Muséum d'Histoire Naturelle sustituyó al Jardín du Roi, en las finalidades de exhibición, investigación y enseñanza, contando con profesores de relieve como Lamarck, Cuvier o Saint-Hilaire; se constituirá en el referente europeo en el campo de la investigación y formación en historia natural. Se crean la École Polytechnique y la École Normale Supérieure, todas ellas influyentes en el romanticismo posterior donde se dará la temporalización de las ciencias de la vida y del entorno, mayor rigurosidad en la química con la aplicación de las nuevas leyes ponderales, una nomenclatura unificada, y la matematización de las ciencias físicas con

corrientes, que mostraron una gran permeabilidad hacia la mayor parte de las disciplinas del conocimiento, fueron capaces de impulsar el desarrollo de la experimentación a partir de sus teorías. Así, desde el empirismo que emprende camino desde Bacon, Galileo, Locke, Hume, Boyle, Newton, Linneo, Lamarck, Darwin hasta el idealismo que parte de Laplace, Leibniz, Goethe, Hegel, Herder, Schelling, Faraday, Oersted, Oken; un nuevo modo de pensamiento comienza a resurgir; pensamiento que, en su afán de proyección científica unificadora de todo conocimiento obtenido de la naturaleza, ya en las últimas décadas del siglo XIX, toma el carácter evolutivo impuesto al orden natural, sometiendo al mismo al hombre y su cultura.

Gran importancia tuvieron en dicho desarrollo la influencia tanto de la opinión pública como de la publicada, que vieron en la sociedad civil burguesa [*Bürgerliche Gesellschaft*] su mayor aliado. La ciencia, como gremio de investigación, consigue hacerse un hueco en el mismo «mercado», viéndose abocada a la necesidad de justificación de sus actividades científicas ante los poderes públicos y otras instituciones sociales cuyo patronazgo y cooperación les era necesario. Tal es así, que la ciencia pública procuraba extender su influencia a élites no científicas, persuadir a ciudadanos y gobernantes de los beneficios sociales y económicos que se pueden obtener de dichas ciencias, definir los asuntos que los científicos pueden enfrentar por medio de sus conocimientos o experiencias así como demarcar su estatus frente a otras élites rivales, intelectuales y religiosas³. Sólo a partir de 1860, una élite intelectual

la mecánica celeste como modelo. Será en el siglo XIX, cuando Alemania comienza a sustituir a París en el liderazgo europeo de las ciencias desde sus universidades, pioneras en el moderno proyecto de unificación de ciencia e investigación, logrando un cambio en la misma estructura educativa superior vinculada con las grandes industrias que financiarán proyectos de investigación formando las primeras escuelas técnicas [*Technische Hochschulen*]. Cf. P. BOWLER – I. RHYS, *Panorama general de la ciencia moderna*, 399-427.

³ En plena época victoriana (1831), se crea en Gran Bretaña la British Association for Advancement of Science por parte de los llamados «caballeros especialistas», teniendo entre sus finalidades establecer lazos científicos entre sus miembros, extender sus logros por medio de reuniones rotatorias a lo largo de todo el país, y presionar al gobierno para lograr financiación y otras formas de ayuda. En el seno de la comunidad científica, se crean también grupos informales con el objetivo de influir en el desarrollo de la ciencia. El «X Club», fundado entre otros por John Tyndall y Thomas Henry Huxley en 1864, impulsor de la revista *Nature* en 1869, tenía como objetivo convertirse en un *lobby* a la hora de orientar la política científica del gobierno y en la promoción académica de sus miembros. Cf. R. BARTON, «Huxley, Lubbock and Half a Dozen Others», 410-444. El periodo victoriano se caracterizó por albergar los grandes polemistas y divulgadores científicos, todos ellos defensores de las teorías de la evolución, el atomismo y la conservación de la energía como instrumento teórico para desafiar la hegemonía cultural religiosa, confrontando, religión y metafísica a la luz del

representada en Francia por Paul Bert, Marcellin Berthelot y Paul Painlevé; en Inglaterra, por John Tyndall, Herbert Spencer, W. K. Clifford y T. H. Huxley; en Alemania, por Rudolf Virchow y Ernst Haeckel, se habían constituido en vanguardia del movimiento científico, descartando el «naturalismo romántico» de los años treinta por una nueva ideología de carácter agnóstica al que conocemos como «naturalismo científico», que si bien no era compatible con la religión, aceptaba en principio, la premisa de reducir el mundo físico a causas materiales⁴.

En su pretensión de explicar el mundo mediante procesos regulados por leyes, el naturalismo científico, ha pretendido excluir toda pretensión de explicación sobrenatural⁵. La formulación naturalista de la evolución encajaba en esa filosofía, por lo que fue adoptada por sus seguidores, aún cuando algunos como Th. H. Huxley y Herbert Spencer albergasen dudas sobre el mecanismo concreto de la selección natural⁶. Reflejo de la nueva disputa nacida entre evolucionismo y religión fue el debate público propiciado por la *British Association* (1860) en la ciudad de Oxford entre Huxley y el obispo anglicano Wilberforce⁷.

Tras la publicación de la obra de Charles Darwin *El origen de las especies*, se hizo evidente que la teoría de la evolución allí expuesta no se parecía a las otras teorías científicas. Aparece una nueva visión del mundo, revolucionando, así, el concepto tradicional de la «naturaleza» y con ella del «hombre» y, sobre todo, se insta en remarcar la ciencia que da explicación de ciertas cuestiones que hasta el momento eran respondidas por otras disciplinas, tales como la filosofía y la religión⁸. Y, como era de esperar, la nueva teoría desencadenó reacciones animadas que se oponían, al igual que con prontitud, a las respuestas de los darwinistas. Hay que reconocer que la dificultad de su aceptación no fue tanto el acoger la idea de que las especies evolucionasen con el tiempo o que el origen del mundo

pensamiento científico y forjar una conciencia profesional en la comunidad científica de acuerdo a las premisas del naturalismo científico. Cf. FRANK TURNER, «Public Science in Britain», 589-608.

⁴ R.M. MACLEOD, «The Bankruptcy of Science Debate: The Creed of Science and its Critics, 1885-1900», 2-15.

⁵ F.M. TURNER, «Plagues and the Prince of Wales: A Chapter in the Conflict of Religion and Science», 46-65.

⁶ Cf. P.J. BOWLER et al., *Panorama general de la ciencia moderna*, 188.

⁷ Dicho debate lleva por título: «Darwinismo y sociedad», debate que subió de tono cuando el obispo anglicano preguntó al científico «si Huxley descendía del mono por parte de padre o de madre», a lo que el científico parece que respondió: «prefiero descender de un mono a descender de un hombre muy dotado por la naturaleza que tiene una gran capacidad de influencia, pero aun así usa esta capacidad de influencia con el mero propósito de introducir ridiculizar una discusión científica seria».

⁸ Cf. S.O. HORN, *Creazione ed Evoluzione*.

no fuese tal como había venido siendo descrito por la religión cristiana en los textos revelados, sino más bien acoger la idea que la especie humana provenía de un mono o de otro mamífero y que, por lo tanto, no era más que un animal⁹. Fue éste precisamente el aspecto más contradictorio entre los ambientes filosóficos y religiosos¹⁰. «Ciencia» y «religión» no encuentran motivo de conflicto a no ser que, bien una de las dos partes, se pronuncie sobre aspectos que vinculan directamente sobre la otra. Se había propugnado lo que Lightman había denominado «las dos esferas»¹¹. Sin embargo, sí hemos de señalar que, el hecho mismo del enfrentamiento, resultaba deliberadamente manipulado por el interés, que una gran mayoría de las bases científicas, tenían por adquirir cuotas de poder en la enseñanza, principalmente en la universitaria, hecho que hacía más evidente, si cabe, el interés por desprestigiar la postura de la religión sobre los hechos naturales¹².

⁹ Cf. D. MORRIS, *La scimmia nuda. Studio zologico sull'animale uomo*. Cf. E. CAPANNA – T. PIEVANI – C.A. REDI, *Chi ha paura di Darwin?*.

¹⁰ Cf. E. CAPANNA – T. PIEVANI – C.A. REDI, *Chi ha paura di Darwin?*, 398.

¹¹ B. LIGHTMAN, «Victorian Science and religions. Discordant Harmonies», 345-346. Será así como Tyndall, en su *Discurso de Belfast*, sitúe las facultades intelectivas en la esfera del conocimiento, mientras que la poesía, la moral, las emociones al igual que las cuestiones de fe, están directamente vinculadas con aquello que supera el ámbito de la razón, ámbito de deliberación pública, y por lo tanto, directamente vinculado con el «Misterio». Cf. R. BARTON, «John Tyndall, Pantheist. A Rereading of the Belfast Address», 121.

¹² Como bien señala Frank M. Turner, los naturalistas científicos, en su afán de organizar la comunidad científica encontraban oposición en el *establishment* religioso, celoso en mantener el control sobre la educación y sus prerrogativas en cuestión de fe y valores sociales. Junto a esto, se encontraba un segundo grupo que también entraba en conflicto compuesto por aquellos sectores de mentalidad religiosa que pertenecían a la propia comunidad científica. Sólo después de 1879, tras la extensión del sufragio electoral o la *Education Act*, los naturalistas científicos habían alcanzado una notable influencia en el entramado institucional de la ciencia británica. Cf. F.M. TURNER, «The Victorian Conflict between Science and Religion: A Professional Dimension», 362-364.

A modo de reflexión, se debe señalar que, de forma semejante a la disputa planteada en Inglaterra, en la década de los años 80 del pasado siglo en EE.UU., la disputa ente los llamados creacionistas científicos y los evolucionistas (neodarwinismo), culminada en el llamado *Proceso de Arkansas* (1982-1982), ha tenido intereses paralelos que han condicionado y mucho la publicidad que dicha discusión ha tenido. Para más información acerca del creacionismo científico cf. R.L. NUMBERS, «Creationism in 20th Century America», 538-544; M. ARTIGAS, *Las Fronteras del Evolucionismo*, 169-156. Sobre la disputa en los tribunales cf. D. BETANCOR, «La controversia creacionismo-evolución. Perspectiva jurídica», 225-252. Para los intereses de mercado cf. W.R. OVERTON, «Creationism in Schools: The decisión in McLean versus the Arkansas board of education», 934-943. Llama la atención como Alex Müller, desde la Universidad de Northwester (Chicago), al referirse a la incursión del naturalismo en el sistema educativo norteamericano (APA), de forma particular en los departamentos de filosofía,

Pero, será a finales del siglo XIX y en los primeros años del siglo XX, cuando los nuevos descubrimientos en el ámbito de la genética y de la paleontología confirman el pensamiento de Darwin. Esto da lugar en la década de los años 30 y 40 a la incorporación de una nueva teoría capaz de dar razón de un número considerable de datos empíricos. La nueva teoría fue llamada «síntesis moderna» o «neodarwinismo», conquistando rápidamente el mundo científico, y, volviéndose ésta, punto cardinal del pensamiento biológico. Fue tal el favor con el cual fueron recibidas todas las nuevas teorías, que condujo a un debilitamiento de los contrastes mantenidos hasta entonces, logrando así, modificar las diferencias entre ambas posturas, no sin grandes dificultades. Una nueva cultura mediada por las ciencias emergentes se iba consolidando, independientemente de las orientaciones filosóficas y religiosas que, cada uno de los sujetos que la aceptasen, pudiesen tener¹³.

Como bien afirma Casares, dentro de las diversas doctrinas que venían componiendo las dos corrientes principales de la filosofía natural (empirista e idealista romántica) existía una noción de unidad de las fuerzas naturales, un evolucionismo incipiente que acabó imponiéndose como triunfante en su pretensión de un progresivo predominio de la explicación orgánica frente a la inicial explicación mecanicista derivada de la filosofía cartesiana. Se hace necesario señalar la continuidad entre los fenómenos orgánicos e inorgánicos de la naturaleza hasta ahora escindidos en campos de fenómenos esencialmente diferenciados por su propia naturaleza: «la búsqueda de armonías, simetrías, paralelismos y analogías entre los fenómenos naturales y sociales permitió una importante unificación metodológica de la experimentación y explicación de la variedad de fenómenos a partir de una clasificación homogénea de las causas naturales»¹⁴.

Tal hipótesis naturalista, llevada al campo de las llamadas «Ciencias Sociales», permite reconocer en su seno tres conexiones diferenciadas:

1. Dependencia de la vida social, animal y humana de la naturaleza, entendida ésta como condición y medio. Esto hace coincidir la posición naturalista con alguna variante del materialismo.

el nivel de aceptación del naturalismos en las revistas especializadas, hace que el término esté presente, en un periodo de 10 años, en tres de cada diez títulos, término sólo superable «probablemente» por otro concepto: «dinero». De lo cual se saca una lectura más: es imposible definirlo. Cf. A. MÜLLER, «Pragmatismo y naturalismo eliminativista», 80-96.

¹³ Cf. T. PIEVANI, *La teoría dell'evoluzione*.

¹⁴ A.D. CASARES, «Genes, Tecnología y Racionalidad. La Estrategia Naturalista en la unificación epistemológica de las ciencias».

2. La homogenización de la explicación de todos los fenómenos, referidos a causas naturales, presupone una intención característicamente científica.
3. La posición naturalista apunta a una disolución del abismo entre el *ser* y el *deber ser* en su sentido lógico, lo que permite caracterizar una forma naturalista de fundamentación ética.

De todo ello podemos observar como la estrategia naturalista pasa por pretender eliminar aquellos inconvenientes metafísicos que históricamente han rodeado el estudio de la conducta humana, asumiendo el materialismo, la científicidad y el naturalismo ético. Así, desde un naturalismo materialista se garantiza la disolución de las causas sobrenaturales; desde el carácter científicista promueve un criterio unívoco de explicación de lo humano y desde el naturalismo ético establece la fundamentación moral de los valores en el dominio de las aptitudes y objetivos naturales que descubre para nosotros el estudio biológico de la propia conducta¹⁵. Frente a este pensamiento naturalista, en su diversidad epistémica, han tomado posiciones otro tipo de epistemologías que se hacen eco de la diferenciación en todos los ámbitos de los objetos propios del mundo social¹⁶.

2. Auge del Naturalismo o naturalismos

En los tiempos hodiernos, el panorama científico-cultural viene caracterizado de un marcado «naturalismo filosófico», término, éste último, que recuerda la idea, según la cual, no existe nada que no pueda ser

¹⁵ Dos son las posiciones epistemológicas fundamentales que han permitido a las Ciencias Sociales concurrir con el naturalismo: 1) naturalismo asociado al positivismo y 2) naturalismo crítico asociado al realismo científico. En cuanto al primero, de tradición positivista, con implantación principal en la sociología, tiene como máximo exponente a Émile Durkheim así como en las corrientes conductistas, funcionalistas y estructuralistas. Al asumir los procedimientos metodológicos de la ciencia empírica, este modelo reconoce la complejidad que representa lo social frente a lo natural, promoviendo un reduccionismo que deriva en un nivel neurofisiológico, modelo que ha supuesto un cierto retroceso en el proceso descriptivo y explicativo de la conducta humana, responsables en cierta medida del agotamiento positivista de las primeras décadas del siglo XX. En cuanto al naturalismo crítico se refiere, de clara inspiración aristotélica, aúna sus líneas de acción sobre las bases de una filosofía realista de la ciencia así como de la concepción de la acción social desarrolladas por K. Marx, en su orígenes, y Pierre Bourdieu y Anthony Giddens, en la actualidad. Dicho análisis plantea la sociedad como condición y resultado de la acción humana.

¹⁶ Ejemplo de ello es la epistemología hermenéutica de Max Weber o de Georg Simmel, o la fenomenología, quienes vieron la incompatibilidad esencial con el mundo de las causas naturales que definen la explicación en el mundo físico.

reconducido a la naturaleza física, con sus fuerzas y sus leyes¹⁷. Tal persuasión impacta sobre el modo con que el hombre se piensa a sí mismo: no tanto, como es obvio, el hombre se considera parte de la naturaleza que lo rodea, pero sí en cuanto a que es reducido a nada más que naturaleza.

Desde este punto de vista, lo real, de hecho es sólo lo que es empíricamente reducible a través de la ciencia de la naturaleza. Todo lo demás, todo lo que sobrepasa lo empíricamente natural, lo que tenga que ver con lo sobrenatural, en otro tiempo denominado «trascendente» es, por definición, irreal. Por lo tanto, todo lo que, al menos en principio, no es rastreable, reducible, cuantificable, debe ser expulsado de las filas de lo que es real. Sin embargo, hemos de decir, que todo ello nos resulta hoy, sumamente difuso¹⁸.

Así pues, Massimo Reichlin entiende que uno de los lemas de la filosofía contemporánea es la «naturalización», término reduccionista ya que «su objetivo es volver a describir conceptos tradicionalmente atribuidos a una esfera de carácter superior a través de un conceptualismo de nivel inferior», posibilitando lo que el llama «eliminativismo»¹⁹. De tal forma que, conceptos como «alma», «conciencia», «espíritu», y finalmente «persona», son eliminados por el nuevo lenguaje científico²⁰. Ello nos lleva a comprender la filosofía naturalista como una filosofía materialista,

¹⁷ Cf. E. RUNGALDIER, «Il naturalismo filosofico contemporaneo e le sue implicazioni antropologiche», 85-100.

¹⁸ Una posible relación de tesis acerca de lo que es el naturalismo la ha mostrado C.E. Hardwick: 1) sólo el mundo de la naturaleza es real; 2) La naturaleza es necesaria en el sentido de no requerir otra causa para explicar su origen o persistencia; 3) la naturaleza como un todo puede ser concebida sin reclamar una inteligencia o agencia intencional; 4) todo evento natural es producto de causas naturales; 5) la ciencia natural es el único método seguro para conocer la realidad y 7) el valor sólo se asocia con los intereses humanos. Cf. C.E. HARDWICK, *Events of Grace*, 5-6. Citado por LL. OVIEDO, «Natural o sobrenatural: un repaso a los debates recientes», 151-166. Para mayor información sobre el naturalismo cf. M.DE CARO – D. MACARTHUR, *Naturalism in Question.*; O. FLANAGAN, «Varieties of Naturalism»; G. GASSER, *How Successful is Naturalism?*; ST. HORST, *Beyond Reductionism: Philosophy of Mind and Post-Reductionist Philosophy of Science*.

¹⁹ «Con tale espressione ci si riferisce a posizioni definibili come “riduzioniste”, in quanto mirano a ridescrivere concetti tradizionalmente ascritti ad una sfera di carattere superiore attraverso una concettualità di livello inferiore; nel caso del soggetto umano, o dell'io, più che a tesi riduzioniste, la ricerca filosofica contemporanea sembra approdare ad un vero e proprio eliminativismo», M. REICHLIN, «Centomila, nessuno o uno? L'io e la persona alla luce delle neuroscienze», 846. Acerca del naturalismo eliminativista cf. A. MÜLLER, «Pragmatismo y naturalismo eliminativista», 80-96.

²⁰ Cf. E. AGAZZI – N. VASSALLO, *Introduzione al naturalismo filosofico contemporaneo*; D. MARCONI, *Naturalismo e naturalizzazione*; L. GRION, «La differenza umana. Riduzionismo e antiumanesimo».

monista y mecanicista, lo cual estaría en la estela de una filosofía que ha proclamado la «muerte del hombre»²¹.

Pero bien es cierto que será Charles Darwin quien produzca una auténtica revolución antropológica, desafiando la supuesta excepcionalidad de lo humano respecto del resto de los vivos. El hombre, en su opinión, no puede reclamar para sí ninguna particular dignidad, ningún derecho exclusivo. Es en el contexto de esta perspectiva evolucionista donde el hombre es concebido como una etapa de transición accidental dentro del proceso evolutivo; una realidad en transición que debe ser reconocida en su ser sólo naturaleza, haciendo hincapié en la intimidad que le une con el resto de la vida y, al mismo tiempo, acepta la idea de no ocupar ningún lugar privilegiado dentro del escenario que supone la naturaleza en su diversidad.

Las acepciones de naturalismo en los últimos tiempos pueden verse afectadas por múltiples intereses particulares, entre los que cabría mencionar el retorno al cuidado de la naturaleza desde una sensibilidad ecológica, que ve como el *locus habitabilis* del hombre corre el peligro de verse tan deteriorado con nuestra injerencia en su devenir natural que imposibilite la habitabilidad en el mismo en un futuro no tan lejano, así como su plena destrucción. Nada más lejos de la realidad. El llamado naturalismo es el nombre de un modo científico filosófico de entender la realidad, que se inspira en la palabra de la ciencia para tomar consideraciones y posiciones de orden filosófico.

El Diccionario Treccani lo define como «doctrina, teoría, tendencia filosófica que asume la naturaleza como propio fundamento, como objeto exclusivo de indagación y principio explicativo supremo o como modelo

²¹ Tras la muerte de Dios o de los dioses cabría dar paso al hombre. Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, y para Foucault también Hölderlin y Hegel, el hombre ocupa el lugar de Dios, pasando de la sombra de éste a la luz de un nuevo humanismo. Sin embargo, será M. Foucault quien anuncie la muerte del hombre tras la muerte de Dios, pues ambas van unidas: «el hombre va a desaparecer. Más que la muerte de Dios [...] lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche es el fin de su asesino [...] en nuestros días, el hecho de que la filosofía esté siempre y todavía en vías de terminar y el hecho de que en ella, pero más aún fuera de ella y contra ella, tanto en la literatura como en la reflexión formal, se plantee la cuestión del lenguaje, prueban sin duda que el hombre está en vías de desaparecer», *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, 373-374. Con la muerte del hombre declarada por M. Foucault se dará paso al antihumanismo que toma distancia del pensamiento dialéctico, donde la diferencia o la alteridad han sido constitutivas del concepto de lo humano, puesto que habían asumido la tarea de trazar los confines con el otro sexualizado (las mujeres), el otro radicalizado (los nativos) y el otro naturalizado (los animales, el medio ambiente, la tierra). El humanismo ha alimentado con su arrogancia el antihumanismo, único resorte de «salvación» para lo que el hombre es, posthumano. Para más información, cf. R. BRAIDOTTI, *Lo Posthumano*, 39ss.

normativo a imitar, en cuanto considera las leyes y los fenómenos naturales como la única, efectiva y válida realidad»²². No debemos pensar que se trata de un nuevo fruto del campo filosófico. El término «naturalismo», en la historia del pensamiento, ha permanecido vinculado a un gran número de concepciones: del aristotelismo al spinosismo; del positivismo decimonónico al empirismo lógico, lo cual hace verdaderamente difícil el saber encontrar el punto de intercesión entre todas estas doctrinas filosóficas, más allá de una referencia genérica a la esfera de la filosofía natural como sujeto de investigación.

Hoy en día, sin embargo, dado el extraordinario desarrollo de la ciencia, y, sobretodo, dada la expansión de la creencia de que la ciencia, teniendo en cuenta sus resultados, es un tipo de conocimiento efectivo, el término naturalismo ha tomado nuevas connotaciones menos vagas, pudiendo identificar al menos dos tendencias sobre las cuales sí que encontramos convergencia²³. Por una parte, la tendencia negativa a reconocer el estatus ontológico de las entidades sobrenaturales, aceptando, así, como perteneciente al mundo real, sólo los tipos de cosas que las teorías científicas proponen como objetos de su investigación. Y por otra

²² «Dottrina, teoria, tendenza filosofica o culturale che assume la natura a proprio fondamento, come oggetto esclusivo di indagine e supremo principio esplicativo o come modello normativo da imitare, in quanto considera le leggi e i fenomeni naturali come l'unica, effettiva, valida realtà», *Dizionario Treccani*. La traducción es mía.

²³ A. PAGNINI, «Naturalismo», 197-199. No tan optimista se muestra Papineau, para quien el término «naturalismo» no tiene un significado preciso en el ámbito de la filosofía contemporánea. Cf. D. PAPINEAU, «Naturalism». Obsérvese como Papineau toma parte del mismo naturalismo de una forma a la que podríamos denominar «ideológica», pues intenta captar la sensación de que no cabe posibilidad filosófica fuera de dicha tendencia, mientras quienes apuntan hacia una naturalismo débil lo hacen por el mero hecho de no «descalificarse a sí mismos»: «The great majority of contemporary philosophers would happily accept naturalism as just characterized—that is, they would both reject “supernatural” entities, and allow that science is a possible route (if not necessarily the only one) to important truths about the “human spirit. [...] This inevitably leads to a divergence in understanding the requirements of “naturalism”. Those philosophers with relatively weak naturalist commitments are inclined to understand “naturalism” in a unrestrictive way, in order not to disqualify themselves as “naturalists”, while those who uphold stronger naturalist doctrines are happy to set the bar for “naturalism” higher». Para él, el influjo actual viene condicionado por la asunción de los debates que en los Estados Unidos en la primera mitad del siglo XX tuvieron por los autodenominados «naturalistas», tales como Dewey, Ernest Nagel, Sidney Hook y Roy Wood Sellars. Corriente que se alió desde la filosofía con la ciencia de una forma más estrecha, intentando hacer que la realidad se aliara con la naturaleza, aquella que no contiene nada de «sobrenatural», donde el método científico ha de aplicarse a todos los ámbitos de la realidad, incluido el «espíritu humano». Cf. Y. KRİKORIAN, *Naturalism and the Human Spirit*; J. KIM, «The American Origins of Philosophical Naturalism», 83-98.

parte, la tendencia de la firme convicción de que, el método utilizado desde la ciencia en la elaboración de sus teorías, son los únicos capaces de conducir a un conocimiento auténtico²⁴.

La primera de ellas expresa, claramente, una naturaleza ontológica, ya que representa una posición sobre las formas de existencia de lo que hay en el mundo y requiere que su formulación sea la única capaz de dar explicación de la realidad tal y como la ciencia lo exprese. Así, deviene en el único organismo facultado para legislar sobre lo que resulta «natural», su existencia, que podríamos denominar «naturalidad».

La segunda nos dirá que, una vez establecido lo que se ha de considerar objeto del mundo real y desechado lo contrario, debe ser resuelto el problema de la forma en que se pueden conocer las entidades que han sido aceptadas para ser parte de lo existente. Será el naturalismo epistémico quien establezca que solo el método de las ciencias naturales cognitivas pueden producir conocimiento verdadero. Ello nos lleva a excluir la filosofía en cuanto saber racional que persiga hallar los objetivos de las diferentes ciencias así como el fundamento que de legitimidad a toda ciencia cognitiva²⁵.

M. Friedman propone dos ideas básicas sobre las cuales se sitúan el naturalismo contemporáneo o neonaturalismo. Por una parte, la idea de que toda pretensión de saber tiene el mismo estatus que el de las aseveraciones en las ciencias empíricas naturales, y, por otra, la idea de que la filosofía ha de entenderse como parte, quizás la más abstracta, de las ciencias empíricas²⁶. El neonaturalismo, proveniente de la epistemología quineana²⁷,

²⁴ Hacemos señalar que Pagnini identifica dos naturalismos más a los reseñados en el texto (naturalismo ontológico y epistemológico), a saber: el «naturalismo conceptual o semántico» y un «naturalismo ético». Respecto del primero lo definirá como aquel en el que todos sus términos se pueden descomponer en un vocabulario científico, bien sea el de la física, el de la biología, etc. Respecto al segundo, que las proposiciones de contenido moral o son atribuibles a hechos o son ellas mismas proposiciones fácticas (en el sentido ontológico), o bien pueden ser analizados en términos de aprobación o desaprobación, que en último término serían mecanismos naturales (en el sentido metodológico). Como ambas pueden ser vistas desde la perspectiva del naturalismo ontológico o del naturalismo epistemológico, y debido a que ésta es la clasificación más habitual hasta el momento, preferimos centrarnos en dicha clasificación. Cf. A. PAGNINI, «Naturalismo», 197-199.

²⁵ Cf. F. LAUDISA, *Naturalismo. Filosofía, ciencia, mitología*.

²⁶ M. FRIEDMAN, «Philosophical Naturalism», 7. Citado por A. MÜLLER, «Pragmatismo y naturalismo eliminativista».

²⁷ W.V.O. QUINE, «Five mistakes of empiricism», 72. Quine define el naturalismo con un par de tesis, una positiva y otra negativa. La tesis negativa afirma que no hay una filosofía primera practicable, esto es: fuera de la ciencia no hay una fundamentación ni *a priori* ni experimental sobre la que se pueda cimentar la ciencia. La tesis positiva

es quien reclama para sí la cumbre de la ilustración empirista, que recoge estas tres propiedades: a) abandonar la tarea de la filosofía primera; b) entender la ciencia natural como investigación de la realidad falible sin necesidad de justificación más allá de la observación y el método hipotético-deductivo, y c) el naturalismo asimila la epistemología a la psicología empírica. Ante esta descripción del naturalismo cabe señalar dos momentos del mismo: uno de carácter negativo y otro positivo. Respecto del primero, se señala el fin de la filosofía así como su aspiración a lograr un saber infalible, hecho que es compartido por el pragmatismo tradicional²⁸, y que rechaza lo que Putnam denominó «el punto de vista del ojo de Dios»²⁹, o lo que es lo mismo, las aspiraciones de fundamentación última de nuestras pretensiones de saber. A este modelo de naturalismo, A. Müller lo denomina «naturalismo débil», y lo defienden, entre otros, Larry Sklar y Arthur Fine, Putnam, en cierto sentido Davidson, y hasta Wittgenstein y el filósofo que nos ocupa. Si bien es cierto, al referirse al final de la filosofía, ni siquiera Dewey, Quine o Putnam la rechazan de forma absoluta, sino en cuanto su pretensión metafísica anteriormente señalada. No estamos ante un «naturalismo eliminativista», aquél que insiste en que nada puede saberse si no es al modo de las ciencias observacionales, como señalan A. I. Goldman³⁰ o el matrimonio Churchland³¹. El «naturalismo débil» ve su frontera ante el «naturalismo eliminativista», representado hoy, principalmente, por las neurociencias.

postula que la ciencia es la medida tanto de lo que es (ontología) como de cómo conocemos lo que es (epistemología).

²⁸ Dewey señala la no existencia de una brecha de discontinuidad entre las operaciones de investigación y las biológicas y físicas. Hablar de «continuidad» es asumir que las operaciones racionales emergen de actividades orgánicas sin llegar a ser idénticas con aquello de lo que surgieron. Dewey manifiesta dos aspectos del naturalismo, uno metafísico y otro metodológico. Así, desde el punto de vista metafísico no podemos señalar que ninguna cosa, ningún evento ni tampoco ningún proceso cognitivo se venga realizando fuera de toda condición natural. Y desde el punto de vista metodológico, decir que al definir el carácter de continuidad en los procesos cognitivos, lo que señala es que no podemos hallar cognición ninguna por parte de nuestro comportamiento que no esté planteando la solución a la interacción que mantenemos con nuestro entorno natural y social, lo cual la hace susceptible de ser problematizada desde los distintos avances de la ciencia. Ello nos hace ver que «naturalismo» para Dewey, en sentido metodológico, significa que todo proceso de justificación y obtención de una creencia ha de ser por lo menos compatible con los métodos científicos. Cf. J. DEWEY, *La teoría de la valoración*.

²⁹ Cf. H. PUTNAM, *Razón, verdad e Historia*.

³⁰ Cf. A.I. GOLDMAN, «Naturalized Epistemologia», 518.

³¹ Compuesto por Paul Churchland y Patricia Churchland. Cf. P. CHURCHLAND, *The Engine of Reason, The Seat of the Soul*; Cf. P. CHURCHLAND, *Neurophilosophy: Toward*

3. Neurociencias

Si por algo se han caracterizado las neurociencias es por su marcado enfoque interdisciplinar que posibilita formalizar un enfoque sintético de todas aquellas ciencias que dedican su tiempo y excelencia al estudio del sistema nervioso, tanto en su corrección como en sus patologías³². La convicción de que la cooperación de los diversos puntos de vista científicos podía hacer progresar el conocimiento tanto biológico como médico de una estructura tan compleja como es el sistema nervioso, albergó grandes esperanzas en el ámbito científico, pero también en el social, en el político y, como no, en el mercado³³. El resultado último de la importancia de las neurociencias y su repercusión tanto académica como mediática, es no tanto señalar los avances científicos de las diferentes ciencias sino las respuestas que a cerca del ser humano y su naturaleza responden dichos trabajos, tal y como lo recoge Giménez Amaya y José I. Murillo:

a Unified Science of the Mind–Brain; ID., *El cerebro moral. Lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad*.

³² Dicho trabajo fue manifiesto en la década de los años 60 y 70 del siglo XX bajo varias iniciativas: la creación de la fundación International Brain Research Organization (IBRO), la implantación del programa docente de las neurociencias como disciplina académica (Neuroscience Research Program) en el Massachusetts Institute of Technology en Cambridge (Massachusetts, EE.UU.) y la creación de la Society for Neuroscience, también en EE.UU. En la Universidad de Columbia (New York) en el departamento de Psiquiatría, bajo la dirección de Eric Kandel (Premio Nobel en Fisiología o Medicina, año 2000), se inició la docencia de carácter interdisciplinar y como resultado la publicación de una serie de libros de carácter interdisciplinar. Cf. E.R. KANDEL – J.H. SCHWARTZ, *Principles of Neural Science*. En la década de los años 80, en la Universidad de California (San Diego), la profesora Patricia Churchland, hasta el momento Profesora Adjunta del Salk Institute de investigación biológica, resultó ser el primer nombramiento en el Departamento de Filosofía. Para más información Cf. J.M. GIMÉNEZ AMAYA – S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, *De la Neurociencia a la Neuroética. Narrativa y reflexión filosófica*, 17-88.

³³ A modo de reseña hacemos referencia sendos discurso de dos presidentes de EE.UU., George Bush y Barack Obama, tomaron posición activa sobre la implicación de dichos avances tecnológicos observando los beneficios que ello traería para la sociedad. Respecto de George Bush, el 17 de julio de 1990 declaró la década de los 90 (1990-2000) como la «Década del Cerebro» abundando sobre la importancia del cerebro en la vida de las personas, y su enorme complejidad, el crecimiento exponencial de las investigaciones así como la irrupción pública de estas cuestiones, siempre bajo un halo de optimismo y esperanza. Cf. *Presidential Proclamation 6158*, accesible en www.loc.gov/loc/brain/proclaim.html. En lo referido al presidente Obama, el 2 de abril de 2013 presentaba el proyecto Brain Research through Advancing Innovative neurotechnologies (BRAIN), augurando un gran cambio, tal que incluso apareció colgado en la web de la Casa Blanca. Cf. www.nih.gov/science/brain/. Cf. www.whitehouse.gov/blog/2013/04/02brain-initiative-challenges-researchers-unlock-mysteries-human-mind. Textos parcialmente recogidos y traducidos por J.R. AMOR PAN, *Bioética y Neurociencias. Vino viejo en odres nuevos*, 58-65.

«El paso de la Neurociencia a la vanguardia de las ciencias, y no sólo de las biomédicas, no se debe tan sólo a los espectaculares avances científicos, sino también a la gran cantidad de preguntas clave sobre la biología del sistema nervioso que quedan todavía por contestar, que la convierten en un campo especialmente atractivo para la investigación. En efecto, nos enfrentamos al difícil reto de comprender cómo funciona un organismo de manera unitaria y cómo desarrolla sus actividades más complejas y elaboradas. Por eso se entiende que algunas de esas preguntas se cuenten entre las últimas grandes incógnitas de la investigación biológica»³⁴.

El desarrollo de la técnica han logrado dar un fuerte impulso a dichas investigaciones al descubrir la localización de distintas actividades del cerebro, los vínculos existentes entre las distintas zonas que lo componen así como las actividades del órgano, lo que se ha denominado el «cerebro en acción». Todas ellas dentro del ámbito de técnicas no agresivas posibilitando su enorme avance³⁵.

De las neurociencias a la neuroreligión

Si bien la sociología y la psicología han propuesto ya desde sus inicios diversas teorías que han intentado dar explicación no sólo del origen del hecho religioso, sino también de las funciones sociales y personales que desempeñan, a día de hoy son las llamadas neurociencias las que enarbolan la pretensión de verdad objetiva propia del método experimental científico³⁶.

Entusiastas de la «neurocultura» se han venido entreteniéndose en añadir el prefijo «neuro» a cualquier actividad humana, sin tener el mínimo reparo en hablar de «neuroreligión» y «neuroteología», de forma indiferente³⁷. Llama la atención que, cuando de algún modo se refieren a ello e intentan descubrir las bases cerebrales de la espiritualidad y, en ese contexto, las bases cerebrales de la experiencia religiosa, la reduzcan a los fenómenos que engloban experiencias subjetivas, tales como estados alterados de conciencia o de exaltación espiritual, sensación de flotar, de salir del propio cuerpo y otras sensaciones, que muy posiblemente puedan estar ligadas a determinados momentos místicos, pero también a sensaciones que no tienen ninguna conexión con la experiencia religiosa.

³⁴ J.M. GIMÉNEZ AMAYA – J.I. MURILLO, «Mente y cerebro en la Neurociencia contemporánea. Una aproximación a su estudio interdisciplinar», 613.

³⁵ Cf. E. BONETE, *Neuroética práctica*, 61-66.

³⁶ Cf. D. LANA, «Naturalismo y religión. De la sociobiología a la neurofilosofía».

³⁷ F. MORA, *Neurocultura*, 59-61. Asimismo cf. E. BONETE, «Neuro-religión. Modelos de investigación e implicaciones filosóficas», 97-124.

Hemos de tener en cuenta el esclarecimiento de los diferentes modelos de investigación que sobre el hecho religioso se vienen desarrollando, así como los objetivos básicos de los mismos, sus limitaciones tanto filosóficas como teológicas. Si bien no nos puede extrañar que la religión, en un sentido amplio, también reciba el impacto de los progresos neurocientíficos.

Desde hace un par de décadas se han ido abordando no pocas investigaciones neurocientíficas para mostrar cuáles son las bases cerebrales de las creencias, prácticas y vivencias consideradas religiosas o espirituales, con resultados más o menos sorprendentes, y con cierta repercusión cultural, aunque no excesiva en el quehacer de los filósofos de la religión o teólogos. Según las líneas de investigación que tomemos, hemos de diferenciar la competencia del saber que lo estudia en base a los avances neurocientíficos³⁸. Por una parte, las investigaciones que parten del cerebro para explicar cómo surgen las experiencias místicas, espirituales o religiosas bien pueden denominarse «*neurociencia de la religión*»³⁹. Por otra parte, podemos encontrarnos con quienes parten ya del hecho mismo de las creencias y actividades religiosas de los sujetos para mostrar «científicamente» de qué modo estas convicciones trascendentales influyen en las diversas capacidades y funciones del cerebro, reflejándose en ello el comportamiento moral y vital de los implicados, a lo que podría llamarse «*religión neurocientífica*»⁴⁰. Y a diferencia de estas dos líneas claramente opuestas, existe otro tipo de investigación con objetivos menos empíricos: señalamos de qué manera las funciones mentales, con base cerebral, que posibilitan nuestro modo humano de conocer el mundo, comportan clara incidencia filosófico-teológica al condicionar la formulación de las principales creencias religiosas e ideas de Dios. Este campo de investigación podría llamarse «*neuro-religión filosófica*»⁴¹.

Viene denominada frecuentemente la «*neuroteología*» a todos los avances neurocientíficos que estudian el campo de la religión. El primero en utilizar dicho neologismo fue Aldoux Huxley en su novela utópica *La*

³⁸ Dicha clasificación la ofrece E. BONETE en A. CORTINA, *Guía Comares de Neurofilosofía Práctica*, 100ss. Para mayor información sobre los estudios actuales y sus derivas véase el monográfico de la *Revista Internacional de Teología Concilium* (Noviembre 2015): Teología, Antropología y Neurociencias.

³⁹ Destacaría aquí el neuropsicólogo cognitivo Michael Persinger, quien ha dirigido durante años The Laurentian University's Consciousness Research Laboratory, en Canadá.

⁴⁰ Influyentes son los estudios del neurocientífico Andrew Newberg, profesor en el Departamento de Radiología en el Área de Medicina Nuclear y en el Departamento de Estudios Religiosos de la Universidad de Pensilvania (EE.UU.).

⁴¹ Eugene D'Aquili, psiquiatra y neurólogo, es sin duda, uno de los pioneros en la investigación neurológica de la religión, profesor de Psiquiatría en la *Medical School* de la Universidad de Pensilvania.

isla (1962)⁴². En ella observamos como el autor hace referencia al proyecto de buscar las posibles conexiones entre los fenómenos neuronales y las diversas experiencias religiosas a fin de desarrollar pasos científicos y tecnológicos gracias a los cuales se instaura una sociedad futura mejor y más humana, que supere las amenazas de la supuesta sociedad «perfecta» presentada en su más célebre novela: *Un mundo feliz* (1932)⁴³. Por tanto, lo que denomina Huxley con escasa precisión «neuroteología» no es otra cosa que una especie de método de conocimiento para evitar los peligros de las utopías de base científica⁴⁴. En la novela se nos da a conocer el ficticio descubrimiento de la medicina *moksha* y cuáles son los efectos derivados de su uso generalizado en la sociedad. Esta medicina permite obtener una mayor y precisa conciencia de la realidad exterior y subjetiva. Si bien esta es una cuestión de carácter epistemológico que escasa relación muestra con aspectos fundamentales de lo que tradicionalmente se denomina «Teología». La pretensión de Huxley no era otra que establecer una sociedad que sirviera al fin último del hombre a través del desarrollo de la espiritualidad de inspiración oriental. Para Huxley, en el desarrollo del espiritualismo, asumible por las religiones monoteístas, está en juego el futuro de la humanidad, y a ello puede contribuir de modo especial el avance en el conocimiento del cerebro. Huxley está haciendo aquí uso de una concepción pragmatista de la religión, en la que pasa a un segundo plano la verdad en sí del contenido de las creencias, al resaltar los beneficios personales y colectivos (cuantificables empíricamente) que el espiritualismo puede aportar al desarrollo y humanización de las sociedades. Siendo fiel al proyecto intelectual del creador del neologismo, habría que denominar «neuro-religión» a su novelada propuesta.

Si bien es verdad que fue Huxley quien acuñó el término «Neuroteología» en los años 60, quien más contribuyó a su difusión a partir de los 80 fue el neurocientífico y estudioso de la religión, James Ashbrook, que publicó un ya célebre artículo de carácter científico (nada utópico o novelesco) en el que propuso un mayor diálogo entre las religiones y la

⁴² «—Me envía a mi a jugar en el jardín para que los mayores puedan hacer su trabajo tranquilos. ¿Pero quiénes son los mayores?

—No me pregunte a mí —repuso ella—. Ésta es una pregunta para un neuroteólogo.

—¿Qué quiere decir eso? —pregunto él.

—Quiere decir precisamente lo que dice. Alguien que piensa en la gente, simultáneamente en términos de la Clara Luz del Vacío y del sistema nervioso vegetativo. Los mayores son una mezcla de mentalidad y fisiología». A. HUXLEY, *Island* [1962]; trad. español: *La Isla*, 185.

⁴³ A. HUXLEY, *Brave New World*, [1932]; trad. español: *Un mundo feliz*.

⁴⁴ L. ECHARTE, «Proyección y límites de la neuroteología en el pensamiento de Aldous Huxley», 42-58.

neurociencia a través de lo que conceptualizó como «neuroteología»⁴⁵. El objetivo de este escrito era analizar las diversas funciones de los dos hemisferios cerebrales y en cuál de ellos se encontraba la base neuronal de la idea de Dios y de otras creencias religiosas. Según este autor, teniendo en cuenta que la actividad mental no es posible sin las funciones cerebrales, y que la idea de dios es el contenido más elevado de la creación mental, el concepto de «mente» constituye una especie de puente gracias al cual podemos comprender mejor cómo funciona nuestro cerebro, por un lado, y cuales son los patrones tradicionales de las creencias religiosas que en él surgen, por otro.

El uso que hace Ashbrook del término «neuroteología» es muy amplio y ambiguo en sus textos, abarcando tanto el estudio del funcionamiento del cerebro (hemisferio derecho e izquierdo; relación emociones-corteza cerebral), como el de las diversas creencias religiosas. Con su investigación pretende obtener no sólo criterios para evaluar los complejos procesos mentales, sino también los modelos religiosos que los hombres han ido construyendo a lo largo de los siglos. Se mostraba convencido, en sus escritos de los años ochenta, de que una nueva vía científica de acceso a Dios era posible, partiendo ya de su existencia, a la luz, del modo en que el cerebro desarrolla sus complejas actividades por las cuales posibilita las creaciones mentales, y entre ellas las más elevadas, que son las religiosas, la idea de Dios.

El término «neuro-teología» (que tendría que reducirse exclusivamente al análisis neurológico de la noción de Dios) ha de ser sustituido, a mi juicio, por el de «neuro-religión», en cuanto ésta, la religión, incluye no sólo ideas diversas de Dios o de la divinidad, sino igualmente todo lo referido a creencias, mitos, prácticas, cultos, comportamientos y experiencias de carácter «espiritual» o «místico»⁴⁶.

La teología, busca ofrecer una reflexión argumentada en torno a la existencia y realidad de Dios, así como su relación con el mundo y el hombre, saber que se enmarca siempre en una tradición religiosa y cultura determinada y que presupone la fe en los contenidos esenciales de las variantes religiosas. Además, la teología como campo específico de la Metafísica (según la tradición filosófica), ha sido adjetivada de suerte que nos encontramos con Teología natural, Teología racional o Teología

⁴⁵ J. ASHBROOK, «Neurotheology: The Working Brain and the Work of Theology», 331-350. Una versión más extensa de este artículo se encuentra en su libro *The Human Mind and the Mind of God: Theological Promise in Brain Research*; ID., *The Brain and Belief: Faith in the Light of Brain Research*. Una síntesis de la concepción de la neuroteología de Ashbrook en F. MORA, *El dios de cada uno*, 194-196.

⁴⁶ Los neurocientíficos manejan una concepción algo simple de la mística. Para un análisis más ponderado desde la fenomenología de la religión véase J.M. VELASCO, *La experiencia mística: estudio interdisciplinar*.

filosófica. En cualquier caso, el contenido sistemático de estas disciplinas se refiere a Dios. Se trata, pues, de un «Logos» sobre «Theós», un discurso racional, argumentativo, con precisión conceptual, sobre la realidad que la filosofía, desde los griegos, ha considerado divina (en términos naturales, supra-naturales, o personales). Cuando los neurocientíficos investigan qué acontece en el cerebro humano de quienes creen, rezan, meditan, alaban a Dios (sea comprendida la divinidad del modo que sea), en realidad, lo que están haciendo es propiamente «neuro-religión», y no «neuroteología», aunque en algunos casos procuren indagar las bases neuronales de un determinada noción de Dios⁴⁷.

Nuestro cuestionario se ciñe al problema del método. El método es la puerta, el vestíbulo que nos abre y conduce a las diferentes estancias de un saber. Sus lámparas nos proyectan luz sobre lo que vemos pero también sombras sobre lo que ignoramos. La autorreflexión sobre el estatuto científico-metodológico de una disciplina permite ponerse en claro sobre la naturaleza de la misma: sus presupuestos, materia de estudio, perspectiva formal en la que su objeto es abordado, alcance de las soluciones a los problemas planteados. El método que aquí analizamos es el método científico-natural-empírico utilizado en las ciencias naturales. Cuáles son sus posibilidades y cuáles sus limitaciones. Nos preguntamos si puede transgredir sus límites, ir más allá de sus posibilidades. Porque como una sólida tradición filosófica solía afirmar sobre Dios, es muy plausible que la ciencia no logre mostrar su existencia pero es más que probable que no logre mostrar su inexistencia. Con otras palabras: debemos tomar conciencia de las posibilidades y límites de un saber desde el punto de vista del método empírico que practica.

El problema del método afecta también a los fundamentos de las neurociencias. Resulta necesario una reflexión, por tanto, sobre el método científico-natural en el estudio del cerebro en cuanto soporte biológico de la experiencia religiosa, dado que de él depende en gran medida la validez de lo que después se pueda afirmar o negar. Y me interesa remarcar los límites del método científico-experimental, propio de las ciencias naturales.

Desde mi punto de vista, la cuestión del método en las ciencias vinculadas a la vida humana, sea en su vertiente natural sea en su ladera

⁴⁷ Incluso la mayoría de los más importantes estudios sobre esta temática que se sirven del concepto de «neuroteología», en sentido estricto, lo que analizan, encaja mejor, a mi juicio, con la denominación de «neuro-religión». Cf. L. MCKINNEY, *Neurotheology: Virtual Religion in the 21st Century*; R. JOSEPH, *Neurotheology: Brain, Science, Spirituality, Religious experience*; G.R. PETERSON, *Minding God*; M. BEAUREGARD – D.O’LEARY, *The Spiritual Brain*; B.C. ALSTON, *What is Neurotheology*; A.I.C. RUNEHOV, *Sacred o Neural? The Potential of Neuroscience to Explain Religious Experience*; P. MCNAMARA, *The Neuroscience of Religious experience*; A. NEWBERG, *Principles of Neurotheology*.

sociocultural, condiciona el tipo de saber que pretendemos. Vieja cuestión, por otra parte, que reaparece o desaparece en Aristóteles hasta Habermas, pasando por Descartes, Kant, Hegel, Marx, Comte, los Vieneses, Dilthey o Gadamer, y cuya último episodio, en la aventura de la modernidad, lleva la etiqueta de *revolución científica*, que desde Galileo, construyó una imagen del mundo pensado *como naturaleza*, objeto explicable en experimentos y regulado en la relación causa-efecto por leyes formalizables matemáticamente. Cuestión ésta extremadamente compleja, porque en ella se dan cita alternativas tan clásicas como los pares naturaleza-cultura, evolución-historia, material-espíritu, necesidad-libertad, hechos-valores, ciencia-ética,... y algunas más.

Crítica al método naturalista-cientificista

Los biólogos y neurocientíficos practican el método empírico científico como método de análisis con procedimientos refinados de neuroimagen. Mecanismos de verificación tales como imágenes cerebrales, mutaciones de color...; en determinados espacios cerebrales muestran la realidad objetiva analizada⁴⁸. Es el método convencional en las ciencias de la naturaleza a partir de Bacon con una doble finalidad: explicar la naturaleza para dominar la naturaleza. El problema reside, sin embargo, en si el método científico empírico es el único y exclusivo camino para conocer la estructura cerebral de nuestras experiencias religiosas o si, además del positivismo empirista, existen otros accesos a otras dimensiones de esa realidad. Con otros términos: si somos *monistas* o *dualistas metodológicos*. La neurociencia hace que retorne a escena un viejo debate entre los partidarios del dualismo metodológico: neokantianos, fenomenólogos o hermenéutas y sus opositores, los defensores del monismo epistemológico: comtianos y filósofos adscritos al Círculo de Viena.

El pluralismo epistemológico, profesado por hermenéutas y dialécticos sociales, afirma la existencia de dos o tres tipos de saber diferentes en contenidos y en métodos. Ya desde Dilthey y los neokantianos Cassirer y Windelband, acostumbra a clasificar y diferenciar las ciencias a partir de los objetos/contenidos y de los métodos de las mismas. La tradición humanista había reformulado aquella vieja teoría tardo medieval de la doble verdad con el llamado dualismo epistemológico

⁴⁸ Estimulación magnética transcraneal (EMT), pasando por la neuroimagen funcional, bien desde la tomografía computadorizada (TC) como la resonancia magnética (RM), o la tomografía con emisión de fotón o SPECT (*single photon emission tomography*), la tomografía por emisión de positrones o PET (*positron emission tomography*) y la resonancia magnética funcional (RMf), constituyen los instrumentos más importantes de la imagenología funcional

Ciencias y Humanidades. Con estas, etiquetaban al conjunto de saberes que llamamos cultura y que abarcan el mundo del sujeto, sus valores, su historia y su entorno social y son creación de la iniciativa libre del hombre. En este espacio se circunscribirían también la filosofía, la teología, la historia, la pedagogía, la sociología, la literatura, la filosofía social, la estética.... En la *Teoría de la Ciencia* del siglo XX se generalizó, en consecuencia, clasificar las ciencias en dos grandes grupos a partir de sus contenidos y método. Les puso etiqueta G. Dilthey: *ciencias de la naturaleza–ciencias del espíritu*⁴⁹, según el *argot* hegeliano. Estas abarcaban el campo sociocultural que crea el hombre o sujeto y remarcan que a la filosofía moral compete, no tanto explicar la conducta humana en la relación mecanicista causa-efecto sino, interpretar las conductas humanas teleológicamente o axiológicamente. Su método, por tanto, es otro, la hermenéutica, sea hermenéutica de la subjetividad de la persona o hermenéutica social o *Teoría crítica*⁵⁰. Las segundas, en cambio, *ciencias de la naturaleza*, son aquellas ciencias que tienen por objeto a la naturaleza y son construidas con método empírico y tienden a la formalización matemática de sus resultados. El estudio de la naturaleza ha generado, por ese camino, un sin fin de disciplinas altamente especializadas y formalizadas, tales como la física, la biología, la química, la geología, etc. Estamos, pues, ante dos mundos, expresados en sendos juegos de lenguaje de estructura y alcance diferentes. El que nos describe y explica objetos en la relación causa-efecto y el que nos interpreta vivencias e intencionalidades subjetivas. De igual manera sucede también a las neurociencias cuando pretenden lo que la epistemología denomina explicación causal nomológica.

Es de recordar que la tradición empirista modificó en profundidad sus presupuestos epistemológicos durante la segunda mitad del siglo XX. Entre A. Comte y K Popper existen diferencias fundamentales. Y entre ambos se sitúa históricamente el Neopositivismo del Círculo de Viena, cuyos miembros más representativos M. Schlick, R. Carnap, K. R. Popper. Todos operan desde un presupuesto básico: lo real y las leyes que regulan sus procesos son solamente cognoscibles mediante la observación empírica, o experimento controlado, es decir, mediante el método inductivo puro, que deriva enunciados universales de hechos particulares. Los autores

⁴⁹ «Sólo cuando las relaciones entre los hechos del mundo espiritual se muestran incomparables con las regularidades del curso de la naturaleza, en la forma de que se excluye una subordinación de los hechos espirituales a los que ha establecido el conocimiento mecánico de la naturaleza, sólo entonces aparecen no los límites inmanentes del conocimiento de experiencia, sino fronteras en que termina el conocimiento natural y comienza una ciencia del espíritu independiente, que se forma desde su propio centro», G. DILTHEY, *Introducción a las ciencias del espíritu*, 21.

⁵⁰ J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, 92-115.

nombrados del *Círculo de Viena* y algunos de sus seguidores pragmatistas como Dewey, son partidarios del *positivismo* de corte naturalista, sin espacios extramuros de la ciencia ni escapes posibles. El empirismo positivista profesa un dogma metodológico: *el monismo científico*, que tiende a reducir los saberes a un único objeto, la naturaleza, y con un método único: el empírico-positivo. Su interés se centra consecuentemente en los hechos, en cuanto datos empíricos, cuyos procesos sean naturales, sociales o psíquicos, discurren con una legalidad necesaria y determinística y que, por lo mismo, no son objeto de crítica y discrepancia, sino de descripción. Ello lleva a defender un reduccionismo metodológico respecto al contenido que se investiga, de la misma manera que se traslada tanto a la naturaleza como al procedimiento que se emplea: el experimento. Es el reino del *homo technicus* y del dominio del hombre sobre el hombre y sobre la naturaleza. La vida, en ese caso, transcurre con resignación fatalista y determinista. El mismo dominio que se pretende extender también sobre la cultura y la vida del espíritu y sus valores, la sociedad y su justicia. Son bien conocidas las aspiraciones de la tradición positivista de construir una *ciencia unificada* según los cánones del modelo moderno o galileano del saber. La neuroreligión, en ese caso, correría el riesgo de reducir la experiencia religiosa a meras interacciones causales entre sustancias químicas y estimulantes neuronales. Meros productos de procesos psicosomáticos. Los clásicos de la tradición humanista, por contra, han insistido en que tal monismo epistemológico no abarca todo lo que la vida despliega y la experiencia científico-natural transmite.

La imagen moderna del mundo estaría basada sobre un dogma cuestionable: la concesión de realidad objetiva a los entes matemáticos y a los sistemas lógicos de ella derivados. El concepto moderno de ciencia, tenga a Bacon o a Galileo por mentor, se basaría sobre un prejuicio no demostrado: que el universo posee una estructura matemática, tanto al percibir el tiempo como al medir el espacio. Dogma de la físico-matemática cuestionado no solo por eminentes biólogos sino por no menos eminentes físicos. El verificar hechos físicos y traducirlos en el lenguaje exacto de las matemáticas otorga a tales enunciados una aureola de exactitud, claridad y evidencia que, en opinión de Descartes, les conferiría *verdad*. Con todo, el *quid pro quo* tiene lugar cuando a lo que son productos subjetivos de una idealización matemática se les confiere el rango de realidad objetiva, o lo que es lo mismo, se le otorga entidad de *factum* a formalizaciones matemáticas que no son propias del objeto investigado sino puestas por la razón humana que explora el objeto. En este caso se está afirmando como realidad objetiva lo que es una proyección de la razón humana, dado que la fórmula matemática es una formalización del

sujeto⁵¹. Que tal procedimiento físico-matemático implique determinismo y mecanicismo es lógico.

A pesar de que Levelock haya escrito una biografía de la naturaleza, hemos de decir que ésta tiene evolución pero no historia⁵². La evolución acontece como posibilidades del tiempo físico. La historia, como proyectos de tiempo humano. Pero la historia no es solo arqueología, memoria, recuerdo, anámnesis. Ni tampoco mera descripción del presente. La teología cristiana, en tanto que revelación en la historia, y sobretudo entendida como ortopraxis, es sobre todo posibilidad y compromiso con el futuro; razón por la que el sujeto, en cuanto sujeto social y moral, llega a ser en plenitud su predicado: hombre⁵³. Por eso la historia se despliega como posibilidad, esperanza y utopía. La esperanza aporta la conciencia anticipadora que sostiene al optimismo militante del compromiso moral. La utopía encarna el ideal regulador de una sociedad en la que impera la dignidad del hombre en forma de igualdad y de justicia. Pero tanto la esperanza como la utopía, ancladas en el futuro, están ausentes en el hombre que va en camino de ser hombre, reducido a *factum* de la evolución, mero manojito de interacciones neuronales. El fundamento de la esperanza no se encuentra en el *si mismo* cerebral sino en el Otro y los otros que hacen promesas y en quien se confía, porque pueden y quieren hacer lo que prometen y quien no engaña ni se deja engañar y por eso es de fiar⁵⁴.

Entendiendo las deficiencias del concepto de experiencia manejado por el empirismo fisicalista de los pensadores del Círculo de Viena, Husserl centró su atención en otro tipo de experiencias más originarias, adscritas a lo que él posteriormente denominaría *mundo de la vida* [*Lebenswelt*]. Frente al reduccionismo de la ciencia, la fenomenología puso un gran empeño en elaborar una descripción de las experiencias originarias habidas con antelación a la ciencia, incluso a niveles ontológicos. De lograrlo se establecerían espacios empíricos extramuros de la ciencia y se fijarían límites al ideal de conocimiento y verdad del método científico-natural. Y, más importante aún, se pondría el fundamento del sentido de la investigación científica en el mundo vivido –precategorial– que le precede.

⁵¹ E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y fenomenología trascendental*, 18-58.

⁵² J. LOVELOCK, «La historia de la vida de Gaia», en *La venganza de la tierra*, 69-79; ID., *Las edades de Gaia*.

⁵³ E. Bloch nos dirá que el compromiso ético de la persona y de la sociedad se sustenta no sobre el principio de la identidad fáctica, ($A = A$) sino sobre la lógica de la posibilidad contenida en el axioma *S ist noch nicht P* (*El sujeto no es aun su predicado*). Pero puede llegar a serlo). Cf. E. BLOCH. *Introducción a la filosofía de Tubinga*; ID., *El principio de esperanza*.

⁵⁴ TOMAS DE AQUINO, *Quaestio disputata de spei*, aa. 1, 4.

Éste fue el gran tema tratado en la *Crisis de las Ciencias*: la «pérdida del sentido de la ciencia a causa del olvido del mundo vivido» por el investigador. Un ámbito de experiencias originarias que no sólo no destruye o reprime la ciencia sino que la precede y posibilita, confiriéndole capacidad de sentido⁵⁵.

Dicha posición será posteriormente mantenida con tesón por la hermenéutica. Se trata de experiencias humanas más originarias que preceden a los procesos epistemológicos que tienen lugar en el mundo formalizado de la ciencia natural. La hermenéutica gadameriana ha identificado entre las mismas a las experiencias del arte, de la tradición histórica, de la metafísica y de la religión que se sitúan allende los límites de la ciencia y que exhiben pretensiones específicas de verdad no revalidable por la metodología científico-natural. La ciencia no agotaría lo que podemos decir de la realidad humana; siempre le queda algo por decir. No pronuncia nunca la última palabra. Entre ellas destaca la verdad de la razón práctica y las experiencias cotidianas de la libertad⁵⁶. Experiencias que pertenecen a un mundo dado con antelación a la ciencia misma y que la vida cotidiana tiene por legítimas. Con ello, se establecen los límites del conocimiento científico y de su método, afirmando la existencia de un mundo de experiencias y verdades más allá del espacio de la ciencia y del alcance de sus métodos. La fenomenología hermenéutica trata así de acotar un espacio, ontológico y epistemológico, habitual en la tradición filosófica y liberado de la cientificidad físico-matemática.

El monismo científico, contra lo que el dualismo epistemológico reivindica, considera su campo de investigación como *espacio irrebasable*. El científico positivista contempla el mundo de los hechos como depositario de la verdad única, extramuros de la cual nada existe que pueda etiquetarse como real. Se refiere a lo ético, lo religioso, lo poético, lo estético,.... Todo esto no es ciencia; es mera ilusión y de ello no puede hablarse al decir de Wittgenstein⁵⁷. Las experiencias de lo trascendental, en consecuencia, según él se reducen a hechos biológicos, sociales o neurológicos pero no son productos de una esfera ideal que llamamos «incondicionado».

⁵⁵ De este tema se ha ocupado en extenso J.-M. GÓMEZ HERAS en *Ética y hermenéutica. La construcción moral del mundo de la vida cotidiana*, 199-262; ID., *El apriori del "mundo de la vida"*, 31-66. 343-362.

⁵⁶ Pertenecen a las experiencias precategoriales de la subjetividad. Cf. H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, 141ss, 356ss; ID., también *Antología*, 364ss.

⁵⁷ Se trata de tópicos del primer L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, 6.42, 6.522 ss., rechazados por el mismo en la segunda fase de su pensamiento expuesto en las *Investigaciones filosóficas*.

Es un tópico, y no por tópico menos verdadero, que sobre el concepto galileano-cartesiano de ciencia se proyecta la sombra del esquema sujeto–objeto. Éste ubica nuestras formas de conocimiento en la bipolaridad cartesiana *res extensa–res cogitans*, esquema básico de la ciencia moderna, que siembra de tensiones y achica el mundo del hombre, más rico y polivalente de cuanto muestra la físico–matemática del modelo galileano⁵⁸. La razón de tal achicamiento no es otra que la desaparición de aquellas instancias *mediadoras* con las que la hermenéutica trata de contextualizar y engarzar los polos epistemológicos sujeto–objeto en una instancia más global: ética, estética, religiosa o metafísica, que los libere del aislamiento cognitivo. El mundo que vive el hombre, además de naturaleza y matemáticas, consta de otras muchas experiencias.

Conviene recordar que la constitución del objeto de la investigación empírica, y en consecuencia de la neuroreligión, está condicionada por la decisión subjetiva del investigador. Merece la pena recordar al respecto aquel pasaje del prólogo de la *Crítica de la Razón Pura* en el que, a propósito del proceder de Torriceli, Kant homologa el experimento a un procedimiento forense en el que se interroga a la naturaleza según guión y cuestionario forense establecido por el juez. El hablar de la naturaleza, en ese caso, no es espontáneo sino dirigido y controlado⁵⁹. La neuroreligión, por su parte, ignora tal situación, escorándose hacia el objetivismo y la cosificación y por ello habría que preguntarle si el experimento neurocientífico deja que la naturaleza hable por sí misma o más bien la somete a un cuestionario en el que el hombre, a la manera del juez que interroga, la sienta en el banquillo y si tal cuestionario, no condiciona las respuestas a partir de un modo de preguntar del sujeto⁶⁰. No es el alumno quien escucha la palabra de su maestra sino esta la que en el papel de alumno dice lo que el juez quiere oír, dado que el experimento es un procedimiento de diseño, planificado y controlado. Y la fuente de las decisiones epistemológicas es el hombre que decide el modo de ser de la presentación del objeto. La materia empírica se ajusta a unos aprioris. Los criterios de verificación son hipótesis, decisiones epistemológicas prejuiciosas, que requieren ellos mismos una justificación racional.

⁵⁸ Sobre los vicios del esquema epistemológico *Sujeto-objeto*, esquema que utiliza Husserl en la *Crisis de las ciencias europeas* §§ 10-19, 60-84.

⁵⁹ E. KANT, *Crítica de la razón pura*, Prólogo de la 2ª ed., 18; [*Kritik der reinen Vernunft* B, XIII-XIV, 3, 10]. Cf. J.Mª., GÓMEZ HERAS, *En armonía con la naturaleza. Reconstrucción medioambiental de la filosofía*, 294-296.

⁶⁰ Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, §2, en donde se establece la condicionalidad recíproca entre la pregunta y la respuesta. El horizonte del responder no puede ser otro que el horizonte del preguntar.

Consecuencia: no existe saber neutral y desaparece la objetividad pura a manos del sujeto que decide.

Al pertenecer las experiencias originarias del investigador a un mundo vivido personal y social dado con antelación al proceso científico-metodológico [*Lebenswelt*], este comparte la estructura de aquel *a priori* que las posibilita y les da sentido. La lógica de la investigación científica se construye sobre tal presupuesto, llamado por Gadamer *precomprensión*, y que condicionan su verdad y sentido. La experiencia originaria metacientífica fija las condiciones de verdad y validez de la experiencia científica⁶¹. Esta es saber contaminado de valores personales y sociales. Las decisiones del investigador, que por humanas pueden ser racionales o irracionales, morales o inmorales, plantean preguntas, seleccionan temas y encauzan las respuestas. El *Sitz im Leben del investigador*, su situación personal y social en la vida, genera el horizonte de su quehacer, cuyos actos, por humanos, poseen una estructura moral. No existen, por tanto, hechos neurológicos cuya percepción no esté mediada por la praxis moral de una persona o de una sociedad. En este sentido no es la neuroreligión, en sus múltiples versiones, el saber que establece los criterios de experiencia religiosa sino la neuroreligión la que hace valer sus criterios a la neurociencia. Y es a la hermenéutica a quien compete desvelar los principios que orientan una praxis investigadora. Contando con un mundo cada vez más colonizado por el empirismo positivista del método científico-natural, la hermenéutica fenomenológica recuerda a este sus límites y que, aun siendo portador de un gran bagaje de racionalidad, aquel puede ignorar espacios a los que su poder no llega.

Habermas ha vertebrado su teoría de la ciencia en torno a tres intereses: el del objeto, el del sujeto y el de la sociedad. El positivismo, en su afán por la objetividad, exige la supresión de todo lo que para él son prejuicios, tanto *ex parte subjecti* como *ex parte societatis*, que erosionen la objetividad de la verdad. Solo así se garantiza la cientificidad de un aserto. El interés por el objeto y su verdad carecen, sin embargo, de reciprocidad. Se cierran sobre sí mismos en actitud egoísta excluyendo cualquier tipo de mediación. La situación del científico y del investigador en la vida [*Sitz im Leben*] resta marginada. ¿Pero es ello así, habida cuenta de que el sentido y significado de los enunciados sobre el objeto investigado están mediados por la contribución del sujeto investigador? Todo conocimiento, incluido el método empírico-positivo opera desde una precomprensión. Es lo que da a entender Popper al exigir hipótesis o teorías a verificar y lo que la hermenéutica remarca con el concepto de

⁶¹ A la tradición kantiana pertenece el aserto de que el sujeto colabora como instancia productiva del conocimiento. Cf. H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, 641ss y 655ss.

horizonte del lenguaje. La forma de preguntar condiciona el alcance del responder. No existe extrañeza ni se son ajenos el objeto investigado y el sujeto investigador. Se co-pertenece y condicionan en un mismo proceso cognitivo⁶².

Desde el trialismo de intereses habermasiano, la *Hermenéutica* y la *Teoría Crítica*, denuncian despiadadamente la disociación entre praxis científica y vida moral de la persona (Hermenéutica) o de la sociedad (Teoría Crítica). Echan de menos lo que se denomina *función mediadora* del sujeto o de la sociedad. Sin ella campea la separación o divorcio entre hechos y valores, intenciones o fines que ya defendió M. Weber. Aquí, por tanto, no se critica la investigación empírica, que aporta conocimientos relevantes y valiosos, sino el alcance y sentido del positivismo, su reduccionismo, que absorbe y fagocita a los saberes hermenéuticos y sociales. Se critica su monismo cienticista, que se da por satisfecho con describir hechos, con el mundo *como es* y no como *debe de ser*. La función mediadora de todo conocimiento es monopolizada por la neurociencia al asumir el papel de criterio del conocimiento en todos sus saberes.

No deja de ser curiosa esta obsesión de algunos científicos de utilizar el lenguaje religioso, inventando religiones de la humanidad, encomendando a la ciencia la tarea de sustituir a la religión, recreando en las gentes la fe en un orden del universo, o haciendo de los genios científicos salvadores de la humanidad. Puede ser que el lenguaje religioso toque fibras muy sensibles del corazón humano y despierte todo un mundo de esperanza que el científico quiere capitalizar. Pero es un uso engañoso, porque ese lenguaje cobra sentido en una forma de vida religiosa y su presunta traducción a otras formas de vida desvirtúa totalmente el sentido del lenguaje originario. Utilizar las cartas del lenguaje religioso para jugar partidas en el científico es puro *marketing*, y marketing tramposo⁶³.

4. Desafío del naturalismo a la teología

Como hemos podido ver, el naturalismo no sólo toma cartas frente a la filosofía sino que también lo hace respecto a la teología. Bien desde el punto de vista cognitivo, neurocientífico, biológico o etológico el estudio sobre el hecho religioso se ve en la necesidad de confrontar sus argumentos. Ello es necesario sólo si se entiende que la religión, en cuanto

⁶² No solo Kant convirtió tal convicción en dogma de su giro copernicano. La tradición escolar también fue consciente del condicionamiento subjetivo de la percepción de los objetos. Y lo formuló en un axioma clásico: *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*. El lenguaje popular hizo suya la misma convicción en aquel sonoro refrán, tan sabio como escéptico: *nada es verdad ni mentira, porque todo es del color del cristal con que se mira*.

⁶³ A. CORTINA, *Neuroética y neuropolítica*, 56.

hecho religioso con base en una suerte de creencias y prácticas basadas en la percepción de agentes o fuerzas sobrenaturales, es capaz de sostener una definición de sí misma que no se hubiese visto agotada por las disciplinas anteriormente señaladas. Es por ello que hay que saber definir qué se entiende por religión. Como bien señala Ll. Oviedo, «no es fácil presentar los resultados o avances de ese nuevo enfoque científico. [...] su posición insiste en que, contrariamente a las corrientes liberales o más naturalistas en teología, la dimensión sobrenatural es la que define el hecho religioso; su eliminación implica el fin de una religión»⁶⁴.

El hecho religioso irrumpe entre los nuevos adalides del realismo naturalista como una obsesión a la cual sólo le resta ser aniquilada por las neurociencias. Con la nueva corriente denominada «Nuevo Ateísmo»⁶⁵, no

⁶⁴ LL. OVIEDO, «Natural y sobrenatural: un repaso a los debates recientes», 156. En cierto sentido, desde el discurso teológico, no resulta novedoso la necesidad de repensar el hecho mismo de lo denominado por la tradición teológica «sobrenatural». H. De Lubac, a grades rasgos, había propuesto repensar dicha categoría dada su contraposición a lo «natural». Asumiendo una visión más agustiniana del concepto de naturaleza conformando una suerte de «naturaleza pura» de suerte que esta integre la dimensión sobrenatural como una realidad más constitutiva de la misma. Su concepción influyó en la teología del Concilio Vaticano II que entendió que al no poder escindir la naturaleza de la gracia, el ámbito natural nunca es sólo natural, dado que ya previamente había sido informado por la gracia y orientado hacia Dios. Cf. H. DE LUBAC, *El misterio de lo sobrenatural*. Dicha propuesta no estuvo exenta de polémica; K. RAHNER, *Oyente de la Palabra: fundamentos para una filosofía de la religión*; J.B. METZ, *La fe en la historia y la sociedad*; R. MOLONEY, «De Lubac and Lonergan on the Supernatural», 509-527.

⁶⁵ «El conocimiento moderno parece abocado a enfrentarse con los ubicuos sistemas de creencias espirituales personales, de todo tipo, que profesan miles de millones de personas. O, expresado en términos más sencillos, nadie ha dicho todavía a los niños que los Reyes Magos no existen. [...] A lo largo de la historia humana, los movimientos religiosos han elaborado códigos morales, interpretaciones e historias sobre lo que significa ser humano, sobre lo que significa existir. Todo ello forma parte de nuestro rico pasado. No obstante, la cruda realidad es que esas ideas fértiles, metafóricas y atractivas —ya sean filosóficas o religiosas— son meros relatos, si bien algunos más demostrables que otros. Aunque no siempre se acepte esto como un hecho comprobado, conviene saber que no es otra cosa lo que se enseña, implícita o explícitamente, en toda universidad moderna y laica», en M.S. GAZZANIGA, *El cerebro ético*, 167-168. Para un conocimiento mayor del «Nuevo Ateísmo» cf. R. DAWKINS, *El espejismo de Dios*; S. HARRIS, *El fin de la fe: la religión, el terror y el futuro de la razón*; ID., *Carta a una nación cristiana*; C. HITCHENS, *Dios no es bueno: alegato contra la religión*; S. PINKER, *La tabla rasa*; F. CRICK, *La búsqueda científica del alma*; M. GAZZANIGA, *El cerebro ético*; ID., *¿Quién manda aquí? El libre albedrío y la ciencia del cerebro*; V.J. STENGER, *¿Existe Dios?. El gran enigma*; C. SAGAN, *El mundo y sus demonios*; S. WEINBERG, *El sueño de una teoría final*; M. SHERMER, *How We Believe: The Search for God in an Age of Science*; O. FLANAGAN, *The Problem of the Soul: Two Visions of Mind and How to Reconcile Them*; D. DENNET, *Romper el hechizo: la religión como un*

sólo la filosofía sino también la teología requiere resituarse ante dichas teorías, con el fin de esclarecer de qué se está hablando⁶⁶. La novedad de dicha corriente, no trae tanto novedades señalables, que las tiene, sino que es el modo en el que ha resurgido dicho movimiento, como ya pudimos insinuar en líneas previas, así como su contexto. Los argumentos esgrimidos para un nuevo ataque al hecho religioso son principalmente dos: el carácter dañino que la religión oferta en muchas de sus expresiones así como la plena confianza en la ciencia y sus repercusiones en el ser humano. Un elemento importante, pero que tuvo una doble interpretación⁶⁷, fue el acontecido en 2001 con los ataques terroristas en EE.UU., así como la

fenómeno natural; P. CHURCHLAND, *El cerebro moral*; F. MORA, *El dios de cada uno*. La obra de J. F. HAUGHT, *Dios y el nuevo ateísmo*, ofrece una visión muy detenida al respecto. Igualmente puede verse F. CONESA – J.M. CEJAS, *El Nuevo Ateísmo. Hoja de ruta*.

⁶⁶ La ruptura de la Teología con las diferentes ciencias experimentales ha sido de forma unilateral, como sugiere Giménez Amaya, fruto de la mentalidad científicista reinante como culminación de un complejo proceso ilustrado. Cf. J.M. GIMÉNEZ AMAYA, «¿Dios en el cerebro? La experiencia religiosa desde la neurociencia», 443. Una contestación a todas estas propuestas naturalistas viene dada desde la Nueva Apologética. Cf. LL. OVIEDO, «Por una recuperación de la dimensión apologética en la Teología Fundamental»; ID., «Los nuevos ateísmos desde la sociología de la religión».

⁶⁷ Para J. Habermas, el atentado del 11-S mantiene un sentido doble: crítica a los fundamentalismo y aceptación del valor de la religión como reacción ante semejantes atentados, que invalidaron la debida respuesta jurídica punitiva legítima en un estado de derecho. «[E]l 11 de septiembre la tensión entre la sociedad secular y la religión estalló de una forma completamente diferente. Lo que movía a los asesinos suicidas que utilizaron aviones civiles como proyectiles vivientes contra la ciudadela capitalista de la civilización occidental eran las convicciones religiosas, como después hemos sabido por el testamento de Atta y por boca de Osama bin Laden. Para ellos, los símbolos de la modernidad globalizada encarnan al gran Satán. Pero también nosotros, espectadores del suceso “apocalíptico” en las pantallas de televisión de todo el mundo, se nos agolpaban las imágenes bíblicas mientras mirábamos con reiteración masoquista el derribo de las torres gemelas de Manhattan. No es sino el Viejo Testamento lo que resuena en el lenguaje de la represalia con el que no sólo el presidente norteamericano reaccionó a lo inconcebible. Las sinagogas, iglesias y mezquitas se llenaron por todas partes, como si el ciego atentado hubiera hecho vibrar una cuerda religiosa en lo más íntimo de la sociedad secular. Esta concomitancia subterránea, sin embargo, no indujo a los participantes en el acto de duelo cívico-religioso de hace tres semanas en el estadio de Nueva York a una simétrica manifestación de odio: en medio de tanto patriotismo no sonó ninguna llamada a la extralimitación bélica del derecho punitivo de la nación». Discurso pronunciado treinta y tres días después del atentado por Jürgen Habermas en el día en que recibía en la Pauluskirche de Fráncfort el premio nacional de los libreros, con el utópico motivo de la paz. Cf. «Creer y saber», en J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana*, 129-130. Semejante reacción ha acontecido en los sucesivos atentados provocados por el fundamentalismo islámico, incluso en la sociedad europea, de modo particular ante los atentados en París del 15 de noviembre de 2015 y de Bruselas en marzo de 2016.

cadena de atentados que se han prolongado hasta la actualidad, principalmente en el viejo continente, todos ellos de un cariz fundamentalista islámico. Por otra parte, como señalamos anteriormente, las nuevas teorías científicas respecto de la persona humana y del fenómeno religioso en clave naturalista, se revelan contra toda teoría creacionista y los defensores del llamado «Diseño Inteligente»⁶⁸. Dicha corriente mantiene una fuerte vinculación con la secularización que afecta a las sociedades occidentales, aunque sus respuestas son variadas. Sin embargo, se pueden hacer algunas lecturas posibles al respecto: (a) el nuevo ateísmo carecería de interés e impacto significativo en las sociedades secularizadas, no sería más que una anécdota pasajera; (b) el nuevo ateísmo sería en realidad un marco ideológico que proveería un sustituto de la religión en ambientes culturales en los que se vuelve difícil o mal visto recurrir a ella y (c) el nuevo ateísmo sería síntoma de una circunstancia inevitable en la modernidad, que no puede dejar de hacer las cuentas con la religión⁶⁹.

Desde esta perspectiva, a la teología le caben dos soluciones: o bien acepta que su discurso de justificación queda reducido al ámbito de lo privado y por lo tanto el desarrollo de su disciplina nada tiene que ver con consideraciones hodiernas que afectan al hombre en su totalidad, o bien vuelve a tomar riendas de su carácter científico, y en un diálogo abierto y genuinamente interdisciplinar se configura una «nueva teología», que bien pudiera ser apologética, y que afrontara la realidad humana en los

⁶⁸ Tanto Charles Taylor como William A. Stahl han llegado a comparar el fundamentalismo con el nuevo ateísmo, tal y como lo ha recogido LL. OVIEDO en «Los nuevos ateísmos desde la sociología de la religión», 258: «se trata de minorías radicalizadas [nuevo ateísmo]; en ambos casos [cristianos fundamentalistas y nuevos ateos] nos encontramos con grupos que buscan desesperadamente certezas en un ambiente de gran incertidumbre; ello los arroja a una búsqueda de autoridad; ambos comparten una misma idea —idea moderna— de “religión” como conjunto de creencias de carácter exclusivo. La descripción que ofrece Stahl muestra cómo ambos grupos —cristianos fundamentalistas y nuevos ateos— han fracasado en su intento de alcanzar y proponer certezas universales, lo que se traduce en una profunda crisis de autoridad. Las dos propuestas experimentan “contradicciones performativas” entre lo que afirman y sus prácticas. En el caso de los fundamentalistas no aplican de igual modo su lectura literal de la Biblia a todos los pasajes, y en ocasiones apoyan el capitalismo, contra lo que sería el sentido literal de muchos pasajes de condena a la riqueza. En el caso de los nuevos ateos, se basan en el método científico, pero su análisis de la religión dista mucho de ceñirse a la observación y evaluación de datos empíricos. Al final, ambas propuestas se convierten en bloques ideológicos cerrados y antagónicos; el nuevo ateísmo no sería más que la versión fundamentalista del científicismo y de la crítica ilustrada a la religión».

⁶⁹ Cf. LL. OVIEDO, «Los nuevos ateísmos desde la sociología de la religión», 261-264.

presupuestos que nacen del darwinismo. Lluís Oviedo señalará tres retos principales del evolucionismo darwiniano para la teología cristiana:

1. Hasta qué punto la teoría de la selección natural vuelve redundante o superfluo el papel jugado por Dios hasta ahora como agente de la creación y conservación o mejora del ámbito natural.
2. Si esa misma teoría, en algunos de sus análisis, implica en el límite una forma de nihilismo; este desafío no sólo afecta a la teología, sino también al campo ético.
3. Hasta qué medida se ve afectada la representación teológica de la naturaleza humana por la nueva visión biológica; pues deja de ser una creatura a imagen de un Dios amoroso, para convertirse en un animal que lucha por la supervivencia y la ventaja reproductiva⁷⁰.

«Filosofía» y «teología» se han de ver ante una misma situación, la de saber reconstruir su *locus habitualis*, que les permitan sancionar aquellas teorías hodiernas que intentan invalidarlas sin más pretensión que la de hacerse con una opinión pública favorable, con una enorme carga ideológica que no quiere ni sabe dar explicación plena de la realidad que representa el mundo y el hombre que el habita.

Desde el saber teológico, referido aquí al cristianismo por mi proximidad a él, está intentando dar un giro en su discurso ante la necesidad de preservar y potenciar la credibilidad de la fe frente a los desafíos que la ciencia y sus secuaces plantean. La invitación al diálogo entre fe y razón ha estado muy presente en el pensamiento del teólogo Joseph Ratzinger, quien fuera designado, después, Papa Benedicto XVI. Si bien no es tarea del presente trabajo esbozar los cambios significativos en dicha cuestión, por lo que al diálogo mantenido con Habermas se refiere hemos mencionado ya alguna cuestión, y en el próximo capítulo volveremos sobre el mismo. Ambos, Habermas y Ratzinger, desde sus diferentes mundos de la vida, acometen un trabajo paralelo, que no divergente, en búsqueda de un nuevo concepto de naturaleza humana donde la dignidad de la persona esté por encima de todo interés particular.

5. Un nuevo concepto de naturaleza humana

Con lo visto hasta aquí, es el concepto de «naturaleza humana» el que se ve enmarcado en una larga y profunda polémica⁷¹. Las diferentes

⁷⁰ LL. OVIEDO, «La teología también celebra a Darwin: retos y oportunidades», 122ss.

⁷¹ La bibliografía sobre la «naturaleza humana» es ingente. Para el tema actual, enfocado en la disputa con las teorías de corte cientificista fue capital la obra de Edward O. Wilson que aún hoy tiene bastante vigencia, aunque el propio autor ha modificado en

posibilidades que se han posibilitado sobre el propio ser humano gracias a las interferencias biotecnológicas han logrado traer a discusión la conveniencia o no de las mismas así como el estudio de los límites que a ésta debe imponérseles. Y es por ello que el centro de este debate se encuentra centrado sobre un nuevo concepto de naturaleza humana, pensado desde la propia modernidad tardía o tardo-modernidad, y en nuestro caso, desde el pensamiento postmetafísico de Jürgen Habermas. La recuperación de dicho concepto de «naturaleza humana» ha venido de la mano de la nueva tendencia que habla de la «naturalización de la filosofía», tendencia principalmente naciente en el pensamiento analítico anglosajón, pero que ha encontrado diálogo y acogida desde la tradición continental, tanto filosófica como teológica.

El hecho mismo de este giro hacia el naturalismo ha logrado que el estudio de la naturaleza humana no sea tanto un problema antropológico sino que quede más bien enmarcado dentro de la filosofía de la naturaleza⁷², lo cual podría permitir incluso llegar a decir que la antropología filosófica pertenece al campo de la filosofía de la naturaleza. Estaríamos ante un especie de «concepción naturalista de la naturaleza humana»⁷³.

Una de las corrientes hoy más conocidas como «naturalista», a la hora de razonar acerca de «naturaleza humana» y «naturaleza», no encuentran diferencias entre dicha naturaleza humana y aquella que define a animales y plantas, participando todos de igual modo de una misma naturaleza, regida por las leyes físico bioquímicas. La corriente más influyente en las últimas décadas fue aquella que emergió desde la sociobiología de Edward O. Wilson. En ella encontramos dos fuentes de desarrollo. Por una parte, el estudio de la biología acerca del comportamiento colectivo de los animales⁷⁴ y, por otra, de diferentes materiales de importantes

estos últimos tiempos su posición al respecto. Cf. E. O. WILSON, *Sobre la naturaleza humana*. Para una mayor clarificación del concepto «naturaleza humana» según autores ya clásicos cf. L. STEVENSON – D. HABERMAN, *Diez teorías de la naturaleza humana*.

⁷² A. MARCOS, «Filosofía de la naturaleza humana».

⁷³ J. MOSTERÍN, *La naturaleza humana*, 23.

⁷⁴ Wilson, que adquirió una gran notoriedad en el mundo académico como biólogo, desarrolló durante varias décadas profundos estudios sobre el comportamiento social de ciertos animales (insectos y hormigas, particularmente), y sobre la base de dichos estudios formuló la teoría de las reglas de comportamiento animal en su obra *Sociobiology: the New Synthesis*. Cf. E.O. WILSON, *Sociobiology: the New Synthesis*. Para un mayor conocimiento de la Sociobiología pueden verse los diferentes trabajos de Camilo J. Cela Conde, quien la introdujo en el ámbito académico español desde el estudio de las humanidades, principalmente desde la Antropología y la Ética. Cf. C.J. CELA CONDE, *El naturalismo contemporáneo: de Darwin a la sociobiología*. Para un estudio interdisciplinar de la sociobiología actualizada es importante ver la obra de Cela Conde y el prestigioso biólogo español afincado en EE.UU. Francisco J. Ayala. Cf. F.J.

investigadores colaboradores. Dichos trabajos se encontraron con la objeción de la sociología que la acusó de una invasión injustificable de su campo académico. El darwinismo social permitió a su vez el influjo de la sociobiología a favor de un naturalismo de cariz «poco» humanista⁷⁵. La versión más actualizada hoy en día de un naturalismo exacerbado, y que mucho tiene que ver con el transhumanismo que más tarde veremos es la que ofrece el científico de Oxford Julian Savulescu⁷⁶.

Junto a este pensamiento naturalista, se ha generado un pensamiento que ha generado tendencia frente a toda posición culturalista (aquella que afirma que lo propiamente humano es la cultura y rechaza toda consideración acerca de la naturaleza humana) y que considera al ser humano como pura naturaleza, esencialmente animal⁷⁷ llegando a enrolarse con la más pura tradición materialista⁷⁸.

Frente a estas tendencias naturalistas, en sentido estricto, Jürgen Habermas, que las tilda de reduccionistas, desde un perspectivismo kantiano, realizará en sus últimas obras un análisis filosófico de la «persona»⁷⁹ sin caer en el biologicismo. El pensador alemán considera que

AYALA – C. J. CELA CONDE, *La piedra que se volvió palabra. Las claves evolutivas de la Humanidad*; ID., *Senderos de la Evolución Humana*.

⁷⁵ Si apuntamos la influencia de Herbert Spenser, las teorías de Darwin junto con los estudios de Wilson, fueron muchas las teorías científicas de justificación del comportamiento humano que han procurado teorías eugenésicas de comienzos del siglo XX y que más tarde han posibilitado justificar posiciones políticas de derecha, incluyendo la conservadora Heritage Foundation contra los afroamericanos del Norte y el Frente Nacional neonazi británico.

⁷⁶ Desde la psicología evolucionista de Richard Dawkins que sólo un año después de la publicación de *Sociobiology* de Wilson publicó su famoso libro *El gen egoísta* (1976), ha seguido dar cuerpo a un naturalismo de corte científicista. Cf. R. DAWKINS, *El espejismo de Dios*, 2009.

⁷⁷ Cf. S. PINKER, *La tabla rasa*.

⁷⁸ Cf. J. MOSTERÍN, *La naturaleza humana*. Cf. A. DAMASIO, *En busca de Spinoza*. El renovado materialismo, que desde la década de los 70 en Francia se ha venido restaurando desde un monismo spinozista, toma partido por el «materialismo vitalista», rechazando toda clase de trascendentalismo, sumergiéndose en una «inmanencia radical», definiendo la materia como vital y con capacidad de autorganización. Cf. R. BRAIDOTTI, *Lo posthumano*, 72; ID., *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea*; ID., *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*.

⁷⁹ No podemos entender en la obra de Habermas el concepto «persona» al modo en que ha sido considerado por el Personalismo, ya que éste formularía una propuesta metafísica en sus múltiples variedades y, por lo tanto, alejada de todo pensamiento postsecular. La «Persona», para Habermas, en líneas generales, estaría definida como el sujeto ciudadano que es reconocido en la comunidad ideal de diálogo y que participa del espacio público para la deliberación de las normas morales que pretendan universalidad. Mucho tiene que ver con la «construcción del sí mismo» que recoge del pensamiento kierkegaardiano y que nos hace artífices de nuestra propia biografía. Cf. J. HABERMAS,

la sociedad postmetafísica no puede inhibirse de los retos que la genética plantea a la naturaleza humana ya que está en juego la igualdad básica entre los sujetos humanos corriendo éstos el peligro de ser cosificados⁸⁰.

Naturaleza humana y derechos humanos

Los filósofos antiguos y medievales de tradición platónica nunca pusieron en cuestión la existencia de la naturaleza humana, entendida ésta como esencia o Idea del ser humano; más bien, lograron asumir como tarea del discernimiento racional la investigación de las diferentes variantes que lo condicionan y posibilitan como tal, sus rasgos esenciales que nos definen y diferencian respecto del resto de seres vivos no humanos⁸¹. De igual manera, tanto Aristóteles como toda la tradición aristotélica, han venido identificando una cierta naturaleza humana que consta de aspectos animales, sociales y racionales integrados en una unidad. Es el mismo Habermas quien reconoce que «nuestro mundo de la vida está concebido en cierto sentido “aristotélicamente”»⁸², un mundo del que hemos aprendido a diferenciar la naturaleza inorgánica de la orgánica, las plantas de los animales y éstos, a su vez, de la naturaleza racional-social del ser humano; y dicha diferenciación sin ninguna pretensión ontológica sino de una concepción de la naturaleza humana que se autorregula.

La irrupción de la modernidad produjo la «pérdida de dignidad ontológica» a la lógica que intentaba definir la realidad⁸³. Por norma general se suele considerar a Descartes el precursor del llamado «giro copernicano» del pensamiento. Éste reduce la corporeidad a extensión

El futuro de la naturaleza humana, 16-19.82-83. Para una lectura habermasiana al respecto cf. A. HERRERA, *La historia perdida de Kierkegaard y Adorno. Cómo leer a Kierkegaard y Adorno*.

⁸⁰ J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana*, 134-137.

⁸¹ En la disputa por la «dignidad» de lo no humano o animal se confrontan también diferentes posturas naturalistas que enmarañan más si cabe la trama expuesta. Y esta temática comporta consideraciones bioeticistas serias en el campo de la bioecología y el trato dado a los animales no sólo en el mundo científico sino también en la cotidianidad de la vida humana. Así encontramos dentro de un mismo marco de bioética que proviene de la escuela habermasiana la postura que mantiene Adela Cortina y su contraria. En la primera de ellas no se reconoce derechos en cuanto tales a los animales aunque sí se les ha de valorar con cuidado y respeto. «No cabe hablar entonces de dignidad sino en el caso de los seres humanos, ni hablar de “personas limítrofes” o de “personas en sentido amplio”. Son personas los seres dotados de competencia comunicativa, es decir los interlocutores válidos, que se reconocen mutuamente no sólo razón capaz de argumentar, sino también razón encarnada en un cuerpo, razón humana», A. CORTINA, *Las fronteras de la persona*, 225. En la segunda sí se intentan reconocer sus derechos, cf. A. HERRERA, «Mi Otro significativo», 79-96.

⁸² J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana*, 64.

⁸³ J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana*, 65.

expulsando automáticamente los principios del movimiento hacia las dimensiones espirituales de la persona. Así, el cuerpo queda convertido en una máquina pasiva por el espíritu⁸⁴. Descartes representa el cambio de paradigma que ya se había venido construyendo y que intentaba separarse del mundo medieval y profusamente teológico. Los modos de investigación científica promulgados por Bacon y Descartes sustituyen el modelo aristotélico escolástico de explicación de la realidad y darán pie al sostenido más tarde por el cientificismo ilustrado. Pico de la Mirandola refleja perfectamente ese cambio de mentalidad cuando afirma:

Así pues, [Dios] tomó al hombre, obra de aspecto indefinido y, colocándolo en la zona intermedia del mundo, le habló de esta forma: «No te hemos dado una ubicación fija, un aspecto propio, ni peculio alguno, ¡oh Adán!, para que así puedas tener y poseer el lugar, el aspecto y los bienes que, según tu voluntad y pensamiento, tú mismo elijas. La naturaleza asignada a los demás seres se encuentra ceñida por las leyes que nosotros hemos dictado. Tú, al no estar constreñido a un reducido espacio, definirás los límites de tu naturaleza según tu libre albedrío, en cuyas manos te he colocado, te he situado en la parte media del mundo para que desde ahí puedas ver más cómodamente lo que hay en él. Y no te hemos concebido como criatura celeste ni terrena, ni mortal ni inmortal, para que, como arbitrario y honorario escultor y modelador de ti mismo, te esculpas de la forma que prefieras»⁸⁵.

Así, el concepto moderno de hombre se construye en plena confrontación con el de naturaleza. Si bien se admite por obvio que el hombre tiene una base biológica, lo que específicamente lo define como humano es justamente lo que no es naturaleza, a saber, aquello que lo supera, a saber, la libertad, la razón y sus obras, o lo que es lo mismo, la cultura⁸⁶. La concepción moderna del concepto de naturaleza coincide con la perspectiva naturalista. Ello nos lleva a considerar que la naturaleza es

⁸⁴ El dualismo del «Fantasma en la máquina» criticado entre otros por Pinker. Cf. S. PINKER, *La tabla rasa*.

⁸⁵ P. DE LA MIRANDOLA, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, 50-51.

⁸⁶ Las direcciones en las que se encamina el pensamiento desde este punto de partida son tan variadas como pensadores ilustrados pudieron formular sus teorías de forma coherente. Ortega y Gasset, quien afirmara que es erróneo hablar de naturaleza humana, pues el hombre tiene en lugar de naturaleza historia, expresaba su posición de forma sorprendente: «Podéis llamar a la Naturaleza como gustéis; es la diosa que acude a una evocación de mil nombres: la naturaleza es la materia, es lo fisiológico, es lo espontáneo. En una sinfonía de Beethoven pone la Naturaleza las tripas de cabra sobre el puente de los rubios violines, da la madera para los oboes, el metal para los clarines, el aire vibrátil para las ondas sonoras. Y todo lo que en una sinfonía de Beethoven no es tripas de cabra, ni madera, ni metal, ni aire inquieto, es cultura», cf J. ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, vol. I, 459. A cerca de ello cf. J. CONILL, «La superación del naturalismo en Ortega y Gasset».

el conjunto de realidades físicas y biológicas que existen en el universo consideradas como conjunto (la Naturaleza) o tomadas de modo individual (los seres naturales); sólo se distinguen en la concepción del hombre⁸⁷. Los naturalistas mantendrán que «naturaleza humana» y «naturaleza» coinciden. Frente a ellos, los denominados aquí culturalistas y que representarían esa corriente de pensamiento moderno que se separa del fisicalismo cientificista se oponen. El hombre se afirma justamente en contra o por encima de la naturaleza biológica; es lo que es por su inteligencia y libertad y no tanto por su carga biológica, que paradójicamente se ve cada vez más mermada por el avance de las biotecnologías.

Jürgen Habermas, haciendo gala de su maestro Hegel, dialécticamente va sorteando las diferentes posiciones parciales llegando a un punto de mediación fruto de un esmerado estudio interdisciplinar que ha dado lugar a su obra y pensamiento. Es por ello que al respecto del naturalismo éste se ha postulado del lado del «naturalismo blando»⁸⁸, un modo de mediación entre las partes que permite conciliar hombre y naturaleza humana sin abandonar lo mejor del pensamiento de la Modernidad que es la asunción de la libertad del hombre. Una toma de postura que hace necesario reconsiderar el concepto de «derechos humanos» para así saber si estamos ante una consideración natural o mas bien cultural.

Si rastreamos la ingente obra de Habermas podemos decir que lo que con mayor precisión podría llamarse definición de «derechos humanos» es aquella que encontramos en *Facticidad y validez* y que dice: «los derechos del hombre que vienen inscritos en la práctica democrática de la autodeterminación, habrán de entenderse entonces de antemano como derechos en sentido jurídico, con independencia de su contenido moral»⁸⁹. En su obra *La inclusión del otro* de forma similar añadirá:

⁸⁷ J.M. BURGOS, *Repensar la naturaleza humana*, 37.

⁸⁸ J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, 161. Habermas define su «naturalismo blando» no cientificistamente como aquel que entiende lo «real» como aquello «que puede ser expresado en enunciados verdaderos. Pero la realidad no se agota en el conjunto de enunciados regionalmente limitados que, según los estándares actuales, cuentan como verdaderos enunciados científicos de la experiencia». Dicha concepción naturalista ha provocado no pocas disputas acerca de qué significa realmente «blando». Dicho concepto no es propio de Habermas sino que ha sido extraído de Strawson quien ha distinguido entre naturalismo «estricto» o «reduccionista» al que se atreve a llamar «naturalismo duro» frente al naturalismo «católico» o «liberal», también llamado por él «naturalismo blando». Hago caer aquí la cuenta tan sólo en la identificación de «blando» con «católico», que en su sentido etimológico reclama para sí universalidad. Cf. P.F. STRAWSON, *Escepticismo y naturalismo*, 41. Reiteramos que desde el propio pensamiento teológico hay quien ya está apuntando hacia un «naturalismo teológico» de corte cosmológico. Cf. J.F. HAUGHT, *Dios y el nuevo ateísmo*.

⁸⁹ J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, 170.

el concepto de derechos humanos no tiene una procedencia moral, sino que representan una acuñación específica del concepto moderno de derechos subjetivos, es decir, de una terminología jurídica. Los derechos humanos poseen originariamente una naturaleza jurídica. Lo que les presta la apariencia de derechos morales no es su contenido y con mayor motivo tampoco su estructura, sino su sentido de validez que trasciende los ordenamientos jurídicos de los Estados nacionales⁹⁰.

De modo similar, e incorporando el elemento constructivo, se manifestará más tarde a través de *La constelación posnacional*, en donde advierte que los derechos humanos «[a] pesar de su contenido moral tienen la forma de derechos jurídicos»⁹¹, tras lo cual añadirá posteriormente:

no son considerados como hechos morales que existieran previamente. Son más bien construcciones que, en cierto modo, llevan escrito en la frente que, a diferencia de los derechos morales, no pueden mantener un estatus políticamente no obligatorio. Como derechos subjetivos son por sí mismos de naturaleza jurídica y, por lo tanto, están destinados a ser transformados en derecho positivo por medio de las instituciones legislativas⁹².

El debate más importante acerca de la consideración de los derechos humanos a mi entender, se ha centrado en la necesidad de esclarecer la necesidad o no de contenido previo a la norma jurídica, o lo que es lo mismo, si la moral trasciende lo jurídico. Las normas morales contienen una parte previamente dada y otra construida. Si atendemos al derecho positivo como tal éste entenderá que la norma jurídica en cuanto dimensión construida tiene primacía sobre la dada previamente. De aquí surgen innumerables cuestiones ¿qué significa primacía? ¿De qué naturaleza sería ese contenido ya previo? ¿Cuál es la implicación en una pragmática en el ámbito de lo político? Habermas, en *Facticidad y validez* reflexiona sobre «lo trascendental» a la luz de la formulación apeliana de una «comunidad ideal de comunicación» que en la obra de Habermas tiene su correlato en la «situación ideal de habla». Con la aceptación de presupuestos contrafácticos para el despliegue de argumentaciones, los participantes «trascienden» a sus contextos morales y éticos desde los cuales pueden armonizar con, o ajustarse a ciertas «pretensiones de validez trascendedoras». Con dichas pretensiones «no se ponen ellos mismo en el

⁹⁰ J. HABERMAS, *La inclusión del otro*, 175.

⁹¹ J. HABERMAS, *La constelación posnacional*, 153.

⁹² J. HABERMAS, *La constelación posnacional*, 158. Se puede señalar aquí la disputa de si Habermas plantea la definición «formal» de derechos humanos que la hace diferente de una definición más de corte tradicional, y si bien Habermas apunta más por una consideración jurídica que moral respecto al tema en particular. Pero éste no es el objeto de nuestra investigación. Para más información cf. A.E. PÉREZ LUÑO, *Derechos humanos. Estado de derecho y constiución*.

“más allá” trascendente de un reino ideal de seres inteligibles»⁹³.

Será en su obra *Acción comunicativa y razón sin trascendencia* (2001) donde Habermas abordará el tema de la necesidad de destrascendentalización de la razón, para lo cual propone la transformación de las «ideas» kantianas sobre la razón pura en presuposiciones «idealizantes» propias de la acción comunicativa. Posición que se verá reforzada posteriormente por la concepción pragmático formal o lo que es lo mismo, la estructura interna de la acción orientada al entendimiento y que puede ser vista a través de las presuposiciones que los actores «deben adoptar» al entrar en una práctica comunicativa. En tal dirección «[e]l carácter necesario de este “deber” tiene que entenderse [...] no en el sentido trascendental de las condiciones universales, necesarias e inteligibles (y sin orígenes) de la experiencia posible, sino en el sentido gramatical de la “inevitabilidad” que resulta de los nexos conceptuales internos de un sistema de comportamiento guiado por reglas en el que nos hemos socializado y que, en cualquier caso, “para nosotros es irrebasable”»⁹⁴.

Dignidad humana versus dignidad de la vida humana

Rastreando la obra de Habermas podemos decir que el concepto de «dignidad humana» no ha estado presente como idea regulativa en su pensamiento acerca de los derechos humanos, cuestión sorprendente en un pensador que aún viniendo de la tradición hegeliana ha incorporado el pensamiento kantiano, principalmente en cuanto a la moral se refiere. En su obra *La constitución de Europa*, abordará con cierta sagacidad el tema de la dignidad humana y su relación con los derechos humanos⁹⁵.

Habermas había establecido que la pérdida de la dignidad humana se podría rastrear por al asunción del capitalismo, entendiendo a éste como el sistema socio político que atropella la dignidad del hombre, dignidad que sólo puede obtenerse desde el reconocimiento recíproco y en el marco de una democracia garantizada por el derecho constituido y constituyente de los derechos fundamentales que el hombre ha querido darse a sí mismo. La dignidad humana cobra fuerza en la medida en que la carencia de la misma hacía saltar las alarmas en la denuncia de la falta de derechos fundamentales del hombre hodierno. Pero es en su obra *Facticidad y validez* donde al poner en relación la igualdad jurídica y la igualdad fáctica frente al paternalismo sistémico propuesto por el derecho, Habermas

⁹³ J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, 401.

⁹⁴ J. HABERMAS, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, 19.

⁹⁵ J. HABERMAS, *La constitución de Europa*, 13-37.

recobra dicha categoría como catalizadora de su pensamiento moral⁹⁶. Es el propio sujeto en cuanto ciudadano afectado quien «ha de poder considerar y experimentar la organización de la protección jurídica como un proceso político; es él mismo quien debe participar en la construcción del contrapoder y en la articulación de intereses sociales»⁹⁷. La preocupación habermasiana de fondo a este respecto se centra en las ideas de «emancipación» y «dignidad humana» como sustrato del anhelo por construir una sociedad justa. Como se reconoce, a pesar de las innumerables críticas que se puedan desplegar a las ideas habermasianas, su filosofía «sigue siendo [...] la de un luchador en pro de la emancipación»⁹⁸.

Es en su obra *El futuro de la naturaleza humana* en donde ya Habermas realiza un pensamiento más profuso acerca de la dignidad humana a la luz de las posibilidades y limitaciones que plantea el quehacer eugenésico, reflexiones que giran entorno a la tensión existente entre una eugenesia terapéutica y una eugenesia que apunta al transhumanismo o mejoramiento humano. A este respecto hablaremos en el apartado subsiguiente.

Sin embargo, quisiera seguir haciendo hincapié en el momento en el que cree Habermas que surge en el ámbito de la moral la necesidad de hablar de «dignidad humana». Como concepto filosófico existe ya desde la Antigüedad, siendo Immanuel Kant en la Modernidad quien le otorga canonicidad en el discurso filosófico. Pero sólo después de la II Guerra Mundial el concepto, como tal, se ve plasmado en los diferentes textos jurídicos de carácter internacional así como en las diferentes constituciones nacionales vigentes por aquel entonces. Como concepto jurídico «dignidad humana» no aparece ni en las declaraciones clásicas de derechos humanos del siglo XVIII ni en las codificaciones del siglo XIX. Serán los aberrantes crímenes producidos por el régimen nazi en el transcurso de la II Guerra Mundial donde cobra importancia capital hablar de «dignidad humana». Es en este ámbito donde aflora una nueva pregunta que resulta fundamental: «¿Es en el marco histórico del Holocausto donde la idea de los *derechos humanos* se convirtió, en cierto modo retrospectivamente, en una idea cargada moralmente —y tal vez sobrecargada— con el concepto de *dignidad humana*?»⁹⁹. Pregunta a la que Habermas responde afirmativamente. Éste hecho le hace seguir enmarcándose en la tradición de la Escuela de Frankfurt como su máximo exponente en su segunda generación. La dignidad humana no es algo que añada a la consideración de

⁹⁶ J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, 485-495.

⁹⁷ J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, 494.

⁹⁸ J. MUGUERZA, «De la conciencia al discurso: ¿un viaje de ida y vuelta?», 64.

⁹⁹ J. HABERMAS, *La constitución de Europa*, 15.

los derechos humanos, sino que más bien aquella se muestra como «fuente» moral de la cual los derechos fundamentales del ciudadano hodierno adquieren sustancia. Se podría decir, con Habermas, que se tiene dignidad humana en la medida en que los hombres en cuanto ciudadanos que se reconocen han formulado sus derechos de convivencia social, y es en ellos donde redescubren la dignidad que en sí mismo ya poseían. Es difícil de establecer la relación que mantiene el concepto «dignidad humana» con lo jurídico y la moral. De alguna manera, en Habermas, la dignidad humana funciona como un «gozne conceptual» que logra enlazar moral y derecho positivo de suerte que «de la interacción entre éstos pudo surgir, en circunstancias históricas favorables, un orden político fundado en los derechos humanos»¹⁰⁰.

Para Habermas, la dignidad humana en estricto sentido moral y legal tiene que ver con la simetría establecida en las relaciones interpersonales. No tiene carácter ontológico, «no es propiedad que se “posea” por naturaleza» aunque señala que tiene un rasgo de «inviolabilidad»¹⁰¹ únicamente marcado por las relaciones interpersonales de reconocimiento recíproco¹⁰². Así añadirá Habermas:

En el debate normativo de una esfera pública democrática sólo cuenta, al fin y al cabo, los enunciados morales en sentido estricto. Sólo los enunciados cosmovisivamente neutrales sobre lo que es por igual bueno para todos y cada uno pueden tener la pretensión de ser aceptables para todos por buenas razones. La pretensión de aceptabilidad racional diferencia los enunciados sobre la solución “justa” de los conflictos de acción de los enunciados sobre lo que es “bueno” “para mí” o “para nosotros” en el contexto de una biografía o de una forma de vida compartida¹⁰³.

Como vemos, la moral de la especie «se forja por la vía social del extrañamiento» que logra estabilizarse en la red tejida por las diferentes relaciones del reconocimiento intactas, o lo que es lo mismo, aquellas

¹⁰⁰ J. HABERMAS, *La constitución de Europa*, 21.

¹⁰¹ El propio autor define en qué términos no quiere hablar de «inviolabilidad»: «No utilizo “inviolabilidad” como sinónimo de “indisponibilidad” porque el precio a pagar por una respuesta posmetafísica a la pregunta de qué trato debemos dar a la vida humana prepersonal no puede ser la determinación reduccionista del ser humano y la moral», en J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana*, 51.

¹⁰² Para ahondar en la consideración del reconocimiento en la obra dialógica de Habermas señalamos a su destacado discípulo Axel Honneth quien ha profundizado al detalle sobre dicho aspecto. Cf. A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*; ID., *Reificación*; ID., *Patologías de la razón*. De igual manera, Adela Cortina ha ahondado en la consideración del «empoderamiento» a partir de la obra de Amartya Sen, logrando dar un marco más sustantivo a la ética formal habermasiana. Cf. A. CORTINA, *Ética de la razón cordial*.

¹⁰³ J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana*, 50.

relaciones de reconocimiento que guardan los requisitos por Habermas establecidos para que se dé una relación simétrica entre diferentes sujetos¹⁰⁴. La individuación entendida como autonomía «es más bien una conquista precaria de las existencias finitas, existencias que sólo teniendo presente su fragilidad física y su dependencia social pueden obtener algo así como “fuerzas”»¹⁰⁵. Sólo en la red de relaciones de reconocimiento recíproco los seres humanos pueden obtener una identidad personal. El fin de la individuación, entendida biográficamente, culmina para Habermas con el proceso de sociabilización, «lo que convierte, sólo desde el momento del nacimiento, a un organismo en una persona en el pleno sentido de la palabra es el acto socialmente individualizado de acogerlo en el contexto público de interacción de un mundo de la vida compartido intersubjetivamente»¹⁰⁶.

Ello nos lleva a aclarar lo que el propio autor entiende por «vida prepersonal» y «recién nacida». Habermas no duda del valor intrínseco de la vida humana antes del nacimiento. Él mismo la afirma y reconoce. Pero añade: «la sustancia normativa de la protegibilidad de la vida humana prepersonal no encuentra una expresión racionalmente aceptable para todos los ciudadanos ni en el lenguaje objetivante del empirismo ni en el lenguaje de la religión»¹⁰⁷. Si bien la política del reconocimiento, lingüísticamente hablando, le es reconocida ya al recién nacido: «Al ser nacido se le identifica como «uno» o «uno de nosotros» en el entramado simbólico de las relaciones de reconocimiento recíprocas de personas que actúan comunicativamente y, poco a poco, aprende a identificarse a sí mismo, indentiándose al mismo tiempo como personas, como parte o miembro de su(s) comunidad(es) social(es) y como individuo singular inconfundible y moralmente insustituible»¹⁰⁸. La especie humana, en cuanto comunidad que vive moralmente, tiene el deber moral y legal respecto al no nacido «por mor de él mismo», tiene valor integral para el conjunto de una forma de vida éticamente. Y añade: «a tal efecto se brinda la distinción entre dignidad de la vida humana y dignidad humana garantizada legalmente a toda persona»¹⁰⁹.

En definitiva, Habermas ha intentado mantenerse dentro de sus

¹⁰⁴ Las pretensiones de validez implícitas en el lenguaje son para Habermas cuatro: (1) comprensibilidad o inteligibilidad; (2) veracidad o autenticidad; (3) verdad proposicional y (4) corrección o rectitud normativa. Cf. J. HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico*, 307.

¹⁰⁵ J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana*, 51-52.

¹⁰⁶ J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana*, 52.

¹⁰⁷ J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana*, 50-51.

¹⁰⁸ J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana*, 53.

¹⁰⁹ J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana*, 54.

postulados postmetafísicos a la hora de hablar de temas sustantivos en el campo de lo ético. Y lo justifica de la siguiente forma: «Más allá de la abstracción, que lleva a la “dignidad humana” y al “derecho humano” único de Kant, no podemos olvidar por nuestra parte que la comunidad moral de los sujetos de derechos humanos, libres e iguales, no forman ningún “reino de los fines” en un allende nouménico sino que permance inserta en formas de vida concretas y en sus respectivos *ethos*»¹¹⁰.

*Posthumanismo y/o Transhumanismo*¹¹¹, *autoinstrumentalización de la especie*

La diferencia entre la realidad y ficción ha venido siendo mermada en las últimas décadas por el avance de las diferentes biotecnologías¹¹². Ello ha posibilitado que nos replanteemos conceptualmente problemas que participaron de la ficción, del imaginario literario pero que hoy recobran

¹¹⁰ J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana*, 56.

¹¹¹ El concepto «transhumar» es utilizado por primera vez por Dante Alighieri en su *Divina Comedia*. Éste hace señalar la meta última del hombre y representa la experiencia, imposible de explicar con palabras, de ser elevado por la gracia, más allá de lo humano, hacia nuestra realización total y trascendente en Dios. Como concepto contemporáneo la palabra “transhumanismo” fue introducida por el hermano de Aldoux Huxley, el biólogo y humanista Julian Huxley en 1927: «La especie humana puede, si lo desea, trascenderse —no sólo esporádicamente, un individuo aquí de una manera, otro allí de otra forma— sino en su totalidad, como humanidad. Necesitamos un nombre para esta nueva creencia. Quizás Transhumanismo pueda servir: el hombre sigue siendo hombre pero trascendiéndose, a través de la realización de las nuevas posibilidades de y para su naturaleza humana» Cf. J. HUXLEY, *In New Bottles for New Wine*, 17. Huxley, por tanto, mantiene el concepto pero cambia el significado. El concepto pasa así de significar la superación de la humanidad en virtud de la gracia y la acción de Dios, a la superación de la humanidad en virtud de la tecnología como obra puramente humana.

¹¹² Si logramos rastrear un concepto como el de posthumanismo nos sugiere acercarnos al campo de la ficción, tanto en los clásicos de la literatura (además de las citadas en el texto de Huxley y Orwell, podríamos añadir *Fahrenheit 451*, obra de Bradbury –1950) como en el ámbito del cine (*El Golem*, obra de Boese y Wegener –1920; *Metrópolis*, obra de Lang –1927; *Frankenstein*, obra de Whale –1931; *Planeta prohibido*, obra de Wilcox –1956; *2001: una odisea del espacio*, obra de Kubrick –1968; *Almas de metal*, obra de Crichton –1973; *La Guerra de las Galaxias*, obra de Lucas –1977; *Alien*, obra de Scott –1979; *Android*, obra de Lipstadt –1982; *Terminator*, obra de Cameron –1984; *Matrix*, obra de los hermanos Wachowski –1999; *El hombre bicentenario*, obra de Columbus –1999; *Inteligencia Artificial*, obra de Spielberg –2001; *Yo, robot* de Proyas –2004). En todas ellas observamos como el tema del futuro es tratado inmerso en robots, andróides y otros seres con una inteligencia casi humana o incluso superior, configurando lo que Torralba denomina «contrautopías del siglo XX». Cf. F. TORRALBA, «Utopías, Contrautopías y Quimeras»; L.M. TORRÓ, *¿Es el ciborg criatura de Dios? Retos y oportunidades del poshumanismo al cristianismo de hoy*, 47-50.

vigencia en una sociedad que se quiere mostrar favorable al posthumanismo. Fue Francis Fukuyama en *Our Posthuman Future* quien nos recordaba que la generación que tuvo lugar a mediados del siglo XX leyó en dos utopías negativas la posibilidad de que el futuro de la especie humana tomara un cariz terrible. Tales obras literarias fueron *Un mundo feliz* de Aldous Huxley (1931) y *1984* en la obra de George Orwell (1949)¹¹³. Fukuyama recuerda que, en la obra de Huxley, se mostraba cómo el desarrollo biotecnológico podía conducir a un mundo sin envejecimiento, sin muerte, ajeno al dolor, un mundo conformado por individuos que de forma unánime viviesen conformes con el lugar que les ha tocado en suerte ocupar, sin que en ellos habite la idea de culpa o castigo. Huxley describe un mundo feliz que lo es por carecer los sujetos que lo componen de libertad. Es un mundo éste muy diferente al que Occidente ha ido construyendo a lo largo de su historia, y por lo tanto, un mundo al que se le podría denominar «posthumano». Las posibilidades de que las biotecnologías contemporáneas alteren la naturaleza humana tendrían, a juicios de Fukuyama, consecuencias nocivas para la democracia liberal y para la propia política¹¹⁴. Como el mismo Fukuyama apunta, es posible que como en el caso de la obra de Orwell, con el tiempo descubramos que las consecuencias de las biotecnologías sean benignas para la humanidad y que haríamos mal en preocuparnos. Sin embargo, la realidad de nuestro tiempo nos hace pensar que ambas utopías tienen razón, aun no en la proporción, y que desde la ética debemos pararnos a repensar todas sus consecuencias.

La mera posibilidad de que nuestra sociedad vaya encaminada a ser «posthumana» hace pensar a Fukuyama lo esencial de la naturaleza humana; lo sorprendente, como bien señala la profesora Cortina, es que lo traten otros autores reacios hasta el momento en tratar acerca de una

¹¹³ F. KUFUYAMA. *El fin del hombre*, 23 y 25. Adela Cortina llama la atención sobre «lo sorprendente que un título tan expresivo del contenido de la obra como *Our Posthuman Future* haya sido traducido como *El fin del hombre* y que en los créditos iniciales figure como título original de la obra «Posthuman Society», cf. A. CORTINA, «Ética de las biotecnologías».

¹¹⁴ «El objetivo del presente libro es afirmar que Huxley tenía razón, que la amenaza más significativa planteada por la biotecnología contemporánea estriba en la posibilidad de que altere la naturaleza humana y, por consiguiente, nos conduzca a un estadio posthumano de la historia. Esto es importante, alegaré, porque la naturaleza humana existe, es un concepto válido y ha aportado una continuidad estable a nuestra experiencia como especie. Es, junto con la religión, lo que define nuestros valores más básicos. La naturaleza humana determina y limita los posibles modelos de regímenes políticos, de manera que una tecnología lo bastante poderosa para transformar aquello que somos tendrá, posiblemente, consecuencias nocivas para la democracia liberal y para la naturaleza de la propia política», cf. F. FUKUYAMA, *El fin del hombre*, 25.

posible «naturaleza humana», como es el pensador Jürgen Habermas¹¹⁵.

Pero antes debemos intentar aclarar conceptos y sus derivas. Como el mismo Water expresa, el posthumanismo es un concepto vago a la par que ambiguo, y lo es por necesidad: «¿Qué es exactamente un posthumano? La pregunta es imposible de contestar definitivamente porque tal criatura no existe, y no hay un consenso entre los que especulan sobre su aparición. A pesar de la ambigüedad la perspectiva de un futuro posthumano genera una literatura creciente»¹¹⁶. Luis M. Torró señala una posible clasificación del posthumanismo dentro de las diversas que hay, distinguiendo dos grandes corrientes: «posthumanismo cultural» o simplemente «posthumanismo» y «posthumanismo tecnófilo» o «transhumanismo»¹¹⁷.

En lo que se refiere al Posthumanismo cultural o Posthumanismo, éste se mantiene en una posición más filosófico-cultural, sostenida por autores como Donna Hataway, Katherine N. Hayles, Braidotti, Graham, Rosnay, Peter Sloterdijk, etc., En todos ellos, el posthumano es ya una realidad en la que nos encontramos, a modo de metáfora de aquello a lo que aspiramos y anhelamos. Somos posthumanos en la medida en que las diversas tecnologías ya actúan sobre nosotros¹¹⁸. Nos encontramos ante el final del humanismo pues ya no tiene sentido hablar de condición humana especial, única, separada¹¹⁹. Romper con el humanismo se alía con aquellos que ven el proyecto ilustrado como un proyecto agotado, entendiendo que éste representa un pensamiento metafísico que ha dañado más que ayudado a proponer una teoría de lo humano a la altura de lo humano. En cierta medida se alían con los postulados del postmodernismo, pero sin querer ser identificados plenamente con éste. El humanismo postulado por la

¹¹⁵ A. CORTINA, «Ética de las biotecnologías», 75.

¹¹⁶ «What exactly is a posthuman? The question is imposible to answer definitively because no such creature yet exists, and there is little consensus among those who speculate on its emergence. Despite the ambiguity the prospect of a posthuman future is generating a growing body of literatura», en B. WATER, *From human to posthuman*, 50. A una mayor y creciente referencia bibliográfica sobre el tema los autores siguen sin hablar de forma unívoca acerca del tema. Lo que sí podemos señalar, a juicio de Tirosh-Samuelsón, es que el término «posthumano» fue acuñado en un ciclo de conferencias sobre cibernética en la ciudad de Nueva York a finales de los años 40, aunque su difusión vendrá en los años 90 a través de diversas exposiciones de arte contemporáneo, tal y como hace constar Benanti. Cf. H. TIROSH-SAMULESON, «Transhumanism as a secularist faith», 711. Cf. P. BENANTI, *The Cyborg: Corpo e corporeità nell'epoca del postumano*, 83.

¹¹⁷ L.M. TORRÓ, ¿Es el Cíborg criatura de Dios? Retos y oportunidades del poshumanismo al cristianismo de hoy.

¹¹⁸ «No todos podemos sostener, con un alto grado de seguridad, que hemos sido siempre humanos, o que no hemos sido otra cosa aparte de eso», en R. BRAIDOTTI, *Lo posthumano*, 1.

¹¹⁹ Cf. R. MARCHESINI, *Il tramonto dell'uomo*, 7.

modernidad, a juicio de ellos, han logrado dar sugerencias y aportaciones a favor de la construcción de la idea de ser humano, pero dicho proyecto, a su juicio agotado, ha logrado oscurecer la necesaria relacionalidad del ser humano con lo no-humano. Sólo podremos comprender el ser humano en la medida en que éste se relaciona con lo no-humano, especialmente con lo animal, pero también y sobre todo con las máquinas. Ellas aparecen como las nuevas aliadas de lo humano¹²⁰.

Un segundo paso en este camino de lo posthumano viene señalado por aquella corriente ya señalada como «posthumano tecnófilo». Ya no nos situamos ante un sentido alegórico de los posthumano sino ante las aplicaciones o ingerencias de los diversos avances tecnocientíficos, que han posibilitado un nuevo escalón en la evolución, sugiriendo que lo posthumano es ya una nueva especie nueva netamente distinta del ser humano. Sólo desde los avances en Genética, Neurociencias, Nanotecnología y Robótica esta nueva especie humana es posible, donde ya no sólo somos biología, sino que se trasciende esta misma. Es el tiempo de la «Gran Transformación» o lo que otros denominan «Singularidad»¹²¹. Nick Bostrom considera los avances desde una fuerte inteligencia artificial:

¹²⁰ Cf. R. MARCHESINI, *Il tramonto dell'uomo*, 98-99. Donna Haraway, quien en 1985 escribió «A Cyborg Manifiesto: Science, Technology, and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century» propuso el «Cyborg» como metáfora del ser humano actual, capaz de potenciar el concepto hasta sus límites. Desde la ruptura del dualismo clásico (lo femenino-lo masculino), hace ver la posibilidad de entender el cyborg como la expresión mejor de esa relación de dominio del uno sobre el otro, donde ya no se es ni hombre ni mujer, sino un híbrido entre máquina-humano, superando así la constante dialéctica de la cultura occidental que posibilita el camino hacia la condición posthumana. Cf. G.R. PETERSON, «Imaging God: Cyborg, Brain-Machine Interfaces, and a More Human Future», 341. La propia Haraway reflexionará sobre el «OncoMouse», ratón de laboratorio modificado genéticamente para realizar estudios sobre el cáncer y patentado por la Universidad de Harvard, cuestionando el lugar que ocupan, dentro del conjunto de las especies, estos animales transgénicos.

¹²¹ «La Singularidad nos permitirá trascender estas limitaciones de nuestros cerebros y cuerpos biológicos. Aumentaremos el control sobre nuestros destinos, nuestra mortalidad estará en nuestras propias manos, podremos vivir tanto como queramos (que es un poco diferente a decir que viviremos para siempre), comprenderemos enteramente el pensamiento humano y expandiremos y aumentaremos enormemente su alcance [...] La Singularidad constituirá la culminación de la fusión entre nuestra existencia y pensamiento biológico con nuestra tecnología, dando lugar a un mundo que seguirá siendo humano pero que trascenderá nuestras raíces biológicas. En la post-Singularidad, no habrá distinción entre humano y máquina o entre realidad física y virtual. Si se pregunta sobre lo que seguirá siendo inequívocamente humano en un mundo así, la respuesta es simplemente esta cualidad: la nuestra es la especie que inherentemente busca expandir su alcance físico y mental más allá de sus limitaciones», R. KURZWEIL, *La singularidad está cerca*, 9-10.

es difícil pensar en algún problema que una superinteligencia o bien no pueda solucionar o bien no pueda ayudarnos a solucionar. Enfermedades, pobreza, destrucción del medio ambiente, todo tipo de sufrimientos innecesarios, estas son cosas que una superinteligencia equipada con nanotecnología avanzada sería capaz de eliminar. Además, una superinteligencia, producto de la aplicación de la nanomedicina o mediante la posibilidad de cargarnos [*upload*] a nosotros mismos, nos dotaría de una esperanza de vida indefinida, bien mediante la detención, bien mediante la reversión del proceso de envejecimiento. Una superinteligencia también podría darnos la oportunidad de aumentar enormemente nuestras propias capacidades intelectuales y emocionales, y nos podría ayudar a crear un mundo de experiencias altamente atractivo en el cual podríamos vivir vidas dedicadas al alegre juego, a las relaciones entre los unos y los otros, a la experimentación, al crecimiento personal y a una existencia más acorde con nuestros ideales¹²².

Cuando hoy hablamos de perfeccionamiento de lo que estamos hablando, según mi parecer, es de una nueva ideología que con el nombre de «transhumanismo» ha venido a ocupar el lugar que en muchos aspectos venía ocupando la religión¹²³. «Transhumanismo» y «posthumanismo», no

¹²² «It is hard to think of any problem that a superintelligence could not either solve or at least help us solve. Disease, poverty, environmental destruction, unnecessary suffering of all kinds: these are things that a superintelligence equipped with advanced nanotechnology would be capable of eliminating. Additionally, a superintelligence could give us indefinite lifespan, either by stopping and reversing the aging process through the use of nanomedicine, or by offering us the option to upload ourselves. A superintelligence could also create opportunities for us to vastly increase our own intellectual and emotional capabilities, and it could assist us in creating a highly appealing experiential world in which we could live lives devoted to in joyful game-playing, relating to each other, experiencing, personal growth, and to living closer to our ideals», en N. BOSTROM, «Ethical Issues in Advanced Artificial Intelligence», 5-6. El texto original en inglés está colgado en la web por el autor: www.nickbostrom.com.

¹²³ R. KURZWEIL, *La Singularidad está cerca*, 429-430. En la tradición teológica cristiana la naturaleza es ayudada por la gracia de Dios superando la mera humanidad para asemejarnos con la divinidad. Así, Dante Alighieri, en la *Divina Comedia*, bien expresaba que el perfeccionamiento humano suponía la trascendencia espiritual del ser humano, desde la instrucción en las habilidades propias del hombre ayudada de la formación religiosa. Hoy en día, transhumanar sólo refiere desde la pura inmanencia: «Si la superinteligencia, o la nanotecnología molecular, o la subida [*uploading*], o alguna otra tecnología de un carácter similarmente revolucionario es desarrollada, la condición humana podría ser transformada radicalmente. Incluso si uno creyese que la probabilidad de que esto pase en algún momento próximo es bastante pequeña, estas expectativas merecerían, sin embargo, atención seria en vista de su impacto extremo. Sin embargo, el transhumanismo no depende de la factibilidad de dichas tecnologías radicales. La realidad virtual; el diagnóstico genético pre-implantacional; la ingeniería genética; los medicamentos que mejoran la memoria, la concentración, la vigilancia y el humor; drogas mejoradoras del rendimiento; cirugía estética; operaciones de cambio de sexo, prótesis; medicina anti-edad; interfaces humano-ordenador más cercanas: estas

son términos equivalentes. El transhumano o también conocido como «Transhumanismo +» es un ser en proceso de transformación, un estado evolutivo intermedio, hasta llegar a convertirse en lo segundo, que es propiamente su objetivo. El transhumanismo nos lleva ahora a la teoría del mejoramiento humano.

Cuando hoy en día hablamos de «human enhancement» o «mejoramiento humano», como decimos en español, estamos hablando de aquél postulado que habla de sobrepasar los límites naturales del ser humano mediante el uso de las diferentes tecnociencias desarrolladas hoy en día: nanociencia y nanotecnología, biotecnologías y ciencias de la vida, las diferentes tecnologías de la información y de la comunicación, así como las ciencias cognitivas y neurotecnologías, la inteligencia artificial y la robótica¹²⁴. La definición que ha quedado patentada es la que dará Bostrom: «un movimiento cultural, intelectual y científico que afirma el deber moral de mejorar las capacidades físicas y cognitivas de la especie humana, y de aplicar al hombre las nuevas tecnologías, para que se puedan eliminar aspectos no deseados y no necesarios de la condición humana, como son: el sufrimiento, la enfermedad, el envejecimiento y hasta la condición mortal»¹²⁵. Nick Bostrom, uno de los mayores teóricos de esta opinión, Presidente de la *World Transhumanist Association* (WTA), afirma que el «Transhumanismo» representa una nueva concepción operativa del futuro del hombre; concepción que reúne científicos y expertos procedentes de distintos sectores del saber: Inteligencia artificial, neurología, nanotecnología, y otros investigadores en biotecnología aplicada. A éstos se unen filósofos y hombres de cultura, con el mismo fin: el de cambiar, mejorar la naturaleza humana, y prolongar su existencia¹²⁶. En su conjunto abarcan cuatro grandes ámbitos: *nano*, *bio*, *info* y *cogni*. Es frecuente ver cómo este conglomerado de fuerzas se conoce con las siglas NBIC, o bien

tecnologías están ya aquí o pueden esperarse que lo estén en las próximas décadas. Conforme maduren, la combinación de estas capacidades tecnológicas podría transformar profundamente la condición humana. La agenda trashumanista, que es la de hacer tales opciones de perfeccionamiento seguras y disponibles para cualquier persona, se hará cada vez más relevante y práctica en los años venideros, conforme lleguen éstas y otras tecnologías anticipadas», en N. BOSTROM, «Una historia del pensamiento transhumanista». Al igual que otras obras mencionadas, todas recogidas en su página web.

¹²⁴ N. URSÚA, «¿Tendrá la “Convergencia de Tecnologías” (CT) y la “Mejora Técnica del Ser Humano” un impacto similar al darwinismo? Implicaciones y consideraciones filosóficas», 313.

¹²⁵ J. SAVULESCU – N. BOSTROM, *Human Enhancement*. Cita recogida por la Profesora E. POSTIGO, en «Transhumanismo y post-humano: principios teóricos e implicaciones bioéticas», 267.

¹²⁶ P. SLOTERDIJK, *Extrañamiento del mundo*; ID., *Normas para el parque humano*.

como CT (*Converging Technologies*), o incluso como HET (*Human Enhancement Technologies*). Y lo que une a todas ellas es precisamente que todas ellas intervienen sobre el ser humano. Disciplinas que por otra parte, han encontrado tanto en el ámbito europeo como en el estadounidense un gran aporte económico que ha facilitado su desarrollo y convergencia entre las diferentes disciplinas¹²⁷.

La dificultad que se han encontrado en todos estos proyectos de investigación es precisamente definir qué se entiende por «ser humano»¹²⁸ y qué se podría contar como una mejora del mismo. Lo que es fácil de entender, o al menos así yo lo entiendo, es que en la medida en que intervengan técnicamente sobre uno de los individuos se está alterando, de alguna manera, la naturaleza humana, lo cual nos plantea también la incógnita de saber qué es mejor y qué es peor. Es un hecho consumado que ni en las prácticas de cultivo ni en las de terapia se venía prescindiendo del concepto de «naturaleza humana». Sin embargo, con el auge de las diferentes prácticas biotecnológicas, se pretende ir más allá de la propia naturaleza humana logrando romper los criterios de valoración que hasta ahora permanecían inalterables. Cabe preguntarse si estamos ante un cambio de la concepción del ser humano que ya no comporta una carga axiológica, lo cual representaría una pérdida muy estimable pues ya no tendríamos criterios de valoración para poder valorar la acción en sí misma, precisamente por la pérdida de valor¹²⁹. Los supuestos bajo los que se ampara la teoría del mejoramiento humano abarcan desde las diferentes capacidades físicas e intelectuales pasando por las emociones, la longevidad y la prolongación de la juventud¹³⁰.

Como ya hemos mencionado, tanto Fukuyama como Habermas han insistido en los peligros que tiene la asunción de teorías trashumanistas tanto para la libertad del ser humano como para el ejercicio público de la misma en el ámbito de la democracia. Para Fukuyama, al tocar la naturaleza humana trastoca los fundamentos mismos de la democracia liberal¹³¹. Para Habermas la asunción del rol creacionista por parte de una

¹²⁷ N. URSÚA, «¿Tendrá la “Convergencia de Tecnologías” (CT) y la “Mejora Técnica del Ser Humano” un impacto similar al darwinismo? Implicaciones y consideraciones filosóficas», 313-323.

¹²⁸ Tirosh-Samuleson señala que el concepto de humano que maneja el posthumanismo mantiene una visión débil, quedando éste como «obsoleto». Cf. H. TIROSH-SAMULESON, «Granshumanism as a secularist faith», 715.

¹²⁹ H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 95-96.

¹³⁰ M. BERTOLASO, «“Super-naturali” come vampiri: L’Enhancement in medicina».

¹³¹ «Debemos evitar a toda costa una actitud derrotista con respecto a la biotecnología según la cual pensemos que, ya que nada podemos hacer para impedir o controlar los cambios que no nos gustan, ni siquiera deberíamos molestarnos en intentarlo. Introducir un sistema regulador que permita a las sociedades controlar la

parte de la humanidad, es decir, el creerse el hombre que puede crear a sus semejantes, aunque estos ya no lo serán, como productos de preferencias de otros envuelve el futuro de la especie en una espiral del horror donde se verían socavados los derechos de las futuras generaciones. La total artificialidad de la génesis humana haría romper, por vez primera en la historia de la humanidad, el nexo existente que cada uno de los hombres mantiene con el mundo en general, con su historia y existencia, pasando nuestros hijos a ser productos de nuestros propios intereses. Estaríamos jugando a ser Dios sin serlo, y ello tendrá consecuencias que el hombre por sí mismo no podrá remediar en un futuro¹³². El mundo natural dejará de ser tan natural para dar paso a la convivencia de lo natural con lo artificial. Los principios básicos de la bioética, autonomía, benefiencia y no maleficencia y el de justicia, principalmente éste último, quedarán más que comprometidos¹³³.

Habermas recoge el problema haciendo un llamamiento a la necesidad de reflexionar sobre diferentes aspectos. Por una parte, sobre la necesidad de establecer límites a los diferentes avances biotecnológicos con la intención de preservar lo que él denomina «nuestra autocomprensión ética de la especie»¹³⁴ y por otra parte, y como consecuencia directa, las

biotecnología humana no será fácil; se requerirá que los legisladores de todos los países del mundo salgan a la palestra y tomen decisiones difíciles sobre complejas cuestiones científicas. La estructura y naturaleza de las instituciones concebidas para aplicar las nuevas normativas constituyen una cuestión abierta: diseñarlas de modo que obstruyan mínimamente los avances positivos y, al mismo tiempo, posean competencias para aplicar las leyes con efectividad supondrá un desafío significativo. Mayor aún será el reto de crear leyes comunes a escala internacional, de lograr un consenso entre países con diferentes culturas y criterios sobre las cuestiones éticas subyacentes. No obstante, en el pasado ya se han emprendido con éxito tareas políticas de complejidad similar [...] Lo importante es reconocer que no se trata tan sólo de un desafío ético, sino también político. Porque serán las decisiones políticas que tomemos en los próximos años respecto a nuestra relación con esta tecnología las que determinen si entraremos o no en un futuro posthumano, así como el potencial abismo moral que semejante futuro puede abrir ante nosotros», F. FUKUYAMA, *El fin del hombre*, 32 y 40.

¹³² Jesús Conill expresa la misma idea en estos términos: «Estamos en el mundo de la creación, en el que nosotros hacemos las reglas y establecemos los parámetros de la realidad. Creamos el mundo, sin atenernos a verdades universales. La naturaleza se presta para muchos como “obra de arte” hasta abrir un futuro eugenésico. Podemos ser creadores de la vida y gestores de la evolución. Con lo cual hay quienes ven que se está produciendo una transición de una era “industrial” a una era “creativa”, de ahí la enorme importancia de las biotecnologías», en J. CONILL, «¿Regreso a la "naturaleza humana"? Una reflexión bioética», 103.

¹³³ M. SANDEL, *Contra la perfección*.

¹³⁴ «Urge preguntarse si la tecnificación de la naturaleza humana modificará la autocomprensión ética de la especie de manera que ya no podamos vernos como seres

implicaciones éticas que podría tener la aplicación de políticas eugenésicas¹³⁵. A este último respecto hablaremos en el apartado siguiente. Habermas apela a la necesidad de establecer un «mínimum» que garantice supervivencia de la especie, mínimo que mucho tiene que ver con aquellas corrientes que mantienen una «estructura entera de nuestra experiencia moral», a saber las grandes religiones universales, las doctrinas metafísicas y las tradiciones humanistas¹³⁶. «En una moral así se apoya una autocomprensión ética mínima de la especie en la que convergen las interpretaciones, altamente culturales, que las religiones nacidas en el tiempo axial (*Achsenzeit*) hacen del mundo y de sí mismo»¹³⁷. Si bien Habermas no concluye en dar cuerpo a dicho «mínimum», aunque lo va formando, será la profesora Cortina quien, viendo la necesidad de irrumpir la educación de la ciudadanía en valores, dé calidez a la razón muchas veces formal de la ética dialógica desde una ética de la razón cordial¹³⁸.

Una cuestión que nos sale a la discusión es saber qué entendemos por «especie» cuando hablamos de «ética de las especies»¹³⁹. Aunque el concepto de «especie» ha tenido vigencia en los últimos años desde el amplio estudio de la biodiversidad que requiere de urgentes medidas resolutivas para la no extinción de las especies¹⁴⁰, el debate aquí sugerido es el llamado «especismo». Adela Cortina ha sabido señalar lo importante que es éste debate para el ser humano. Ésta sostiene que los seres humanos tenemos una dignidad anterior a cualquier acuerdo social. El reconocimiento mutuo de la dignidad humana acaba siempre plasmándose en derechos. Sin embargo, este reconocimiento mutuo de la dignidad no debería ser entendido en términos de egoísmo o simple beneficio mutuo, sino que puede y debe ir más allá de sus fronteras logrando un beneficio a terceros. Debe beneficiar a todos aquellos seres que, como animales, tengan valor inherente, sin la necesidad de atribuirles derechos dudosos, como ya

vivos éticamente libres y moralmente iguales, orientados a normas y valores», cf. J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana*, 60.

¹³⁵ Cf. J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana*.

¹³⁶ J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana*, 59. Es importante darse cuenta del giro que ha representado Habermas respecto a la importancia de las grandes religiones universales, principalmente el cristianismo, en la construcción de un pensamiento postsecular, dada la importante carga simbólica que éstas aportan a una moral ilustrada muchas veces excesivamente formal y fría en valores humanos.

¹³⁷ J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana*, 60.

¹³⁸ A. CORTINA, *Ética de la razón cordial*; ID., *Justicia cordial*.

¹³⁹ A. MARCOS, «Hacia una filosofía práctica de la ciencia: Especie biológica y deliberación ética».

¹⁴⁰ Cf. D.N., STAMOS, *The Species Problem: Biological Species, Ontology, and the Metaphysics of Biology*. Cf. J. CRACRAFT, «Species Concept in Systematics and Conservation – An Ornithological Viewpoint», 325-339.

hemos apuntado en nota previa. El problema que quedaría por solventar son los seres humanos que no aparecen como interlocutores válidos y que, por su edad, enfermedad o discapacidad, no pueden entrar en el juego del mutuo reconocimiento de competencia comunicativa. Adela responde de forma afirmativa. Aunque éstos no puedan ejercer plenamente sus capacidades, tal cosa «no les hace miembros de otras especies, sino personas a las que es preciso ayudar para que puedan vivir al máximo esas capacidades»¹⁴¹.

Lo que se está apuntando es la llamada «norma de la especie» que dirá:

Sin duda hay seres de la especie humana que no pueden ejercer esas capacidades [...], pero en estos casos se entiende que la carencia no es una simple característica, como ocurría si un animal no humano careciera de esa capacidad. Un pájaro sin alas no es un pez, y un ser humano seriamente discapacitado no es un mono [...] No es una obligación moral para la sociedad intentar que individuos no humanos puedan sentarse a la mesa, compartir conversaciones [...] Sí lo es en el caso de que sea un individuo de la especie humana, y por eso, cuando se trata de capacidades valiosas es una obligación de la comunidad ayudarles para que puedan llegar a ejercerlas. Ése es el sentido de la norma de la especie, por eso esas capacidades deben protegerse con un derecho¹⁴².

Lo que se está haciendo es pivotar la noción de «especie» sobre la de dignidad humana. Como bien señala Alfredo Marcos, es verdad que la noción de especie que aquí se maneja tenga aquí un «papel menos técnico que en los textos biológicos, más próximo al lenguaje común, como simple sinónimo de género humano o de humanidad». La noción de «especie» se introduce en el debate moral más reciente a través de la crítica al «especismo», como ya habíamos apuntado. Peter Singer describirá éste como una forma de discriminación análoga al racismo o al sexismo, y por tanto cargada de injusticia. Es por ello que Singer se posiciona como anti-especista¹⁴³. Según la ética de Singer, vemos cómo quedan desprotegidos los seres humanos más débiles: «La vida de un recién nacido tiene menos valor que la de un cerdo, un perro o un chimpancé»¹⁴⁴. Lo que se espera

¹⁴¹ A. CORTINA, *Las fronteras de la persona*, 225.

¹⁴² A. CORTINA, *Las fronteras de la persona*, 188.

¹⁴³ El llamado dilema del «anti-especista» se pregunta si no constituye dicha postura una amenaza para la dignidad humana, de forma particular para la dignidad de los humanos discapacitados. Aquellos que se posicionan como Singer y que se declaran anti-especista piden que no se discrimine a ningún viviente en función de la especie a la que pertenece. Ello nos lleva ante un doble posicionamiento: o bien discriminamos en absoluto, o bien lo hacemos en función de un criterio distinto de la especie.

¹⁴⁴ P. SINGER, *Ética Práctica*, 155.

tras esta afirmación es que el propio Singer salga a defender la vida de los recién nacidos, pero asombrosamente, sale en defensa del infanticidio:

No considero que el conflicto entre la posición que he adoptado y tan ampliamente aceptadas opiniones sobre la santidad de la vida infantil sea motivo para abandonar mi posición. Creo que es necesario cuestionar esas opiniones de tan amplia aceptación [...] Nada de todo eso demuestra que la matanza de un niño sea tan mala como la de un adulto (inocente) [...] Las razones para no matar personas no son válidas para los recién nacidos¹⁴⁵.

La igualdad mínima requerida entre humanos queda clausurada poniendo en duda la dignidad de los más débiles¹⁴⁶. Lo que podríamos decir en defensa de una noción razonable de «especie» es aquella que no se toma *in sensu stricto* de la biología sino que hace referencia en el marco de la tradición del pensamiento filosófico, social y político, que entiende el «derecho de la especie» como el derecho que se dan los hombres a sí mismos en cuanto hombres y ciudadanos, plenamente sujetos a la consideración de «derechos humanos».

El problema de la Eugenesia Liberal

Las derivas políticas del darwinismo social hizo que en la Alemania de principios del siglo XX la teoría eugenésica tomara realidad llegando a su máximo exponente en los campos de exterminio nazis y en las políticas sanitarias del mismo periodo. Ya en 1920, el jurista Karl Binding y el psiquiatra Alfred Hoche publican *La liberación de la supresión de la vida sin valor* en la que dirán que no se puede considerar vida en sentido pleno la de quien, a causa de la enfermedad, está expuesto a una agonía dolorosa y sin esperanza ni utilidad, o la de idiotas incurables, que arrastran existencias sin objetivo ni utilidad, imponiendo a la comunidad el gravamen de sostenimientos pesados e inútiles¹⁴⁷. Éstos acuñan la expresión «vidas

¹⁴⁵ P. SINGER, *Ética Práctica*, 155-157.

¹⁴⁶ Singer juega a un doble juego muy peligroso, a saber: cuando juega como no filósofo sino como activista del *Proyecto Gran Simio* se apunta al especismo. El Proyecto Gran Simio reclama incluir dentro del «círculo de iguales» a los miembros de las especies *Homo sapiens*, *Pan troglodytes*, *Pan paniscus*, *Gorilla gorilla* y *Pongo pygmaeus*. La deriva de tal proyecto acaba por dar lugar a un proyecto político necesariamente especista que otorga derechos a todos los miembros de las especies contempladas y sólo a ellos, a pesar de que muchos de ellos podrían tener un menor grado de sensibilidad ante el dolor, una menor inteligencia, diferencias en el haber de emociones y en la forma de sociabilización respecto a otros individuos de otras especies distintas. Una vez ha construido la figura inaceptable del especismo, el anti-especismo resulta obligado. La paradoja está servida. Cf. P. CAVALIERI – P. SINGER, *El proyecto gran simio*, 12-13.

¹⁴⁷ Cf. K. BINDING – A. HOCHÉ, *Die freigabe der Vernichtung lebesunwerten Lebens. Ihn Mass und ihre Form*, 100ss. Traducción al italiano: E. DE CRISTOFARO – C.

no dignas de ser vividas» que tanto ha calado en los discursos eugenésicos y en el acervo popular, o de «muerte caritativa» [*Gnadentod*]¹⁴⁸, expresión que ha sido restituida recientemente por ciertos bioeticistas como Savulescu o Singer.

Estas prácticas eugenésicas decían ejercer una práctica compasiva hacia el enfermo a la vez que promovían un beneficio social. La propaganda que se hizo sobre la misma no sólo hablaba de la «vida indigna de ser vivida» sino que además hacían destacar las ventajas económicas que ello representaba para el estado así como promovía la raza pura del pueblo alemán. Propaganda que se estableció en Alemania tiempo antes de la subida del partido nazi al poder en el año 1933. Dicha propaganda hablaba de la higienización de la sociedad para la buena salud de la economía.

El mismo Hoche llegó a decir que vendría «una nueva época que, basada en una moral superior, abandonará la puesta en práctica cotinuada que exige este concepto desmedido de humanidad y la opinión exagerada que se tiene sobre el valor de la vida humana a un coste tan elevado»¹⁴⁹. Más tarde, en 1937, una artículo en *Das Schwarze Korps* que llevaba por

SALETTI, *Precursori dello sterminio: Binding e Hoche all'origine dell'eutanasia dei malati di mente in Germania*.

¹⁴⁸ Hitler, en calidad de Canciller de Alemania, con fecha del 1 de septiembre de 1939 firma el documento autorizando la «muerte caritativa» o también denominada «muerte de gracia» [*Gnadentod*]. Éste delega en su director de Cancillería y en su médico personal la facultad de autorizar a otros médicos a prescribir dicha política médica a enfermos incurables. Este programa, conocido bajo la clave «T4», por encontrarse su oficina central en el número 4 de la berlinesa «calle del parque zoológico» [*Tiergartenstrasse*], no fue sometido a la consideración del Parlamento: fue un secreto de Estado. Las experiencias piloto se llevan a cabo en los terrenos conquistados de Polonia y, al parecer, es con los pacientes del manicomio polaco de Kocborowo con quienes por primera vez se experimenta el «salto» del fusilamiento masivo a la muerte mediante asfixia por gas en un recinto cerrado. La Acción T4 adaptó seis hospitales psiquiátricos del III Reich (en territorio alemán y austriaco) para matar en cámara de gas a los pacientes facultativamente seleccionados y llevar a cabo la cremación de sus cadáveres en hornos construidos para tal efecto. Cuando se pone fin a este programa el 24 de agosto de 1941, poco después de iniciarse la Operación Barbarroja, es decir, la invasión de la Unión Soviética, más de 70.000 ciudadanos enfermos adultos –los niños recibían otro tratamiento no menos letal– habían muerto en las falsas duchas de estos hospitales situados en las cercanías de Berlín, Stuttgart, Koblenz, Magdeburg, Dresden y Linz.

¹⁴⁹ K. BINDING – A. HOCHÉ, *Die freigabe der Vernichtung lebesunwerten Lebens. Ihn Mass und ihre Form*, 27ss. Trad. italiana: «Ma verrà un'epoca nuova in cui, secondo un punto di vista morale più elevato, si smetteranno di mettere in pratica, a costo di pesanti sacrifici, i postulati richiesti da una concezione eccentrica dell'uomo e, molto semplicemente, da una sovrastima del valore dell'esistenza umana», 89. La traducción al español es mía.

título «Sobre el tema de la eutanasia» respondía a la petición de un lector sobre la nueva ley que permitía matar a aquellos niños «idiotas» si sus padres estaban de acuerdo: «La naturaleza dejaría que esta criatura incapacitada muriese de hambre. Nosotros podemos ser más humanos y darle una muerte misericordiosa sin dolor. Es este el único acto humano apropiado en casos semejantes y es cien veces más noble, decente y humano que la cobardía que se esconde detrás de esos balbuceos humanitarios que imponen que a la pobre criatura el peso de la existencia, y a la familia y a la comunidad nacional la carga de su cuidado»¹⁵⁰.

Después de esta experiencia, la eugenesia quedó marcada como una práctica abominable a extinguir desde el naciente nuevo humanismo nacido del periodo postbélico. En la actualidad el resurgir de la eugenesia tiene un escenario diferente, aunque no exento de problemas¹⁵¹. Al hablar de Eugenesia la percepción puede variar según se hable desde el mundo anglosajón, aun con excepciones, y en el continente europeo. La experiencia que el nazismo dejó en Europa fue enorme y marcó un cambio de paradigma incluso dentro de la propia filosofía¹⁵². Sin embargo, en el mundo anglosajón la perspectiva con la que se observa el mundo es relativamente diferente, más optimista, y ello obliga a distinguir entre «eugenesia autoritaria» y «eugenesia liberal». Como ya avanzábamos, el desarrollo de las biotecnologías abre las puertas a la discusión acerca de la eugenesia, un debate que no sólo se está extendiendo de forma

¹⁵⁰ Citado por D. DWORK – R.J. PELT, *Holocausto. Una historia*, 401.

¹⁵¹ El movimiento transhumanista, a pesar de su negativa en reconocerlo, viene apoyando el movimiento eugenésico. «Si el pleno desarrollo de los individuos humanos y la realización de las posibilidades humanas constituyen los principales objetivos de nuestra evolución, entonces toda superpoblación que provoque desnutrición y pobreza, o que erosione los recursos materiales, las bellezas o las posibilidades intelectuales del mundo es un mal. Entre los principales objetivos inmediatos del mundo se encuentra la planificación de medidas eficaces y aceptables en los referente a la población [...] El humanismo evolutivo también tiene implicaciones eugenésicas», cf. J. HUXLEY, *Religión sin revelación*, 284-285. J. Huxley era hermano de Aldoux Huxley, acreditado biólogo, primer Director General de la UNESCO y fundador del Fondo Mundial para la Naturaleza. El mismo J. Savulescu y P. Singer sostienen la licitud de la selección y eliminación de embriones que presenten anomalías congénitas bajo la justificación de «beneficencia procreativa», con la particularidad bioética de que la autonomía de la gestante ha de ser interferida por la «persuasión», y no mera información, de los médiocos. Cf. P. SINGER, *Ética práctica*, 230-236; cf. J. SAVULESCU, *¿Decisiones peligrosas?*, 43-64. Será el propio Bostrom quien gradue el concepto de dignidad humana en base al concepto de «calidad», de suerte que quedaría definida «como un tipo de excelencia que admite diversos grados y que se podría aplicar a entes que pertenezcan o no al grupo de los seres humanos», cf. N. BOSTROM, «Dignity and Enhancement», 175-179.

¹⁵² TH.W. ADORNO, *Dialéctica Negativa*.

interdisciplinar sino que ha llegado incluso a hablarse de una «civilización eugenésica»¹⁵³.

La eugenesia practicada en la Alemania nacionalsocialista era coercitiva y estaba auspiciada por el Estado, lo que la hace definirla como «autoritaria», mientras que en el caso de la «eugenesia liberal» el Estado ha de mantenerse neutral y serían los padres quienes promoverían unas intervenciones u otras sobre sus hijos. Es evidente que el debate actual gira entorno a la eugenesia liberal¹⁵⁴.

Las fronteras morales de la Eugenesia

Según el parecer de Habermas, entre «eugenesia» y «educación» existe una profunda diferencia, ya que en el caso de la educación las personas pueden alzarse críticamente ante quien decidió una educación u otra. La acción se nos presenta como reversible, mientras que la acción eugenésica es irreversible y las personas cuya herencia se manipula no han sido tratadas como un potencial interlocutor acreedor de simetría. Si queremos por tanto diferenciar entre «eugenesia» y «educación» diríamos que en la primera no habría acción comunicativa contrafácticamente presupuesta, mientras que en la segunda se producen acciones comunicativas¹⁵⁵.

El criterio que establecerá Habermas para que una eugenesia sea negativa y otra positiva es la frontera que existe entre estas dos actitudes y las posibilidades que las biotecnologías posibilitan al hombre. Por una parte nos encontramos con la terapéutica. Actitud ésta que actúa en virtud de un consenso futuro y que mantiene un presupuesto contrafáctico. Y la actitud del diseñador, que adopta frente al embrión una actitud instrumentalizadora y optimizadora:

El umbral entre ambas eugenesias puede caracterizarse por una diferencia de *actitudes*. En el marco de una praxis clínica, el terapeuta, en virtud de un consenso supuesto y fundamentado, puede comportarse con respecto al ser vivo *tratado como* si éste ya fuera la segunda persona que será alguna vez. En cambio, el diseñador adopta frente al embrión a modificar genéticamente una actitud optimizadora e instrumentalizadora: el octocelular debe ser perfeccionado en su composición genética según un estándar escogido subjetivamente. En el caso de la eugenesia positiva, la actitud performativa frente a una futura persona que ya en estado embrionario es *tratada como* una persona que puede decir sí o no, se sustituye por la actitud de un bricolador que, al objetivo del clásico criador de perfeccionar las características hereditarias de una especie, une el modo de operar de un ingeniero que

¹⁵³ J. RIFKIN, *El siglo de la biotecnología*, 170-211.

¹⁵⁴ M. SANDEL, *Contra la perfección*.

¹⁵⁵ J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana*, 118.

interviene instrumentalmente siguiendo un proyecto propio y *trabaja* las células embrionarias como material¹⁵⁶.

Desde una y otra actitud la capacidad de «manipulación» del hombre sobre sí misma es evidente. Otra cosa es la deriva que cada una de dichas actitudes nos lleva al campo de lo ético. Como bien señala A. Cortina el significado del término «manipulación» es polisémico. Según el DRAE, el vocablo «manipulación» al menos puede significar dos cosas: o bien «operar con las manos o con cualquier instrumento»; o bien «intervenir con medios hábiles, y a veces arteros, en la política, en el mercado, en la información, etc., con distorsión de la verdad o la justicia, y al servicio de intereses particulares». Es en el segundo de los casos donde la intervención que se ejerce sobre cualquier sujeto no se practica en defensa del mismo o de aquellos a los que se manipula, sino en interés particular de otros grupos que salen ganando con la intervención. Y por ello se hace preciso ocultar la verdad, no comunicar con claridad las metas que se persiguen y, por lo tanto, actuar sin que se tenga el consentimiento voluntario de aquellos en quienes se va a ejercer la intervención. Es aquí donde «manipulación» viene a ser sinónimo de «instrumentalización»¹⁵⁷.

Como ella misma apunta se hace muy necesario aclarar este doble significado para una Bioética Cívica Transnacional, ya que ésta, que se sustenta en sociedades con democracia liberal, tiene dos pilares sobre los cuales se sustenta: el reconocimiento de la autonomía de las personas y también el derecho sobre el reconocimiento de su derecho a la autorrealización, o lo que es lo mismo, a llevar a cabo sus planes vitales, siempre que no perjudiquen a terceras personas¹⁵⁸. Se hace preciso que el mandato de esta ética sea el de «no instrumentalización» de los seres humanos, es decir, no intervenir en sus cuerpos, en sus mentes o en sus conductas para conducirles a donde no desean ir. El fundamento de tal derecho es el reconocimiento a la dignidad del ser humano, dignidad que exige respeto para no caer en contradicción práctica.

El principio de «no instrumentalización» viene dado por la teoría kantiana y su regla de oro de la moral, que es, sin duda alguna, el fundamento más acabado de la dignidad humana. A él, la Bioética Cívica Transnacional suma el enfoque de las *capacidades* de Amartya Sen que nos facilita complementar la ética del discurso insistiendo en la virtud del *empoderamiento*¹⁵⁹, y que entiende la autonomía como participación en un

¹⁵⁶ J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana*, 125-125.

¹⁵⁷ A. CORTINA, «Ética de las biotecnologías (GenÉtica) ¿Un mundo justo y feliz?», 79-80.

¹⁵⁸ A. CORTINA, *Ética aplicada y democracia radical*, 140-142.

¹⁵⁹ «Well-being» es el término usado por Amartya Sen y que le permite alejarse de la concepción utilitarista y economicista del bienestar, ampliando su sentido mediante su

diálogo, así como el *principio de responsabilidad* de Hans Jonas, según el cual, quien no asume el cuidado de un ser vulnerable y valioso, pudiendo hacerlo, se comporta de forma inmoral.

Si atendemos a las responsabilidades que se emanan de las consecuencias de la manipulación o intervención, en la «sociedad de riesgo», éstas no sólo recaen sobre las consecuencias intencionadas y las previsibles sino también sobre aquellas que son producto del no haber investigado con la diligencia requerida prestando atención a los posibles daños no intencionados. Ante tal realidad el llamado «principio de precaución», principio jurídico y moral, se desarrolla logrando que surja desde la misma comunidad científica moratorias como la de Asilomar en 1975 respecto a los alimentos transgénicos. Dicho principio consiste «en no esperar al elemento de la prueba absoluta de una relación de causa a efecto cuando elementos suficientemente serios incitan a pensar que una sustancia o una actividad cualquiera podría tener consecuencias dañinas irreversibles para la salud o para el medio ambiente y, por lo tanto, no son sostenibles»¹⁶⁰. Cortina añade que tal principio no se aplica a toda situación de riesgo, sino a aquellas que presentan dos características principales: las que tienen como presupuesto un contexto de *incertidumbre* científica, y aquellas en las que los daños eventuales serían graves¹⁶¹. Todo ello nos lleva a remarcar que el reconocimiento de la dignidad humana exige considerar a las personas como fin en sí mismo, y nunca como un medio, recogiendo la regla de oro kantiana que afirma:

El principio supremo de la doctrina de la virtud es el siguiente: obra según una máxima de *fin*es tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal. Según este principio, el hombre es fin tanto para sí mismo como para los demás, y no basta con que no esté autorizado a usarse a sí mismo como medio ni a usar a los demás (con lo que puede ser también indiferente frente a ellos), sino que es en sí mismo un deber del hombre proponerse como fin al hombre en general¹⁶².

relación más directa con la condición de la persona; y de ahí el uso también de otro término como «calidad de vida». Cf. A. SEN, *Desarrollo y libertad*; ID. *Capacidad y bienestar*, 54.

¹⁶⁰ CF.E. ZACCAI – J.N. MISSA, *Le principe de précaution. Signification et conséquences*, 111. Citado por A. CORTINA en «Éticas de las biotecnologías (Genética) ¿Un mundo justo y feliz?», 20.

¹⁶¹ A. CORTINA, «Éticas de las biotecnologías», 82-83. Es cierto que nunca se sabe con pura certeza las consecuencias de nuestras intervenciones y por lo tanto la incertidumbre científica siempre aparece en la investigación científica como una constante. Ahora bien, dicha incertidumbre no debe dejarnos llevar a la abstención en la investigación por motivos de una «heurística del temor».

¹⁶² I. KANT, *La Metafísica de las costumbres*, 249-250.

El respeto por la dignidad del hombre no significa únicamente el no procurarle daño sino que exige además el *ayudarles positivamente*¹⁶³ para que puedan llevar adelante sus proyectos de autorrealización, siempre que con ello no perjudiquen a otros seres humanos. Ello es garantía del principio de simetría moral requerido al de autonomía. Sólo así se puede hablar de «eugenesia negativa» (terapéutica) y «eugenesia positiva» (del perfeccionamiento).

¹⁶³ Se utiliza aquí «ayudar positivamente» como consecuencia del principio de «empoderamiento» de Sen.

CAPÍTULO VIII

LA MODERNIDAD DESCARRILADA

1. Dialéctica de la Ilustración

La sana razón, enferma de pura sana razón, reacciona con la máxima sensibilidad contra la hegemonía de lo objetivo sobre los individuos, tanto en su convivencia como en su conciencia. Y, sin embargo, tal dominación es experimentable a diario con la máxima crudeza¹.

Auschwitz había preguntado el «por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en nuevo género de barbarie»². Si para entonces, después de los acontecimientos que jalonaron la primera mitad del siglo XX, la pregunta se hacía imperiosa, creo que hoy en día, en la situación en la que nos encontramos, principalmente si nuestra mirada es europea, la pregunta sigue estando más que presente.

La muerte de la razón, entonces, parecía haber apuntado al final de un proyecto histórico: el proyecto de la modernidad, el proyecto de la Ilustración europea, o incluso, el proyecto de la civilización greco-occidental³. Habermas y Apel han venido superando dicho análisis desde la reconstrucción de una razón dialógica, que supera la razón ilustrada primigenia, y que fortalece la base de un proyecto ilustrado renovado. En ello hemos profundizando en algunos momentos de este trabajo. Sin embargo, quisiera recuperar el *proyecto crítico* de Adorno, para intentar ver si algunas de las aporías que él plasmó siguen vigentes en tiempos hermenéuticos y si nos da alguna clave para seguir progresando.

¹ TH.W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, 297.

² M. HORKHEIMER - TH.W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, 51.

³ A. WELLMER, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, 51.

Sabemos que la relación que establece Adorno con Kierkegaard, además de ser temprana, es sintomática. Kierkegaard, en cuanto pensador existencialista, viene a ser un comentario crítico a uno de los capítulos de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, la «Conciencia Infeliz»⁴, de tal manera que de la dialéctica de la conciencia infeliz no surge la «idea de Razón». Kierkegaard no argumenta una alternativa, sino que la sugiere, ofreciéndola como posibilidad, desde un lenguaje hipotético y condicional⁵. Si tomamos la obra de Adorno como un comentario crítico a la *Fenomenología*, apoyándonos en la peculiaridad referida a Kierkegaard, podremos dar una posibilidad de enjuiciamiento, contando con un lenguaje diferente⁶.

Según Adorno, la unidad ha sido el lema de la *Aufklärung* desde Parménides hasta Russell⁷. La Ilustración sólo ha reconocido como ser y acontecimiento [*Geschehen*] lo que era aprehensible mediante la unidad, es decir, lo que era homogeneizable y unificable en un sistema⁸. El mundo deja de ser, así, un conjunto de heterogeneidades para convertirse en algo armonioso, sintético, cuando todo es considerado bajo el aspecto de su inclinación en la organización que el hombre predispone. Esta tendencia a la unidad se muestra en la afirmación de diversos ilustrados (Jenófanes, Hume, Feuerbach) acerca del antropomorfismo como fundamento de los mitos: los mitos no serán más que una proyección de lo subjetivo en la naturaleza; y, en último término, los mitos son reducibles al hombre. Lo mismo se muestra en Bacon, cuyo postulado de una *scientia universalis* contiene una aversión fundamental hacia todo aquello que no sea unificable. También la «mathesis universales» de Leibniz es contraria al «salto», a la inconexión. Adorno ve la misma tendencia en la equiparación de las ideas con los números en las últimas obras de Platón y en el principio que dicta que «la sociedad burguesa se halla dominada por la equivalencia».

⁴ Cf. R.J. BERNSTEIN, *Praxis y acción. Enfoques contemporáneos de la actividad humana*.

⁵ Lo hará desde las obras firmadas con el pseudónimo «Johanes Clímacus»: *Postscripto Incientífico Conclusivo* ó *Postscripto no científico*.

⁶ Como recuerda la profesora A. Herrera: «podemos ver en el Adorno de la *Dialéctica de la Ilustración* y en *Mínima moralía* un lenguaje nada académico, a veces ambivalente, en otras ocasiones irónico y en muchas otras un lenguaje oscuro y cifrado, como si quisiera decir más de lo que dice o como si detrás de lo que dice, detrás de la exageración, detrás de la imposibilidad de positivizar el pensamiento, se encontrase la verdad. En ambos casos, la verdad siempre hemos de construirla sobre lo paradójico». Cf. A. HERRERA, «La construcción del sí mismo en la *Dialéctica de la Ilustración*», 432-442.

⁷ M. HORKHEIMER - TH.W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, 63.

⁸ M. HORKHEIMER - TH.W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, 129-163.

El mundo desmitificado, desencantado, queda convertido en «caos», en materia informe a disposición de la ordenación que el hombre impone. El mundo, sin dioses ni cualidades, queda a disposición de la contabilidad. Lo que no es transformable en números, es mera apariencia (o poesía, como dirá el positivismo moderno). Bajo el empuje de la lógica formal, escuela de la unificación, los ilustrados adquieren el esquema de la contabilidad del mundo; y, el número, se convierte en el canon de la Ilustración.

De esta forma, la Ilustración se muestra como totalitaria, en cuanto sólo conoce, como el dictador, aquello que puede manipular, es decir, en cuanto las desposee de su *an sich* (en sí) para convertirlas en *für ihn* (para él)⁹. Hay, por tanto, en la Ilustración, una tendencia a eliminar la diversidad y la diferencia porque dificultan y comprometen el sistema mediante el cual se pretende dominar la naturaleza. La Ilustración no reconoce otro sentido que el del dominio, por eso, le resulta indiferente aquello que se opone: todo no es más que «caos» matematizable y sin diferencias; orden formal como el de los números, sin otro contenido que la misma formalidad.

Cuando la Ilustración ataca a los mitos y se deshace de ellos por injustificados, no se da cuenta de que los mismos mitos son ya un producto de la propia Ilustración. En efecto, en la medida en que «el mito pretende narrar, nombrar, contar el origen» es ya un modo de «representar, fijar y explicar»; esa tendencia se ve reforzada cuando los mitos, reunidos en un todo, pasa a ser una especie de doctrina¹⁰.

Frente a las pretensiones de la Ilustración histórica de disolver los mitos —proceso de desencantamiento del mundo—, Adorno ha mostrado que también éstos suponían ya la Ilustración: los mitos, decíamos, son un producto de la Ilustración. A partir de ahí, resultaba un nuevo concepto de Ilustración, conseguido a base de reflexión sobre la misma Ilustración. Si el mito ya es Ilustración, y ésta se presentaba, históricamente, como opuesta y en contradicción con los mitos, habrá que ver en qué consiste el nuevo concepto de *Aufklärung* que, como un *tertium* incluya a ambos. Y a partir de ahí ver las consecuencias que se desprenden. Adorno añade: «La propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin de la Ilustración, en el cual toda determinada concepción teórica cae con inevitable necesidad bajo la crítica demoledora de ser sólo una creencia, hasta que también los conceptos de espíritu, de verdad, e incluso el de Ilustración, quedan reducidos a magia animista»¹¹. La Ilustración aparece como un proceso que ha sido puesto en marcha por la mitología.

La «inevitable necesidad» pertenece a la Ilustración como tal. Se trata del mismo principio de necesidad fatal que, en los mitos, hace que los

⁹ Cf. M. HORKHEIMER - TH.W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, 64-65.

¹⁰ Cf. M. HORKHEIMER - TH.W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, 65.

¹¹ M. HORKHEIMER - TH.W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, 64.

héroes sucumban inexorablemente y que predomina, depurado como «rigor» de la lógica formal, en todos los sistemas racionalistas de la filosofía occidental. Por lo demás, ese mismo principio es el que rige la sucesión de los sistemas: cada sistema viene a ser superado por otro en un permanente «ocaso de los ídolos», pues cada sistema es tenido como un ídolo, «sólo como una fe», por parte de la Ilustración. Así, lo único que la crítica destructiva transmite con esa sucesión de sistema es «la ira contra la insuficiente justificación»: desde la perspectiva de la Ilustración, todo sistema es criticable como insuficiente y, por tanto, ya está condenado a su ocaso.

La *Aufklärung* es regida por el triunfo de la «necesidad fatal» desde el momento en que ha tomado como principio el de la «inmanencia», es decir, el de la explicación de todo acontecimiento como «repetición» o como ley inexorable de la lógica formal, o como ciclo «objetivado en la ley natural». Tanto la lógica formal como la ley natural se cumple inexorablemente y siempre. Es este un proceso en el que lo construido, la concepción teórica o sistemática, para superar lo que resulta injustificado, lo anterior tiene que caer, a su vez, ante la misma crítica, pues ha sido construido de acuerdo con el mismo principio. El de la inmanencia. Necesariamente todo producto de la Ilustración, por fundamentarse en el principio de la inmanencia, tiene que resultar «insuficientemente justificado» y, por tanto, condenado desde el momento mismo en que ha tenido lugar.

La primera constatación que hace Adorno es que así «como los mitos ponen ya por obra la Ilustración, así queda ésta atrapada en cada uno de sus pasos más hondamente en la mitología». La segunda se refiere a la consecuencia de aquella: «la árida sabiduría para la cual no hay nada nuevo bajo el sol, porque todas las cartas del absurdo juego han sido ya jugadas, todos los grandes pensamientos fueron ya pensados, porque los posibles descubrimientos pueden construirse de antemano y los hombres están ligados a la autoconservación mediante la adaptación»¹². Nada nuevo puede haber cuando lo que se da no puede ser más que realización de un ciclo previamente constatado, lo que *es vivele* a ser lo que *ya fue*. Y así, lo que podría ser «de otra manera» es «uniformado», de acuerdo con lo previsto por la «legalidad», que constituye críticamente los límites de toda posible experiencia. El dominio sobre la realidad mediante su explicación a partir de unas leyes —lógicas o matemáticas— previas, es decir, a partir de la imposición de un sistema, resulta ciertamente efectivo, pero a costa de reducir y recortar la realidad, que es obligada a entrar en sus categorías: la realidad no es lo que es de sí, sino que es sólo en cuanto entra en esas categorías. Para Adorno, las categorías de la Ilustración no son más que las de la conmensurabilidad y utilidad, o sea las del dominio.

¹² M. HORKHEIMER - TH.W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, 67.

Considera la Ilustración, pues, como regida por el principio de la inmanencia, de la repetición, lo que consigue es un saber formal, seco, pues, para que se cumpla la legalidad instaurada, todo debe ser considerado de manera uniforme, nada debe tener consistencia por sí mismo. El caso concreto y único no existe en realidad. Lo individual no es más que un ejemplar de una especie, equivalente a los demás ejemplares de la misma especie; lo individual no existe en realidad, pues no es idéntico consigo mismo, siendo igual a todos los demás individuos; los individuos son intercambiables (de acuerdo con la «mediación universal»). Cuando aquí se habla de «lo individual» no hay una referencia sólo a las cosas, sino también a los hombres: así como los hombres se ven condenados al conformismo del colectivismo en el que ha triunfado la «igualdad represiva», es decir, el desarrollo de la igualdad del derecho que, equiparando a todos, se han convertido en «injusto». La Ilustración, con la implantación del principio de la inmanencia, ha hecho desaparecer «lo inconmensurable», lo que no entra en los «límites críticamente constituidos de toda experiencia posible», dominada por el «dominio nivelador de lo abstracto».

La Ilustración no consigue más que esa «árida sabiduría» de la que ha desaparecido «lo inconmensurable» y, con ello, todo contenido cualitativo diverso. El saber no es más que un ciclo cerrado donde ya todo se sabe de antemano, porque no es más que pura repetición. Es el mismo ciclo mítico, donde el héroe ya está condenado de antemano, haga lo que haga. «Todo intento de quebrar la coacción natural quebrando a la naturaleza cae tanto más profundamente en la coacción que pretendía quebrar. Así ha transcurrido el curso de la civilización europea»¹³.

La *Aufklärung* sólo puede evitar su «retroceso» acudiendo a sí misma, indagando en sí misma, no recurriendo a algo fuera de sí misma. Eso es lo que expresan las siguientes afirmaciones: «La Ilustración es más que Ilustración: naturaleza que se hace perceptible en su alienación» y el espíritu se reconoce como «naturaleza desdoblada». Tanto en el uso de la «Aufklärung» como en el de «naturaleza», se da un uso ambivalente del mismo concepto: Ilustración y naturaleza son algo «más», o algo diverso. Adelantemos ya que ese «más», la diferencia, se debe, entonces a la presencia del pensamiento.

Tomemos el caso de la Ilustración en la expresión “*Ilustración es más que Ilustración*”. Para entendernos, hemos de entender que se trata de la misma Ilustración en dos fases diferentes: una ya realizada, y, por tanto, cumplida, cerrada, y, otra abierta, incompleta y siempre realizable. A la Ilustración de la primera fase la denominaremos «Ilustración histórica» (en el sentido que tendría el término *historisch* en alemán: algo acontecido y

¹³ M. HORKHEIMER - TH.W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, 68.

constatable). Y la Ilustración de la segunda fase «Ilustración crítica» (donde el término «crítica» incluiría el carácter abierto). Hemos de decir que dicha distinción no viene delimitada por el propio Adorno, si bien creo que en modo alguno varía su pensamiento, pues, en cierto punto, Adorno cree que mediante su reflexión se puede rectificar «la objetiva tendencia de la historia», o lo que es lo mismo, se puede entrar en otra fase de la historia.

La Ilustración en general, y en particular la histórica, puede ser considerada como el esfuerzo de la humanidad por escapar de la necesidad y establecer el reino de libertad. En tal sentido, ese esfuerzo es lo que generalmente denominamos «progreso» o «civilización». Ese escape o huida se produce gracias al pensamiento, que establece una separación de los hombres respecto a la naturaleza. Esta, separada y conservada *como algo otro*, es, desde entonces, dominable y manipulable; la huida hacia la libertad o su implantación no es más que la implantación del «dominio» como principio rector. Así, se establece una equivalencia entre dominio y libertad: ésta descansa en aquél, que aparece como su condición de posibilidad. En ese proceso el pensamiento se convierte en «órgano de dominio» y queda reducido en su capacidad conceptual y reflexiva-crítica. De esta manera, con la «suspensión del concepto» y dejándose llevar por lo que Adorno denomina «complejo social de deslumbramiento», la sociedad «racionalizada» adquiere un cierto respeto «míticamente científico» con respecto al «dato», que llega a convertirse en hecho positivo, sin caer en la cuenta de que ese dato ha sido creado por ella misma. Dicho de otra manera, la Ilustración histórica se ha extraviado en el «momento positivista», convirtiendo su situación, lo que ha alcanzado, en la realización de la utopía o reino de la libertad, como si ya se hubiera conseguido de hecho la «reconciliación», la eliminación de la separación o hiato. Por una parte, se llega a considerar el sistema como una «necesidad»: el sistema significa «las fortificaciones que la humanidad ha construido para hacer frente a la necesidad, las instituciones, las prácticas de dominación, que se ha transferido del sojuzgamiento de la naturaleza a la sociedad»: además, significa que todo este sistema sea considerado como necesario, como lo que «garantiza la libertad futura». A partir de ahí, todo lo que está dentro del sistema adquiere el carácter de «necesario»: la misma necesidad del sistema se presenta como «definitiva». Por otra parte, el «principio de dominio», convertido en fundamento del sistema, se perpetúa como «pretensión dominadora» y, en último lugar, como autoconservación, de forma que llega a cambiarse la libertad por la práctica de la autoconservación. Así, puesto el pensamiento al servicio de la autoconservación, como parte de la *herrschaftsmachinerie*, que manipula las cosas, *lo otro*, a su antojo, como algo meramente dominable y sin consistencia, el dominio queda convertido en el «principio del ciego

dominio»: este se estructura como «falso absoluto» y la Ilustración queda como «mera construcción de medios», «totalidad no conceptualizada», que rechaza «el ser y la conciencia de los hombres».

El fundamento y condición de posibilidad de la Ilustración crítica reside en la capacidad del pensamiento de reconocerse a sí mismo como lo que es, su modo de actuación y sus resultados. Es lo que Adorno denomina «*Selbstbesinnung*» y «*Eingedenken*». Antes de pasar adelante conviene exponer la siguiente dificultad. Se recordará que la situación a que ha llegado la Ilustración se presenta con una apariencia de necesidad definitiva, y que la humanidad, «completamente iluminada», queda atrapada en ese «complejo social de deslumbramiento» y, a la postre, «se pierde en esa apariencia». Además, el pensamiento, en cuanto «órgano del dominio», «no puede desatarse de la maraña en que ha quedado atrapado en la prehistoria». Entonces, ¿no está condenado el pensamiento, y con él la humanidad, a admitir, sin más, esa situación? Por lo demás ¿cómo distinguir pensamiento y humanidad? ¿No acaba Adorno hipostasiando el pensamiento como una entelequia, como un *tertium* sin consistencia, en cuanto algo que escapa a la perdición de la humanidad? Como substrato y soporte de la argumentación de Adorno a favor de la posibilidad de una rectificación de la situación está la suposición de que, a pesar de todo, el pensamiento no está totalmente «cegado» por el «complejo social de deslumbramiento» y alcanza a reconocerse como «mecanismo coactivo» en su modo de actuación.

Esta suposición se basa no en algo externo al pensamiento mismo, sino en los instrumentos que él mismo utiliza: la «representación» [*Vorstellung*], el «concepto» [*Begriff*] o, más en concreto, en la reflexión sobre la actuación con estos instrumentos. En efecto, ¿qué hace el concepto? Separar de la misma manera que el «instrumento material», el «mundo como caótico, múltiple y disparatado, de lo conocido, uno e idéntico»; su función es el «distanciamiento y la objetivación». No se trata únicamente del efecto del producto o resultado que se consigue mediante esa función separadora (lo conceptuado o representado), sino también del hecho de la separación entre el concepto (lo conceptuado) y aquello de lo que es concepto¹⁴.

Así pues, el pensamiento escapa en parte al «complejo social de deslumbramiento» (o «ciega tendencia económica»), gracias a su capacidad de «autocomprensión». ¿Qué es lo que el pensamiento alcanza a

¹⁴ «Pues éste [el concepto] no se limita sólo a distanciar, en cuanto ciencia, a los hombres de la naturaleza, sino que además, en cuanto autorreflexión del pensamiento que en la forma de la ciencia permanece atado a la ciega tendencia económica, permite medir la distancia que eterniza la injusticia», M. HORKHEIMER - TH.W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, 93.

representar en su autocomprensión? En primer lugar cae en la cuenta de que lo suyo, propiamente, es la representación, el reconocimiento de lo que él mismo es; negativamente, dice Adorno, que el pensamiento no puede «disolver la apariencia» [*den Schein auflösen*] ni desenmarañarse [*ohne sich der Verstrickung entwinden zu können*]. En segundo lugar, el pensamiento cae en la cuenta de que su modo de actuación, «la lógica del *aut-aut*, la consecuencia y la antinomia», no es más que la misma naturaleza «irreconciliada y extrañada con respecto a sí misma»; es más, el pensamiento se reconoce, en cuanto «mecanismo de coacción», como reflejo de la naturaleza; él mismo se reconoce como «naturaleza olvidada de sí misma». Con esta última expresión se apunta a lo que antes hemos denominado *Aufklärung histórica*, pues, como ya sabemos, ésta se hipostasia como «utopía ya realizada» cuando olvida la distancia y se constituye como absoluta. De esta manera, si ya hemos dicho que la *Aufklärung* es el olvido de la consistencia de lo otro (léase, la asimilación de *lo otro* a *lo mismo*, o la reducción de *lo otro* a dato *prefigurado* por los mecanismos de la *Selbsterhaltung*), ahora se podría decir que la *Aufklärung histórica* es el olvido de que ella misma es *naturaleza*, o lo que es lo mismo, el olvido (reductivo) del aspecto autoreflexivo del pensamiento.

Ahora bien ¿en qué sentido se puede entender la afirmación de que el pensamiento es naturaleza? ¿se trata simplemente de que el modo de actuación del pensamiento (la lógica excluyente, la antinomia y la consecuencia), así como sus objetivaciones (el sistema o la «sociedad racional») adquieren el mismo aspecto y la misma consistencia que la naturaleza: el carácter de necesidad? De otra manera ¿se trata simplemente de que las objetivaciones históricas alcanzan un peso como si de objetivaciones naturales se tratara, *como si* fueran naturaleza. O bien ¿se trata de algo más? Si atendemos a lo que Adorno dice respecto al espíritu, hay que concluir que se trata de algo más, efectivamente.

Si ha dicho que «el pensamiento se refleja a sí mismo como naturaleza olvidada de sí misma», parece obvio la siguiente conclusión: el espíritu se reconoce como naturaleza desdoblada respecto a sí misma, pues ¿cómo podría ser aquél naturaleza si éste no lo fuera? Ahora bien, ¿qué significa que el espíritu es naturaleza «desdoblada»? ¿Es que no hay diferencia entre «espíritu» y «naturaleza»? De acuerdo con lo que Adorno expone en el artículo *Die Idee der Naturgeschichte*, hay que superar esa división entre *Natursein* y *Geistsein*. Por lo demás, aquí mismo se equipara *Geistsein* con *Geschichtsein*, cosa que está presente en todo lo que llevamos expuesto. De acuerdo con esto, habrá que concluir que el «espíritu» es una formalidad, o simplemente una forma, de la naturaleza. Eso es lo que supone el término *entweite*. En otras palabras, el «espíritu» sería una posibilidad de la naturaleza, y presente como tal desde el principio, y que va convirtiéndose en actualidad (por contraposición a posibilidad) a medida en que se

configura en *la* (en su) historia. En este sentido, la *Naturgeschichte* que propone Adorno es la progresiva desaparición de la “indiferenciación originaria”, en que se encuentra la naturaleza: «en la conciencia que el espíritu tiene de sí como naturaleza dividida en sí misma, la naturaleza se invoca a sí misma como en la prehistoria, pero no ya directamente con su presunto nombre, que significa omnipotencia, es decir, con mana, sino como algo ciego, mutilado»¹⁵.

La Ilustración crítica es un giro respecto a la histórica, por cuanto reconociéndose como naturaleza «desdoblada» ella misma (espíritu), no verá en la naturaleza misma la causa de la tensión y, por tanto, no la considerará como lo que hay que dominar para eliminar esa tensión: por ello se dice que, cayendo en la cuenta de esto, el espíritu pierde su pretensión dominadora, diríamos absolutista y totalitaria. Es, más bien, el dominio, la causa de la tensión, pues él mismo es “disarmonia” — «desdoblamiento» [*Entweinug*]; por eso, junto con el reconocimiento de la naturaleza en ella misma, la Ilustración se reconoce como dominio. Esta es la razón por la que Adorno dice que «mediante esa rememoración de la naturaleza en el sujeto, en cuya puesta en acto está encerrada la ignorada verdad de toda cultura, la Ilustración está enfrentada por el principio con el dominio»; no dice que la Ilustración sea enfrentamiento con la naturaleza, sino con el dominio; y este enfrentamiento o contraposición pasa por el reconocimiento de la presencia del dominio, como naturaleza «irreconciliada», hasta en el pensamiento. Podría decirse que lo propio de la Ilustración crítica reside en la capacidad para no perder la conciencia de todo esto, o bien, como dice Adorno, «la praxis verdaderamente subversiva depende de la intransigencia de la teoría frente a la inconsciencia con la que la sociedad permite reificarse al pensamiento»¹⁶. Únicamente así cree él que es posible impedir que la Ilustración quede anquilosada en su momento «positivista», «reificado», y con ello, impida su realización; únicamente así es posible que la relación entre la necesidad y el reino de la libertad no quede reducida a algo meramente cuantitativo y mecánico, ni que la naturaleza, considerada de nuevo como algo completamente extraño, se convierta en algo totalitario y haga desaparecer incluso a la libertad; solamente así es posible no confundir la Ilustración con la mera construcción de medios; solo así es posible que la «fantasía revolucionaria» no se avergüence de sí misma, creyendo ser no más que utopismo, y se acomode a la «tendencia objetiva de la historia».

Si volvemos ahora al punto de partida, habría que añadir: «La *Aufklärung* [crítica] es más que la *Aufklärung* [histórica], en la medida en que no se detiene en la “mala infinitud” del momento “positivista”, y

¹⁵ M. HORKHEIMER - TH.W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, 92.

¹⁶ M. HORKHEIMER - TH.W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, 94.

supera “el odio contra el pensamiento indisciplinado, que se sale del ámbito acotado de la naturaleza, al reconocerse como el estremecimiento de ésta frente al sí misma». El nuevo espíritu, por así decir, es el que recupera «la ignorada verdad de toda cultura»: la naturaleza en el sujeto y, con ella, la capacidad crítica, relativizadora, que no esconde «la fractura del sujeto y el objeto», antes bien la considera como lo que es: algo verdadero (y esa es su verdad) en cuanto algo «dado», «hecho positivo» y, por tanto, algo con lo que hay que habérselas ineludiblemente; pero al mismo tiempo, como algo no verdadero (ésta es su no verdad) en cuanto la fractura es considerada como algo «de suyo», desde siempre y para siempre, en vez de considerarla como lo que es, como algo «cerrado» por los mismo hombres. Por supuesto, eso significa que «lo otro», el objeto, «lo dado», pierde su consistencia a merced del sujeto, del *Selbst*, manipulador; igualmente supone que el sujeto no deba «perderse» en lo otro. En cambio, lo que si se quiere decir con esto es que hay que cambiar el modo de relación entre el sujeto y el objeto, de manera que lo que rija esa relación no sea el dominio, la «pretensión dominadora» del sujeto, del espíritu, sino la negación de ésta.

El «(nuevo) espíritu» de la Ilustración crítica levanta acta de la verdad y de la «no verdad» de la fractura, sin esconder la tensión de la misma desde la aparición del espíritu, sin dejarse embaucar ni por las promesas de una «unificación mística» [*mystische Vereinigung*], ni tampoco por las de una ciencia al servicio de lo «existente» [*Bestehendes*], que lo único que consigue es reflejar, a través de su pretendida «necesidad lógica y definitiva», la necesidad de la misma naturaleza y su necesidad, de la que se ha emancipando; esto es lo que podríamos denominar «tensión de la emancipación», como la tensión que comporta el «dominio de la naturaleza»; por otra parte, mantener la tensión con respecto a la «libertad por venir», al «reino de la libertad», y que podríamos denominar como tensión de la patria. Ahora bien, ¿no será este mantener la tensión una forma de «mala infinitud» también? Ciertamente lo sería si el «ir más allá» del pensamiento fuera un permanecer en el «juicio siempre igual». Pero el «nuevo» espíritu, que ha recuperado la capacidad del concepto como *Selbstbesinnung*, no es una mera negación por la negación, sino la negación concreta de la «brutalidad, que es inherente a lo positivo», para «infiltrarse, para penetrar en la cosa». El «nuevo» espíritu niega, por una parte, la pretensión de absolutez de lo positivo, las objetivaciones del espíritu; y por otra, busca eliminar realmente el «sufrimiento», con que se ha urdido la historia. La Ilustración crítica tiene su meta no en el dominio ciego que mete en vereda a todo lo individual, dejando a la totalidad «indiferenciada» las manos libres para manipular el ser y la conciencia de los hombres, sino en el desarrollo y afianzamiento de la «inflexible teoría», que permite mantener la conciencia de los límites, así como medir la distancia con

respecto a la patria de la «revolución pospuesta». Teoría como actividad de un pensamiento consciente de su propia diferencia con respecto a «lo otro», lo que no es él mismo, un espíritu, en definitiva, que, una vez conseguido el dominio de la naturaleza, como proponía Bacon, descubre la esencia de la «presión», que él suponía en la naturaleza no sojuzgada: su propio dominio.

Si, como Adorno propone, «el espíritu de esa teoría inflexible podría transformar el espíritu del despiadado progreso para los propios fines», no es de extrañar que vuelva a aparecer, al final de su exposición del concepto de Ilustración, el nombre del «padre de la filosofía experimental», como Voltaire llamó a Bacon. No es una casualidad, porque de eso se trata: de penetrar hasta el fondo de la Ilustración (histórica) y descubrir sus límites y sus posibilidades, su verdad y su no verdad, su esencia: la *naturaleza dialéctica*¹⁷.

2. A vueltas con las cuestiones éticas (Moralität)

El «nuevo espíritu» que Adorno proclama, superador de lo identitario y del sufrimiento del sujeto, requiere de un nuevo giro en el uso de la razón, de una razón sojuzgadora, que se ha visto preservada a sí misma de su propio tribunal. Ella, inquisidora de toda realidad, permanece sacralizada, impertérrita ante el único escenario capaz de juzgar, el vital. Encontrarse con los límites y posibilidades del pensamiento nos lleva de nuevo a Kant.

La *Aufklärung* se ha venido mostrando como un proceso imparable de «desencantamiento» del mundo, reducido en último término a mera facticidad sujeta al dominio, principio rector de la civilización. Ello es así desde una determinada visión del lenguaje y su evolución, garante de lo social.

Sabemos que el lenguaje, desde que forma parte de la historia, ha estado inmerso en la doctrina simbólica de magos y sacerdotes. De ahí que la palabra halla cumplido una doble función: la de ser «signo» [*Zeichen*] e «imagen» [*Bild*], correspondiendo a la duplicidad inherente a toda cosa de ser lo que es y, a la vez, testimonio de algo otro. La función «imaginaria» de la palabra, que está presente en los ritos mágicos, sirve para expresar el

¹⁷ «La Ilustración se realiza plenamente y se supera cuando los fines prácticos más próximos se revelan como lo más lejano logrado y las tierras “de las que sus espías y delatores no recaban ninguna noticia”, es decir, la naturaleza desconocida por la ciencia dominadora, son recordadas como las tierras del origen. Hoy, que la utopía de Bacon de “ser amos de la naturaleza en la práctica” se ha cumplido a escala planetaria, se manifiesta la esencia de la constricción que él atribuía a la naturaleza no dominada, era el dominio mismo. En su disolución puede ahora agotarse el saber, en el que según Bacon residía sin duda alguna “la superioridad del hombre”. Pero ante semejante posibilidad la Ilustración se transforma, al servicio del presente, en el engaño total de las masas», M. HORKHEIMER - TH.W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, 94-95.

«mana heterogéneo y fluido», siempre inagotable, en continua renovación¹⁸. El símbolo tiene como función expresar precisamente eso, de tal suerte que, con la realización del símbolo, no se está representando algo ocurrido una vez, sino que se está realizando, al mismo tiempo, eso que se simboliza. El rapto de Perséfone, por ejemplo, era originariamente una misma cosa con la muerte de la naturaleza¹⁹. Sólomente, con la posterior consolidación de la conciencia temporal se convertirá en representación [*Vorstellung*] de algo ocurrido en un tiempo, en representación de un evento «singular» que significará el cambio de la primavera y el otoño. Lo mismo se puede decir respecto a los relatos de la creación del mundo a partir de la «madre primigenia» [*Urmutter*], de la vaca o del huevo que, a diferencia del relato bíblico del Génesis, son simbólicos, es decir: indican algo que se está cumpliendo, algo permanente, un acontecimiento que se cumple de nuevo²⁰.

La función «imaginaria» [*Bild*] simbólica, está también presente en los mitos: los dioses conservan todavía algo del mana, en cuanto «encarnaban la naturaleza como poder universal»²¹. Y así, los símbolos, en manos de los magos y sacerdotes, se convertirán en fetiches. Existe, desde el principio, una reducción del lenguaje, que perdiendo el sentido simbólico se consolida como signo²².

Existe una progresión histórica: a la concepción primitiva simbólica del mana le ha de seguir la concepción mítica, sustituida a su vez por la conceptualización de los mitos. Con la crónica escandalosa del trasiego olímpico se estableció la doctrina de la mezcla de los elementos como ciencia y los mitos quedaron relegados a ser «imágenes fantásticas».

Ciencia [*Wissenschaft*] y poesía [*Dichtung*] se han de separar, lo cual permite que el lenguaje en sí mismo discurra por senderos diferentes. La palabra, en cuanto «signo», pasó al dominio de la ciencia, mientras que

¹⁸ M. HORKHEIMER - TH.W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, 74.

¹⁹ M. HORKHEIMER - TH.W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, 81.

²⁰ M. HORKHEIMER - TH.W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, 72.

²¹ M. HORKHEIMER - TH.W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, 72.

²² En el nomadismo todos toman parte de los diferentes ritos mágicos, pero con el tiempo serán los propios magos quienes dominen dichos ritos, permitiéndoles sólo a ellos una relación directa con los espíritus (materializaciones consistentes del mana), a los que corresponden determinados ritos sacrales. Los símbolos, que son expresión de los procesos naturales, son impuestos por los conocedores, quedando la sociedad dividida en clases: por una parte los que detentan el poder y, por otra, la que están subordinados a aquéllos, teniendo éstos últimos la obediencia por praxis. Es así como los símbolos pasan a ser fetiches, transmitiendo los procesos naturales a la vez que consolidan el orden social. Así, el «estremecimiento» [*Schauer*], objetivado en «imagen fija» [*festes Bild*] se convierte en «signo» [*Zeichen*] del dominio consolidado de los privilegiados.

como «imagen» o «sonido» quedó repartida entre las diferentes artes²³. En el lenguaje científico encuentra lo que es como es su «signo neutral», aparentemente neutro y sin contenido. Así lo cree Adorno cuando declara que «la ciencia, en su interpretación neopositivista, se convierte en esteticismo, en sistema de signos aislados, carente de toda intención capaz de trascender el sistema: en aquel juego, en suma, que los matemáticos hace tiempo declararon ya con orgullo como su actividad»²⁴.

La *Aufklärung*, queriendo escapar de su minoría de edad (mítica) concibe el mundo en categorías matemáticas, identificando el mundo matematizado con la verdad, quedando todo en poder del pensamiento que impone, de antemano, sus leyes a todo. El proceso ya está decidido de antemano: lo desconocido, lo insoluble, lo incondicionado, lo irracional es homogeneizado al obligarse a entrar en una igualdad matemática, la única que ofrece la verdad de lo que es. La equiparación mimética que el positivismo, como sucesor de la razón ilustrada, ha hecho de entre pensamiento y mundo, se muestra como una consecuencia falsificadora de los resultados de la *Crítica de la razón pura*.

El pensamiento se convierte en un gran mecano. [...] Si el conocimiento (*Verstand*) y el pensamiento (*Vernunft*) se ponen al servicio de lo positivo, tendremos un conocimiento que para autoconservarse busca la regularidad precisa, y un pensamiento que para alcanzar el mismo fin se adapta a lo muerto al automatizar los procesos espirituales. [...] Los científicos asumen, sin saberlo, la distinción kantiana que establece una línea divisoria entre lo que es verdadero conocimiento —la intelección que procede del intelecto (*Verstand*)— y lo que es mera especulación —la razón (*Vernunft*) al servicio del pensamiento. La primera facultad está ocupada en la búsqueda de la verdad, la segunda en la búsqueda del significado. Los científicos no aceptan en términos kantianos, extender el uso de la razón más allá de la experiencia; más aún, ni tan siquiera reconocen que el pensamiento de lo incondicionado que surge de determinado uso de la razón pueda hacer justicia a lo fáctico llegando al umbral de la verdad.²⁵

²³ «Con la precisa separación entre ciencia y poesía la división del trabajo, efectuada ya con su ayuda, se extiende al lenguaje. En cuanto signo, la palabra pasa a la ciencia; como sonido, como imagen, como auténtica palabra es repartida entre las diversas artes, sin poderse recuperar ya mediante su adición, su sinestesia o “el arte total”. En cuanto signo, el lenguaje debe resignarse a ser cálculo; para conocer la naturaleza ha de renunciar a la pretensión de asemejarsele. En cuanto imagen debe resignarse a ser una copia; para ser enteramente naturaleza ha de renunciar a la pretensión de conocerla», M. HORKHEIMER - TH.W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, 72.

²⁴ M. HORKHEIMER - TH.W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, 72.

²⁵ A. HERRERA, *La historia perdida de Kierkegaard y Adorno*, 95. Seguidamente, la profesora Asunción Herrera, parafraseando una idea de Adorno, recogida en *Mínima moralía*, haciéndole coincidir con Kierkegaard, apunta que le ha llevado a decir que sin

La reflexión kantiana en su afán de subsumir la pluralidad del mundo fenoménico a rango de razón científica, traspasa los límites del conocimiento empírico adentrándose en el campo de lo que la tradición denominó metafísica. Es la razón especulativa, que aspira a conocer la cosa en sí, la que elabora un pensamiento vacío de contenidos reales y carente de puentes hacia la objetividad de los fenómenos. En su búsqueda de principios últimos que permitan comprender la realidad como totalidad unitaria, la razón se encuentra con las ideas de «alma», «Dios» y «mundo», en tanto que «ideas regulativas». Pero éstas son sólo «ilusión utópica», «consistente en diseñar el *deber ser de la ciencia*, el *telos* hacia donde el conocimiento debería tender, pero que, rotas las amarras con el mundo empírico-fenoménico, sólo resta *coherente ilusión*»²⁶. Discurrir por la senda de otra razón, en caso de Kant, por la razón práctica, que ayuda en su comprensión a la razón teórica en aquello que no logró conseguir por la vía de la especulación, se puede alcanzar ahora mediante la causalidad por la libertad. La libertad aparece como generadora de una realidad empírica, no en el ámbito del ser sino del deber ser, en la ética. «El mundo moral se constituye en su facticidad empírica mediante la *causalidad por libertad*, ejercida por el sujeto autónomo en sus decisiones razonables. Bien entendido que no se trata de un mundo del *ser físico* sino del mundo del *deber ser moral*»²⁷. De ahí que se pueda afirmar que exista un mundo fáctico razonable, no equiparable ni equivalente al que la razón teórica explica. Un nuevo criterio de racionalidad emerge para ayudarnos a una mayor comprensión de la realidad, en su pluralidad. La razón reflexionante nos permite acercarnos a una facticidad, que se muestra al hombre como verdad de su propio existir. «La interpretación reflexionante sería hermenéutica, entonces, porque aprehende las relaciones simbólicas de *significado* como relaciones *fácticas*»²⁸. Desde la «facticidad», tanto en su sentido de «vida» como de «existencia», se dirige contra aquellos conceptos idealistas de «conciencia», «autoconciencia», «espíritu» y «yo

lo incondicionado, aunque sólo sea como esperanza, «“la idea de la verdad apenas sería pensable, y la falsedad cardinal es hacer pasar la existencia mal conocida por la verdad sólo porque ha sido conocida”: “al final la esperanza, tal como se la arranca a la realidad cuando aquélla niega a ésta, es la única figura que toma la verdad”».

²⁶ J.M^a. GÓMEZ-HERAS, *Un paseo por el laberinto*, 315.

²⁷ Cf. J.M^a. GÓMEZ-HERAS, *Un paseo por el laberinto*, 317.

²⁸ J. CONILL, *Ética hermenéutica*, 23. El profesor Conill presenta las raíces de dicho potencial hermenéutico «desde la obra de Kant a través de su *estética de la libertad* y una *pragmática de la libertad*, así como una *reconstrucción ética de los conceptos básicos de la tradición humanista*, en la medida en que constituyen contribuciones kantianas a una ética hermenéutica con sentido crítico», ID., 24.

trascendental»²⁹. Existe una razón humana que se amplía y se acerca a la experiencia a través de la imaginación y el sentimiento.

La verdad de la facticidad se transforma en verdad que supera la verdad científica, pura verdad objetiva, pero que no se identifica tampoco con la verdad subjetiva. La verdad es «verdad existencial». Kierkegaard busca más allá de conceptos propios del pensamiento especulativo y filosófico (verdad objetiva – verdad subjetiva). La verdad resulta de la «constelación» de ambas. Es tiempo de recuperar a Kierkegaard.

Habermas nos sorprende cuando nos dice:

Kierkegaard fue el primero que respondió con un concepto postmetafísico del «poder ser sí mismo» a la pregunta fundamental por el logro o el malogro de la propia vida. [...] La respuesta que Kierkegaard [...] dio a la cuestión de la vida recta fue sin duda postmetafísica, pero también profundamente *religiosa* y, a la vez, *teológica*.³⁰

El Kierkegaard que se presenta como un «ser melancólico e incomprendido, un paria», precisamente porque sólo es capaz de dialogar con Dios, causa de mofa y escarnio, es, a juicio de Habermas, el primer pensador postmetafísico. Si a partir de *Las obras del amor*, entendemos que el pensador danés, al referirse al par «hombre-hombre», como bien indica la profesora A. Herrera, está pensando en la relación «hombre-Dios-hombre» y, por lo tanto, «Dios es el común denominador», ¿cómo justificar a Kierkegaard como «padre» del pensamiento postmetafísico? A. Herrera nos dice que «a partir de la secularización y desde un “ateísmo metodológico” el común denominador no será “Dios” sino una construcción ética que denominamos “derechos humanos”». Y añade una referencia al propio Kierkegaard para fundamentar su posición:

Pero a Dios le pertenece el hombre en cada uno de sus pensamientos, aun en el más oculto, en cada uno de sus sentimientos, aun en el más secreto, y en cada uno de sus movimientos, aun en el más íntimo. Sin embargo, se estima que esta servidumbre es una importunidad onerosa y por eso, más o menos abiertamente, se premedita el suplantar a Dios para implantar al hombre en los *derechos humanos*³¹.

²⁹ «Las fuerzas que llevaron a cabo la crítica al neokantismo predominante tenían dos vigorosos precursores: Friedrich Nietzsche [...] y Sören Kierkegaard [...]. A la conciencia de método del neokantismo se contraponían dos lemas, el de la irracionalidad de la *vida* y especialmente de la vida histórica, para la que se podía apelar a Nietzsche y Bergson, pero también a Wilhelm Dilthey [...]; y el lema de la *existencia* que resonaba desde las obras de Sören Kierkegaard», cita de H.-G. GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, 95, recogida por J. CONILL en *Ética hermenéutica*, 101-102.

³⁰ J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana*, 16.

³¹ S. KIERKEGAARD, *Las obras del amor*, 207-208. Cita recogida por A. HERRERA en *La historia perdida de Kierkegaard y Adorno*, 60.

Atisbar que los *derechos humanos* son una «abstracción relacionada, con la turba», eliminando la relación que existe entre el hombre «de carne y hueso», hace posible que éste esté alienado de manera soterrada por la ley ética [*Sittlichkeit*], lo cual muestra la imperfección moral del principio jurídico. Por eso Kierkegaard requiere de la construcción de un sujeto que «pueda ser sí mismo». La ley, tal y como la entiende el hombre, no tiene porqué coincidir por cómo la entiende el hombre desde Dios³². La moralidad antecede a la eticidad. «El olvido de la identidad de la individualidad y su sustitución por la identidad de la especie» refiere a una subjetividad mal construida, no dialógica, pues ya en Kierkegaard la «“subjetividad” no es sentimentalismo interno del yo, es vivencia con el otro —con el prójimo— y sólo a través de éste último se alcanza la relación con lo infinito»³³. «La existencia de una persona es un devenir que se mofa de toda objetivación: es pasión. Este individuo, concreto, real y pasional no tiene cabida en el sistema»³⁴. El sujeto se constituye, en cuanto tal, en la medida en que ejerce su libertad para con otros sujetos. Pero debemos tener en cuenta que dicha relación no es puramente neutral, sino que es una libertad que produce, «produce aquello que anuncia». El sujeto que ejerce el «poder sobre sí mismo» adquiere la categoría de individuo en la existencia religiosa, reduplicándolo, viviendo el cristianismo, único discurso de existencia, pues éste ha de reproducirse en quien lo divulga: «existir en el cristianismo es expresarlo existiendo, esto es, reduplicarlo. El cristianismo no se muestra vociferando un conjunto de tesis, sino en la verdad de una existencia»³⁵. Lo paradójico surge en el momento en el que la verdad existencial no es creída. Y no lo es porque requiere precisamente de aquello que le falta a la razón: un saber desde la fe. Algo que la razón secular aún no ha conseguido comprender.

Ratzinger, en su obra magna *Introducción al cristianismo* (1968), comenzaba recogiendo un relato parabólico de Kierkegaard, a su vez recogido en la obra de Harvey Cox *La ciudad secular*³⁶:

En él se cuenta que en Dinamarca un circo fue presa de las llamas. Entonces, el director del circo mandó a un payaso, que ya estaba listo para actuar, a la aldea vecina para pedir auxilio, ya que había peligro de que las llamas llegasen

³² Llamo la atención sobre la diferencia entre la expresión «como la entiende el hombre desde Dios», que yo mismo apuntaba arriba en el texto, y la expresión «lo que Dios entiende por ley», expresión que A. Herrera apela en su libro.

³³ A. HERRERA, *La historia perdida de Kierkegaard y Adorno*, 60.

³⁴ A. HERRERA, *La historia perdida de Kierkegaard y Adorno*, 49.

³⁵ Traemos a la memoria la distinción que el pensador danés hace entre «cristianismo» [*Christendom*] y «cristiandad» [*Christenhed*], donde ésta última es la degradación del cristianismo.

³⁶ H. COX, *La ciudad secular*, 269.

hasta la aldea, arrasando a su paso los campos secos y toda la cosecha. El payaso corrió a la aldea y pidió a los vecinos que fueran lo más rápido posible hacia el circo que se estaba quemando para ayudar a apagar el fuego. Pero los vecinos creyeron que se trataba de un magnífico truco para que asistiesen los más posibles a la función; aplaudían y hasta lloraban de risa. Pero al payaso le daban más ganas de llorar que de reír; en vano trató de persuadirlos y de explicarles que no se trataba de un truco ni de una broma, que la cosa iba muy en serio y que el circo se estaba quemando de verdad. Cuanto más suplicaba, más se reía la gente, pues los aldeanos creían que estaba haciendo su papel de maravilla, hasta que por fin las llamas llegaron a la aldea. Y claro, la ayuda llegó demasiado tarde y tanto el circo como la aldea fueron pasto de las llamas³⁷.

La figura del teólogo, y en su extensión, la voz del hombre de fe que da razón de ella, no es tomada en serio por nadie, es causa de «mofa y escarnio», y nada de lo que diga será creído, puesto en valor, «si va por ahí vestido con los atuendos de un payaso medieval o de cualquier otra época pasada»³⁸. Que la falta de credibilidad no es cuestión de ropajes, es algo más que evidente. Lo paradójico es que, como bien apunta Ratzinger,

«no es él el único que anda vestido y que sólo necesita mudarse para poder después amañar con éxito a todos los demás. Al contrario, debe hacerse a la idea de que su situación no es tan distinta de la de los demás como le pudo parecer al principio. Debe darse cuenta de que en ambos grupos operan fuerzas semejantes, aunque de distinto modo»³⁹.

Lo sorprendente es la actualidad del mensaje de Kierkegaard: la carga veritativa del mensaje, la dificultad que ésta muestra muchas de las veces para su justificación, y los prejuicios que a ella le son otorgados. Ni el payaso, ni la diosa razón hubiesen podido convencer que una parte importante de sus vidas, se estaba echando a perder, aquella que les iba a otorgar un momento de felicidad, aunque fuese a golpe de imaginación y de forma simbólica.

El pensamiento de Habermas reclama, «poder ser sí mismo». Para Kierkegaard significa ser cristiano extraordinario, o lo que es lo mismo, admitir la religión como el espacio en el que el sujeto es capaz de «intuir» [Anschauung], «sentir» [Fühlen] el universo, «poseer sensibilidad y gusto para el infinito»⁴⁰, es decir, poseer sensibilidad y gusto para lo «incondicionado». Pero lo incondicionado, no se da ya en un mundo apriorístico, sino que es momento mismo de la facticidad, es inherente al

³⁷ J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 39.

³⁸ J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 40.

³⁹ J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 41.

⁴⁰ J.M^a. GÓMEZ-HERAS, *Religión y Modernidad*, 171.

momento dialógico, es el «Instante», donde se funde tiempo y eternidad en la figura de Jesucristo. «La necesidad de lo incondicionado se patentiza, y reclama algún espacio dentro del mundo de la vida»⁴¹. Se hace necesario plantearse las cuestiones de vida no fallida como desafío a las carencias que logra mostrar las cuestiones de justicia. «Kierkegaard insiste en que el espíritu humano sólo puede alcanzar la recta comprensión de su existencia finita siendo consciente del pecado: el sí mismo sólo existe verdaderamente en presencia de Dios»⁴². Dicho «espíritu humano» no se construye sólo en el esfuerzo del entendimiento, por lo que se reconoce un «abismo entre saber y creer» que no puede «franquearse pensando». De ahí que J. Habermas reconozca que, desde el giro lingüístico, se da una «interpretación deflacionista» de lo «absolutamente otro»; en cuanto sujetos comunicativos que interaccionamos con los otros y con nosotros mismos, «nos sale al paso un poder trascendente»⁴³.

Dos mundos, conceptualmente diferentes, dos mentalidades, la judeocristiana y la grecolatina, no han querido o no han sabido entenderse mientras utilizaban un mismo lenguaje en un mismo espacio.

Las preguntas judeocristianas se interesan por el destino del hombre y se sitúan en el tiempo, escenario donde se representa el drama de una humanidad abocada a una posible perdición o a una no menos posible salvación. Las cuestiones de la reflexión griega, por el contrario, se desentienden del sentido del tiempo (*chronos*), y se interesan por la esencia de la naturaleza (*physis*). Desembocan, por tal razón, en una metafísica. En ella adquiere protagonismo la pregunta por el ser de las cosas, mientras para el judeocristianismo la cuestión prioritaria giró siempre en torno a la pregunta por el sentido de la existencia humana. Hablar en uno y otro de ambos paradigmas implica una reconversión de los conceptos y un corrimiento en los significados de las palabras. «Ser mundo o construir mundo» no equivale en modo alguno a «vivir o a tener historia». Existir en la historia implica situar a la acción

⁴¹ A. HERRERA, *La historia perdida de Kierkegaard y Adorno*, 62. Y añade: «Es cierto que no es lo mismo un incondicionado religioso que un incondicionado filosófico. El primero prometerá, en muchos casos, la salvación y el consuelo; el segundo sólo se compromete con la búsqueda de la verdad y de la justicia en el terreno de lo visible. Ahora bien, un ateísmo metodológico al reconocer lo incondicionado debe discurrir por el contenido normativo y semántico de cualquier pensamiento religioso, como por ejemplo el de Kierkegaard».

⁴² J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana*, 21.

⁴³ «Prestar atención a la vitalidad del lenguaje no implica someterse a la mera facticidad, sino reivindicar también el posible universalismo. Lo cual supone conjugar el momento de la participación y el de la distancia crítica, porque desde uno mismo se puede ir más allá de sí mismo, dando ocasión al cuestionamiento reflexivo, tal como expresan las nociones de “comunidad ideal de comunicación” y de “situación ideal de habla”, que tienen entre otras la virtud de abrir un horizonte de intersubjetividad», J. CONILL, *Ética hermenéutica*, 273-274.

humana en el centro del escenario del acontecer, y en ese caso el problema de la ética, del sentido de la praxis humana, emerge con intensidad. Utilizar la palabra Dios, y lo que la misma pretende significar, para solventar tales cuestiones equivale, en ese caso, a tomar una decisión que afecta a los fundamentos legitimadores o deslegitimadores de la acción personal o colectiva⁴⁴.

Asumir el nuevo «tiempo» que vive el hombre es aceptar el «hechizo de la dialéctica de la Ilustración», o lo que es lo mismo, interesarnos por el «futuro» desde la propia facticidad del hombre. Como reconoce A. Herrera. «el progreso es imparable y yo, como eslabón de una cadena llamada “perfeccionamiento del género humano”, he de pagar el precio que tal superación acarrea. [...] Negar esta visión del futuro supone detener el tiempo»⁴⁵. Y el futuro, postmetafísicamente hablando, sólo se puede construir a sabiendas de ir «mostrando los rotos de la sociedad». Es por ello, tiempo de «razón experiencial», de «hermenéutica crítica»⁴⁶.

3. Discurso de lo incondicionado. Una mirada a lo religioso

Jesús Conill, que propugna una «hermenéutica crítica» compaginando las éticas de Aristóteles y de Kant, afronta el problema de la «condicionalidad» e «incondicionalidad». Apoyándose en Gadamer, que reconoce el conflicto entre «condicionalidad» e «incondicionalidad» dentro de la razón práctica misma, da un paso más «reconociendo que la autonomía está siempre condicionada y que la incondicionadliad sólo puede abrise la razón desde la condicionalidad»⁴⁷. Así, apunta J. Conill,

⁴⁴ «Epílogo. Buscando un nombre para Dios: el itinerario de un creyente ateo: E. Bloch», en J.M^a. GÓMEZ-HERAS, *Un paseo por el laberinto*, 342-343.

⁴⁵ A. HERRERA, *La historia perdida de Kierkegaard y Adorno*, 169.

⁴⁶ «La razón experiencial es más sensible a las situaciones vitales concretas de pobreza, miseria y opresión. Sólo por una experiencia básica de reconocimiento recíproco, de una intersubjetividad vital (y no sólo reflexivo-formal), reconocemos a los afectados, a los sujetos sufrientes desde los mismos y sus situaciones, en su cruda realidad, en su *Sitz im Leben*, en su lugar hermenéutico-vital, al margen de cualquier mediación manipuladora. Es precisamente en la comunidad de vida y de sufrimiento, en la que ha incidido la ética de la liberación, y a la que aporta valiosas contribuciones filosóficas, tanto la hermenéutica experiencial como el análisis noológico del fondo sentiente —sufriente— del poder de lo real», J. CONILL, *Ética hermenéutica*, 278-279. Cf. ID., «De la Ley natural al universalismo hermenéutico», 239-242.

⁴⁷ J. CONILL, *Ética hermenéutica*, 204. «Las leyes son incondicionadas en la medida en que son expresión de la *autodeterminación de la razón práctica*, pero la deliberación y la acción son condicionadas por las restricciones que están incorporadas en el *êthos de la razón práctica*. No es posible que la razón práctica humana sea completamente pura, ni que la voluntad humana pueda ser completamente pura, ya que, según Kant, nuestra voluntad es finita y por eso necesitamos imperativos, a diferencia de una voluntad santa», ID., 205.

«condicionalidad» e «incondicionalidad» no están en conflicto ya que nos se aplican a la razón práctica en el mismo sentido.

El carácter «incondicionado» se aplica a la situacionalidad de la deliberación y la acción; y el carácter incondicionado a las leyes establecidas por la razón práctica. Por tanto, el conflicto está dentro de la razón práctica, entre sus leyes incondicionadas y la aplicación de esas leyes a la deliberación y acción (condicionadas)⁴⁸.

De ahí que la razón práctica no necesita ser «pura» para ser «crítica», como tampoco ser formal y procedimental para posibilitar la reflexión crítica en el ámbito de la moral⁴⁹. La «ética hermenéutica crítica» contribuye, así, al enriquecimiento de la ética discursiva, que de tan formal y procedimental, en su pretensión de ser neutral, acaba siendo vacía. Ésta es la manera en que se intenta subrayar la necesidad de superar la excesiva juridificación de la moral en Habermas y Apel, enriqueciéndola con la dimensión experiencial⁵⁰. Porque existe un «previo» a las normas morales, y no es otro que en la condición de persona, en cuanto ser moral, lo es porque es experiencial, tiene vida y, por lo tanto, realidad moral. «Antes de formalidad reflexiva hay un trasfondo de experiencia comunicativa de reconocimiento, al que recurren Apel y Habermas para darle sentido y alimentar su reconstrucción filosófica, a partir de fuentes como las religiones y el pluralismo cultural»⁵¹.

Descubrir cuáles son esos «incondicionados morales» que construyen por la acción comunicativa normatividad, resulta ciertamente difícil para una razón pura. «La validez de esos principios sería establecida por sus funciones en el modo racional de vida histórica, puesto que esta razón encarnada (incrustada) en la historia es capaz de elevarse hasta la universalidad racional y moral»⁵². La «dignidad de la persona», la «solidaridad», e incluso la «compasión», juegan un papel importante en el discurso moral. De la primera de ellas, la hemos ya abordado y la

⁴⁸ J. CONILL, *Ética hermenéutica*, 205.

⁴⁹ J. CONILL, *Ética hermenéutica*, 207.

⁵⁰ «Las estrategias habermasianas para defender la universalidad intentando mostrar que las condiciones del habla racional constituyen “un núcleo universal de la intuición moral en todos los tiempos en y en todas las sociedades” no han convencido a sus críticos, porque al final se ve atrapado en un dilema entre *trascendentalismos* (presuponer condiciones ideales, regulativas, contrafácticas) y *circularidad* (su reconstrucción racional del desarrollo histórico presupone ya la universalidad). Por lo tanto, Habermas no habría superado la concepción hermenéutica de la reflexión crítica», en J. CONILL, «De la Ley natural al universalismo hermenéutico», 239.

⁵¹ J. CONILL, *Ética hermenéutica*, 280; ID., «Teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión», 55-73.

⁵² J. CONILL, «De la Ley natural al universalismo hermenéutico», 239.

volveremos a tratar en el apartado próximo; respecto de la «solidaridad», lo hemos hecho en los capítulos iniciales; ahora quisiera referirme a la «compasión».

Poco antes de su octogésimo cumpleaños, preparando una entrevista con este motivo, Marcuse y yo mantuvimos un largo diálogo sobre cómo podíamos y deberíamos explicar la base normativa de la teoría crítica». No era fácil encontrar la respuesta. El profeta de Israel exigía justicia para el huérfano y para la viuda en el nombre de Yahvé, pero ¿qué mueve a un hombre en un mundo plural a buscar una base normativa para criticar las injusticias? La respuesta —continúa Habermas— la dio el propio Marcuse dos años más tarde cuando, ya en un hospital de Frankfurt, se anunciaba el principio del fin. «¿Ves? —le dijo— ahora sé en qué se fundan nuestros juicios valorativos más elementales: en la compasión, en nuestro sentimiento por el dolor de los otros⁵³.

La «compasión» es el rostro de ese sentido de la justicia que busca y encuentra argumentos para conseguir un mundo a la altura de lo que merecen los seres humanos; es, por tanto, el vínculo compasivo que brota de lo más profundo del corazón. Claro que el sentimiento de venganza reclama compensación por las ofensas y está también entrañado en las raíces de la justicia, pero sólo si existe un vínculo de reconocimiento con aquel cuyo dolor se exige compensar.

Y es que el mal se banaliza, sin duda, pero para llegar a eso hace falta un caldo de cultivo: la ausencia de *kardia*, la ausencia del corazón, cuando esa ausencia se convierte en dueña y señora de una sociedad. «Conocemos la verdad, no sólo por la razón, sino también por el corazón»⁵⁴ es el célebre «pensamiento» de Pascal. Conocemos la verdad, y no solo la verdad, sino sobre todo la justicia.

Ya hemos dicho que no podemos dejar de obviar que hacer memoria es, ante todo, un asunto hermenéutico⁵⁵. Hacemos memoria haciendo justicia, o lo que es lo mismo, respondiendo a la injusticia.

A lo largo de la historia nos encontramos con voces proféticas que nos abren, de alguna manera, a la verdad, aquella verdad que realmente compromete al ser humano, la misma que hace justicia a aquello que le es más propio, su dignidad. La verdad parece que necesita de un condicionante, del sufrimiento, pues es éste quien la valida, y de un constante traer a la actualidad. Sin memoria las injusticias pasadas dejan de ser injusticias, lo cual implicaría su inexistencia. No hacer memoria de las injusticias del pasado sería darle la razón a Hegel cuando declaraba que el

⁵³ J. HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos*, 296.

⁵⁴ B. PASCAL, *Pensamientos*, (Lf 924; P(Ch) 723; Br 498).

⁵⁵ R. MATE, «¿Existe una responsabilidad histórica?», en R. MATE, *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*, 362.

sufrimiento de los inocentes es el precio que es necesario pagar para que otros vivan mejor, dejando de existir porque sin memoria que los traiga a nuestros días sólo será pura negatividad⁵⁶.

Cuando hacemos uso de dicha memoria y, por lo tanto, hermenéutica del pasado, quizás nos damos cuenta que nunca hemos dejado de situarnos en una época plagada de contradicciones y paradojas. Las épocas doradas y heroicas, donde cursa lo armonioso, se nos presentan como producto de una mirada benevolente sobre el pasado; por la necesidad de contemplar un pasado glorioso, frente a un presente que se nos muestra doliente. Es ésta la visión del postmoderno, la visión de «lo agonístico», donde el conflicto y la división aparecen inherentes a la propia política⁵⁷. El postmoderno no espera nada, ni la posibilidad del bien ni la posibilidad del mal. En términos hegelianos, la reconciliación no encubre más que dominación. Sin embargo, podemos encontrarnos con autores, como Sören Kierkegaard y Theodor W. Adorno, que aun aceptando la no cancelación de la contradicción encuentran un halito de esperanza, una posibilidad del bien frente a lo *malo existente*. El filósofo danés llamará la atención sobre los *posibles abolidos* desde la contradicción, la paradoja, la angustia y la desesperación, mientras que el pensador frankfurtiano lo realizará desde la constelación. Ambos son pensadores atribulados⁵⁸, y nos dan claves muy válidas, pero quizá se queden en la «heurística del sufrimiento», «del dolor», y lo que necesitamos es buscar un discurso que dé razones de esperanza para un hombre ávido de felicidad.

Aristóteles en su *Retórica* (II, 8) nos dirá acerca de la compasión: «Sea, pues, la compasión un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de sus allegados, y ello además cuando se muestra próximo», definición que se tomará como canónica durante muchos siglos. La compasión aparece como el padecer de una tristeza, como el afecto. Hoy diríamos que es el sentimiento de dolor. Pascal supo muy bien poner rostro cristiano a esta definición canónica cuando dirá en sus *Pensamientos* «es verdad que causa pena el sentir la piedad, pero esta pena no procede de la piedad que comienza a existir en nosotros, sino la impiedad que aún queda».

El cristiano ávido, el cristiano que mantiene abiertos sus ojos a un mundo en el que habita, que le hace ser él mismo, se sigue dando cuenta de que el sentimiento de compasión le es propio, pues su mundo sigue siendo un mundo que requiere de un grito de denuncia, una voz sapiencial que

⁵⁶ Cf. M. HORKHEIMER, *Anhelos de justicia. Teoría Crítica y religión*.

⁵⁷ Cf. CH. MOUFFE, *La paradoja democrática*.

⁵⁸ A. HERRERA, «Kierkegaard, y Adorno, dos pensadores atribulados hoy», 529-551.

clame esperanza⁵⁹. Necesitamos reeducarnos en la educación de las emociones y de los sentimientos, «cultivar el gusto moral», forjarnos como arqueros que quieren dar en el blanco y necesitan ejercitarse sin descanso. «Quien carece de compasión no puede captar el sufrimiento de otros; quien no tiene capacidad de indignación carece del órgano necesario para percibir las injusticias»⁶⁰. Permanecer ciegos emocionalmente sólo nos conducirá a ser analfabetos emocionales, no permitiendo que la vida ética sea viable. «Quien carece de compasión —dirá con todo acierto Nancy Sherman— no puede captar el sufrimiento de otros; quien no tiene capacidad de indignarse no puede percibir las injusticias»⁶¹. O como el mismo Kant dirá, —aun a pesar de quien le acusan de haber expulsado las emociones y los sentimientos del campo de la ética— es un deber: «no eludir los lugares donde se encuentran los pobres a quienes falta lo necesario, sino buscarlos; no huir de las salas de los enfermos o de las cárceles para deudores, etc., para evitar esa dolorosa simpatía irreprimible: porque éste es sin duda uno de los impulsos que la naturaleza ha puesto en nosotros para hacer aquello que la representación del deber por sí sola no lograría»⁶². No podemos quedarnos con una razón sin esperanza, presta en la disidencia. La razón esperanzada requiere tener unos ojos y corazón abiertos para detectar y denunciar lo verdaderamente ideológico de cada situación concreta

La compasión está a la base del reconocimiento, un reconocimiento que se precia en la estima, en el reconocimiento encarnado que se impone desde la competencia comunicativa, condición de posibilidad de los interlocutores válidos que se reconocen mutuamente, no solo con la capacidad de argumentar, sino también con la capacidad que le otorga la razón encarnada en un cuerpo, la razón humana. Así, como dirá Adela Cortina, la compasión es propia de la alianza establecida entre los seres humanos que se reconocen como «carne de mi carne, huesos de mis huesos», y que tiene su parangón en el relato del Génesis⁶³.

⁵⁹ «Por su carácter experiencial la hermenéutica de la facticidad puede abrirse a la figura del profeta, además del sabio (*phrónimos*), como personificación de otra forma de experiencia vital, en la que tendría lugar una *cardioética*: donde está tu tesoro, allí estará tu corazón», J. CONILL, *Ética hermenéutica*, 283.

⁶⁰ A. CORTINA, *Ética de la razón cordial*, 87

⁶¹ Cita recogida en A. CORTINA, *Justicia cordial*, 19.

⁶² I. KANT, *La metafísica de las costumbres*, 329.

⁶³ «Dos relatos, dos parábolas, desde dos historias sobre los vínculos humanos, la que se cuenta en el libro del Génesis, el relato del “reconocimiento recíproco” (“y dijo Adán a la mujer: esto es carne de mi carne, y hueso de mi hueso”) y la del *Leviatán* de Hobbes, donde el *fiat*, el “hagamos al hombre” la palabra creadora pronunciada por labios humanos, es el contrato por el que se une las partes del cuerpo en una comunidad política artificial», en A. CORTINA, *Alianza y Contrato*, 11.

Decir «reconocimiento» es decir que el ser humano tiene que pronunciar el nombre de otro ser humano antes de conocer su propio nombre, tiene que decir «tú» antes de poder decir «yo», reconoce su propia identidad a través de la relación con otros idénticos a él, al menos en parte⁶⁴. Desde ese básico reconocimiento mutuo, el motor de la relación social no puede ser el autointerés, sino la *compasión*. Pero no entendida como condescendencia con el inferior en una relación asimétrica, sino como ese «padecer con otros» el sufrimiento y como esa alegría que nace al saberse parte suya.

De ahí se siguen un tipo de obligaciones que no son estipulaciones de un contrato ante notario. Quien afirma un contrato se desliga de él en cuanto deja de interesarle y es posible hacerlo cosa que suele ocurrir justamente en los tiempos difíciles; mientras que quien reconoce al otro como parte suya y es consciente de estar unido a él por una alianza, no rompe el vínculo en los tiempos difíciles, sino que es justamente en esos tiempos cuando lo defiende con mayor ímpetu.

¿Cuál es la imagen evangélica a la cual podemos acudir cuando queremos hablar de compasión?⁶⁵ Recurrimos a Lucas 10, la parábola del buen samaritano, parábola en la que observamos la quinta esencia del sentir del verdadero cristiano. En el camino entre Jerusalén y Jericó acaece un hombre malherido. Es la imagen de la vida misma, la imagen de quien la suerte del día a día no le sonríe, quien vive en la penalidad y el abandono. En ella vemos reflejada la posibilidad o imposibilidad del encuentro. El herido no solicita ayuda, su sola presencia es un grito de socorro. El samaritano le ayuda por un impulso solidario que sale de lo profundamente humano.

Benedicto XVI, en su encíclica *Deus caristas est*, hace un hermoso relato acerca de la compasión como modo de expresión del amor. Añade que, mientras el concepto de prójimo hasta entonces se refería esencialmente a los conciudadanos y a los extranjeros que se establecían en tierra de Israel, y por tanto a la comunidad compacta de un país o de un pueblo, ahora ese límite desaparece. Mi prójimo es cualquiera que tenga necesidad de mí y al que yo pueda ayudar. Por otro, se universaliza el concepto de prójimo pero

⁶⁴ Cf. M. BUBER, *Yo y tú*.

⁶⁵ Jesús Conill subraya la importancia que tiene a la hora de ayudarnos a descubrir lo que significa ser hombre acudir a la «humanidad» de Jesús (expresada en los textos bíblicos): «En él [Jesús] se nos abre una experiencia, una nueva perspectiva, una interpretación de la fe con fundamento histórico, una posibilidad racional, una opción vital. El acontecimiento particular de Jesús adquiere un significado *universal*. La pretensión (cristiana) de universalidad tendrá su piedra de toque en el fenómeno de la humanidad y en las *mediaciones significativas dentro de un horizonte universal de interpretación y praxis* (en que funcionan la razón histórica, las expectativas, proyecciones y anticipaciones de sentido, la experiencia interpretada)», en J. CONILL, «De la Ley natural al universalismo hermenéutico», 240.

permaneciendo concreto. No es un universal abstracto, es un universal concreto, posee rostro. «Cada vez que lo hicisteis con uno de estos mis hijos más pequeños, conmigo lo hicisteis». El término bíblico sanciona el movimiento propio de amor al prójimo es descrito por el verbo «*splajnixomai*» (con-moverse, desde las entrañas hacia la acción). Es utilizado para describir la reacción de Jesús al ver a la viuda de Naín sufrir la pérdida de su hijo único (Lc 7,13) o al ver a la multitud desorientada, sin pastor ni comida (Mt 14,14), también la del samaritano al ver al moribundo por el camino (Lc 10,33), la del Padre misericordioso al ver el regreso del hijo pródigo (Lc 15,20). En todas ellas se sigue la acción solidaria a este sentimiento de conmoción⁶⁶.

Benedicto XVI reclama una sensibilidad constante a la que se accede por repetición de encuentro vivo con el sufriente. La llama «caridad», una caridad que no puede verse mezclada de ideologizaciones, y reclama una nueva «formación del corazón» (DCE 31). Dirá que para que el don no humille al que recibe, no solamente debo darle algo mío, sino a mí mismo (DCE 34). La caridad toma la faz de la compasión, pero no de corte asimétrico, sino relacional horizontal (movimiento de dentro hacia fuera y viceversa, es decir dar y recibir). Es el movimiento propio del *reconocimiento*, de *reciprocación*, que pertenece a una razón saneada, una razón con «capacidad de ver y de percibir».

En *Deus caritas est* percibimos que el encuentro se hace en la salida hacia el otro no por miedo a lo que me puede pasar si no le ayudo, o por búsqueda de mi propio interés, sino por un querer libre que se hace en el reconocimiento del otro como hermano ante el cual no puedo pasar de largo. «Estar en Cristo» siempre implica situarse con nuestros hermanos y hermanas en la fe. La comunidad cristiana, toda comunidad cristiana es un lugar de discernimiento de la rectitud cristiana de las decisiones.

La comprensión cristiana de la salvación implica siempre su dimensión comunitaria, pues la redención es restablecimiento de la unidad rota por el pecado y conlleva la integración en el «nosotros» de un pueblo unido. La esperanza en sentido cristiano es siempre esperanza para los demás (SS 34). También lo es ejercer la *con-pasión* con quien sufre, llegando a un sufrimiento compartido en el que se supera la soledad del sufrimiento: «La palabra latina *con-solatio*, consolación, lo expresa de manera muy bella, surgiendo un “ser-con” en la soledad, que entonces ya no es soledad» (SS 38). Por ello, la pregunta cristiana por mi salvación incluye también la pregunta por mi responsabilidad en la salvación de los demás: «Nuestra esperanza es siempre y esencialmente también esperanza para los otros; sólo así es realmente esperanza también para mí» (SS 48).

⁶⁶ Cf. J.L. MARTÍNEZ, «La caridad crece por el amor», 21.

Llegando hasta aquí, comprobamos que Pascal tenía razón. La razón demostrativa, que brilla en el «espíritu geométrico», y la razón productiva, que sabe de optimizar recursos, se ha apoderado de la escena dejando en la penumbra otra forma de razón⁶⁷; lo que Adela Cortina ha venido denominando «razón cordial», que late en el «espíritu de finura» y es capaz de captar la verdad y la justicia de una forma ignorada por las otras dos. Nos encontramos con que hay razones del corazón que la razón geométrica y la productiva desconocen, porque para llegar a ellas es preciso poner en juego a la persona en su integridad.

4. Hacia una ética cordial

El proyecto primigenio de Habermas, «repensar la Modernidad» o lo que es lo mismo, repensar el modelo que propuso la Ilustración para superarla, de suerte que podamos pasar de una «Ilustración abstracta» a una «Ilustración hermenéutica», pasa por su propuesta de «autocomprensión ética de la especie». Habermas entiende la naturaleza humana de modo diferente a como la entiende la tradición metafísica de carácter griego y se fija en la «autocomprensión ética mínima de la especie», en la cual convergen las interpretaciones que las religiones hacen del mundo y del yo⁶⁸.

Esta transformación hermenéutica de la ética moderna en ética hermenéutica crítica nos da un nuevo marco en el que podamos insertar la teoría de los derechos humanos, reinterpretando la «Regla de Oro» y, así, repensar nociones como la de «dignidad» y la de «incondicionado». El pensamiento de Adela Cortina representa una nueva justificación del orden moral fundamental necesario para sociedades pluralistas. «La reconstrucción de los presupuestos irrebasables de los actos de habla nos conduce a que todo virtual participante en un discurso práctico tiene que ser reconocido como persona y se le tiene que reconocer ciertos “derechos”»⁶⁹.

⁶⁷ «A la raíz de la Escuela de Fráncfort —sobre todo sus fundadores— se encuentra esa vertiente compasiva de la tradición occidental que pone en cuestión a la razón desde el sentimiento, que mide a la razón desde el sentimiento. No a cualquier razón puede concedérsele el título de humana: sólo es íntegramente humana, aquella que presta argumentos en la dirección marcada por la piedad», A. CORTINA, *La Escuela de Fráncfort. Crítica y utopía*, 137-138.

⁶⁸ J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana*, 60; cf. A. CORTINA «Ética de las biotecnologías», 73-89; cf. J. CONILL, «Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en perspectiva habermasiana», 571-581.

⁶⁹ J. CONILL, «De la Ley natural al universalismo hermenéutico», 242. Y añade: «Estos “derechos” son exigencias, cuya satisfacción es obligatoria, porque son condiciones de posibilidad para poder hablar de “hombres” con sentido. Quien no quisiera presentar tales exigencias o quien no las respetara, actuaría en contra de su

La dignidad de la persona, incondicionado de una razón cordial

La «dignidad de la persona» que en Kant, en cuanto «valor de dignidad», representa un valor único, irrumpe en el discurso moral como un valor de carácter «incondicionado». «Quien actualmente quiera apelar al sagrado valor de la persona o pretenda asegurar un mundo futuro armonioso debe recordar el origen revelado de estos contenidos y no practicar la falacia abstractiva con respecto a la dimensión histórica de la razón»⁷⁰. Frente a una razón pura que se cuestiona por las «pruebas» de la existencia de Dios, la racionalidad práctica, que no puede dar razón del dato de Dios en el ámbito teórico, tratará de justificar lo que puede ser de otra manera, por qué puede serlo, el deber ser del obrar humano. «La racionalidad práctica supone, pues, como su condición de posibilidad, la existencia del sistema lógico, con anterioridad indicado, que permita la argumentación entre fines y la preferencia de aquél que comporte verdadera coherencia a los datos ofrecidos por el obrar humano»⁷¹. Con Kant, la profesora Adela Cortina, va más allá de él. El hecho moral nos dice que somos inevitablemente morales: «La única posibilidad para justificar una prescripción moral estriba en anunciar que el objeto aludido por la prescripción moral estriba en anunciar que el objeto aludido por la prescripción es por sí mismo un valor —esto significa absoluto— cuya respetabilidad no puede variar porque no sirve para nada más —esto significa incondicionado— y en ello radica su dignidad. La «persona» es fundamento del hecho moral, pues tiene valor en sí mismo. Y éste es el primer valor absoluto. Valor que es a la vez de naturaleza revelada y de herencia kantiana. Dignidad que le es reconocida al sujeto en cuanto sujeto dialógico, en cuanto a su ser capaz de dar razón frente a otro sujeto dialógico, pues ambos han de entenderse y normativizar su ser social. Adela Cortina, ya desde sus primeros escritos ha entendido esta doble naturaleza del concepto de «dignidad» de la persona: «no nos queda más recurso lógico que admitir que el hombre posee valor absoluto y fin en sí mismo porque es imagen y semejanza de Dios»⁷². Ahora bien, decir que el valor absoluto de la persona se reconoce en un precepto teológico no significa que la moral tenga su fundamento ni en Dios ni en la persona en sí mismo. Del mismo modo, a la hora de referirnos a los derechos humanos, debemos reconocer su *origen histórico* en la propia ley natural que demana de la tradiciones estoica y cristiana, ambas

propia racionalidad y no se les podría reconocer como hombre. Porque, en el fondo, son exigencias morales, por tanto, de carácter universal, prioritario (“absoluto”), innegociable e inalievable, porque son condición de posibilidad y de racionalidad incluso de la argumentación que quisiera ponerlos en cuestión».

⁷⁰ A. CORTINA, *Ética mínima*, 280.

⁷¹ A. CORTINA, *Ética mínima*, 298.

⁷² A. CORTINA, *Ética mínima*, 311.

tradiciones universalistas⁷³. Así, cuando referimos a «derechos naturales» no nos estamos refiriendo a aquellos derechos que nos vienen dados por nuestra naturaleza física, pues la naturaleza no distingue a unos seres de otros, no otorga derechos a unos mientras a otros se los niegan, sino que éstos, los derechos naturales, son referidos «por una Naturaleza que obra de forma inteligente y expresa su voluntad en la ley natural»⁷⁴. Consecuencia inmediata es declarar que los derechos humanos no pertenecen al género de los derechos humanos en sentido estricto, sino que son derechos «anteriores»⁷⁵.

De esta declaración se deriva una vinculación necesaria de la ética a la religión. Es la religión, entre otras cosmovisiones, aquella que históricamente ha permitido, y continúa, al hombre buscar plenitud del hombre, plenitud que se vincula con la búsqueda de felicidad, paz, compasión, solidaridad. La religión, como hecho narrativo, ha posibilitado que el hombre se reconozca en su ser social, busque pautas de convivencialidad, no por mero civismo, sino en valor. La religión hace posible que se nos dé un «corazón de carne y enterrar el corazón de piedra»⁷⁶:

El reconocimiento recíproco de quienes se sienten carne de su propia carne, hueso del propio hueso, alienta esos deberes de justicia, que exigen

⁷³ «Mientras que en la Atenas clásica la afirmación de que el ciudadano es un ser libre no traspasa el ámbito de la *polis*, y aun en ella carecen de libertad “por naturaleza” mujeres, niños, esclavos y metecos, el universalismo estoico y sobre todo el cristiano van extendiendo poco a poco a todo ser humano un haber: el de estar dotado de unos derechos que le corresponden por el hecho de ser persona. Aquella *santidad* de la persona, de la que hablaba el libro del *Génesis* y que más tarde se traducirá en versión secular como *dignidad*, se encuentra en las raíces de esos derechos a los que en principio se denomina “naturales”», en A. CORTINA, *Alianza y Contrato*, 50.

⁷⁴ Qué entender por «Naturaleza» y los problemas subsiguientes que conlleva es tarea reconocida por la profesora Adela Cortina, que a reglón seguido dirá: «La dificultad estriba, en primer lugar, en dilucidar si con esa Naturaleza que obra por fines nos estamos refiriendo a un Dios creador, que dirige a todos los seres hacia su bien, en cuyo caso los no creyentes no tendrían por qué reconocer derechos naturales y los creyentes deberían preguntarse por los intérpretes autorizados de la ley natural. Ahora bien, si el mundo medieval y la tradición escolástica entendieron que los intérpretes fieles de la ley natural eran la razón natural de todo hombre y también el magisterio de la Iglesia, los filósofos iusnaturalistas de la Modernidad pusieron en manos de la razón natural la tarea de interpretar ese derecho natural desde el que se reconocen los derechos naturales. Un traslado que, sin embargo, tampoco disolvió los múltiples problemas que planteaba el derecho natural», en A. CORTINA, *Alianza y Contrato*, 51.

⁷⁵ «“Anteriores” significa que no son derechos que unas comunidades políticas conceden graciosamente, sino que las comunidades que los asumen reconocen que los seres humanos ostentan tales derechos», en A. CORTINA, *Alianza y Contrato*, 52.

⁷⁶ A. CORTINA, *Ética civil y religión*, 56.

imperiosamente satisfacer necesidades convertidas en derechos, y abre el camino del diálogo y de la necesidad de una organización política que funcione de manera deliberativa, aprovechando el potencial comunicativo, que debería ser el auténtico poder de la vida compartida⁷⁷.

Requerimos de una ética abierta a la religión, al modo en que la entendió Arangueren⁷⁸, tal y como Adela Cortina sigue postulando:

Recurrir a un referente religioso buscando orientación no significa apelar a algo o alguien externo a nosotros mismos [...] significa más bien percibir la voz de Dios a través de la propia experiencia y a través de la de tantos otros que la han ido viviendo en sus propias historias [...] Una ética que apela a Dios expresamente para orientar nuestro hacer personal y comunitario es una ética religiosa, y si ese Dios es el Dios de Jesucristo, es obviamente una ética cristiana [...] Una ética laicista, por su parte, se sitúa en las antípodas de la ética creyente ya que considera imprescindible para la realización de los hombres eliminar de su vida el referente religioso [...]. Una ética laica sería, por el contrario, aquella que, a diferencia de la laicista y de la religiosa, no hace ninguna referencia explícita a Dios ni para tomar su palabra como orientación ni para rechazarla⁷⁹.

La religión pide un plus a la ética cívica, ya que aquella mira al hombre como plenitud⁸⁰, pero también ha de corregirse de sus excesos⁸¹. A juicio de Adela Cortina, la dirección en la que la religión ha de compatibilizar con sociedades pluralistas y demócratas es «bien simple»:

Recuperar su entraña en un mundo cambiante. Lo que significa exigir la justicia y hacerla, en lo grande pero sobre todo en lo menudo, trabajar codo a codo con los valores de una ética cívica con los que se siente en casa, *ofrecer y regalar la gracia*, más allá del derecho y el deber exigible, *recuperar la interioridad*, sin la que no hay un «yo» desde el que entrar en alianza con otros, y *no renunciar al misterio*, al que estamos ya vitalmente religados. Interioridad y misterio son dos dimensiones ineliminables de la vida humana, no sólo accesibles a todas las fortunas racionales y sentimentales, sino sólo

⁷⁷ A. CORTINA, *Alianza y Contrato*, 177.

⁷⁸ Cf. A. CORTINA, «Ciudadanía democrática: ética, política y religión. XIX Conferencias Arangueren», 34-37.

⁷⁹ A. CORTINA, *Los ciudadanos como protagonistas*, 114-115.

⁸⁰ «En principio, porque las raíces religiosas de la ética cívica ofrecen y piden bastante más que su versión secularizada, apuntan a máximos de vida plena. Pero también porque esos máximos dan una sombra a los mínimos de justicia, que —como con tal lucidez vio Nietzsche— es *la sombra del Dios cristiano* [...]. Al aceptar la invitación de san Agustín “no vayas hacia fuera, permanece en ti mismo, porque en el interior de cada hombre habita la verdad”», A. CORTINA, *Alianza y Contrato*, 178-179.

⁸¹ Para un estudio sobre las patologías de la religión cf. J.M^a. GÓMEZ-HERAS, *Un paseo por el laberinto. Sobre política y religión en el diálogo entre civilizaciones*, 119-293.

rechazadas con desprecio por los prepotentes, los intrigantes y por los que viven una existencia vertida a la exterioridad⁸².

Estado y sociedad civil son garantes de una ciudadanía responsable y plural, inclusiva, en definitiva, compleja⁸³, pero siempre respetuosa con las creencias y prácticas de sus miembros, garantizando la igualdad cívica desde la que se puedan ir desarrollando libremente sus propios proyectos vitales. «Privatizar las religiones y las distintas morales no es de recibo, y no sólo porque los ciudadanos tienen derecho a expresar su identidad en público, siempre que no atenten contra los mínimos de la ética cívica, sino porque las éticas de máximos tienen vocación de publicidad»⁸⁴. Apostar por seguir recluyendo la religión a la esfera de lo privado es atentar contra la formación de sociedades plurales, además de contradecir el sentir propio de las sociedades demócratas en base al principio de libertad en sus diferentes manifestaciones.

Atentan contra las posibilidades de convivencia que ofrece una moral cívica tanto los que se empeñan en negar a las iglesias su derecho a expresar su opinión en materia moral, como los que creen desde una determinada iglesia que sólo ella está facultada para dar orientaciones morales [...], por el contrario no existe un magisterio ético único ni religioso ni laicista⁸⁵.

La religión no es un asunto privado, sino público⁸⁶. Así, el futuro de la religión no está tanto en que la religión se muestre como «religión

⁸² A. CORTINA, *Alianza y Contrato*, 181.

⁸³ Existe una diferencia entre «ciudadanía simple» y «ciudadanía compleja», diferencia imprescindible, a juicio de A. Cortina, pues sus consecuencias son incalculables: «En el primer caso, los ciudadanos son tratados como iguales cuando se eliminan todas las diferencias de religión, cultura, raza, sexo, capacidad física y psíquica, tendencia sexual, y no resta sino un ciudadano sin atributos. Reconocer, por el contrario, una noción compleja de ciudadanía implica aceptar que no existen personas sin atributos, sino gentes cuya identidad se teje con los mimbres de su religión, cultura, sexo, capacidad y opciones vitales, y que, en consecuencia, tratar a todos con igual respeto a su identidad exige al Estado no apostar por ninguna de ellas, pero *sí tratar de integrar las diferencias* que las componen. Entender la ciudadanía al modo simplista implica esforzarse por borrar las diferencias en la vida pública, mientras que entenderla como compleja exige intentar gestionar la diversidad, articulándola. Esto requiere, a mi juicio, vincular un Estado laico con una sociedad moralmente pluralista», A. CORTINA, *Justicia cordial*, 34-35.

⁸⁴ A. CORTINA, *Justicia cordial*, 36.

⁸⁵ A. CORTINA, *Los ciudadanos como protagonistas*, 51.

⁸⁶ Tanto la *Declaración del Parlamento de las Religiones*, celebrada en Chicago en 1993 como la UNESCO, que años más tarde tomó el testigo de la primera y formuló una nueva «Ética mundial» de corte laico, son múltiples las teorías éticas que obogan por una ética mundial donde las religiones se hacen imprescindibles para la consecución

reactiva» sino más bien como «religión proactiva», de lo que se sigue que esta se normalice:

La política debe ser laica, ni laicista ni confesional; debe permitir crecer a las religiones que cumplan los mínimos éticos requeridos, sin apostar por ninguna de ellas, porque eso generaría ciudadanos de segunda, los no creyentes; ni eliminar tampoco ninguna, porque eso generaría ciudadanos de segunda, los creyentes. Pero tomarse en serio la laicidad en las sociedades pluralistas parece ser enormemente difícil⁸⁷.

El cristianismo recuerda que hay unos deberes de justicia que hay que cumplir, y esos deberes de justicia tienen que ver con la dignidad humana, que nunca puede ser violada. También hay unas obligaciones de gratuidad, que nacen no de la exigencia de la justicia, sino de la abundancia del corazón. Adela Cortina entiende que el cristianismo defiende esos dos lados, los «deberes de justicia» y las «obligaciones de gratuidad». Los «deberes de justicia» se obligan desde el *derecho*, las «obligaciones de gratuidad» brotan de la sobreabundancia del *corazón*. Y están relacionados con cosas tan necesarias para la vida de los hombres, como la necesidad de consuelo, la necesidad de esperanza, la necesidad de cariño.

Tal y como empezábamos este trabajo, los tiempos actuales piden que se trabaje por la construcción de la paz, pero creo que hay un deber moral que es ineludible, y es el de generar razones para la esperanza. En un mundo en el que experimentamos esa desmoralización, esa falta de ánimo, hace falta infundir esperanza pero con razones para ello. Y en ese sentido el cristianismo tiene una oferta que es en sí misma una contraoferta. En gran parte, el problema de las religiones monoteístas es el problema del mal. En cierta medida es el problema del mal el que nos lleva hoy en día a la increencia. Pero en ese punto, entre la alternativa, entre el sí y el no, a la existencia de Dios, con todas sus posibles consecuencias en el lado de la balanza, la Iglesia ha de comprometerse en la defensa de la justicia y de la paz, confiando a la vez en que la injusticia y la violencia, no serán la última palabra de la historia. Requerimos de «oído musical», para ser capaces de intepretar una misma y única partitura, siempre polifónica, que quizás lleve por título: «otro mundo es posible». «En clave religiosa o en clave de racionalidad comunicativa, lo absurdo para una razón íntegramente humana es que la injuticia sea la última palabra»⁸⁸.

Adela Cortina, gusta concluir algunas de sus conferencias con esta cita de Horkheimer que yo traigo aquí como término de este trabajo:

del buen fin del hombre y su entorno. Cf. J. SÁNCHEZ PACHÓN, *La razón cordial y la fundamentación ética*, 320-324.

⁸⁷ A. CORTINA, *Alianza y Contrato*, 175.

⁸⁸ A. CORTINA, *La Escuela de Fráncfort. Crítica y utopía*, 192.

Si tuviera que explicar por qué Kant perseveró en la creencia en Dios, no encontraría mejor referencia que un pasaje de Víctor Hugo. Lo citaré tal como me ha quedado grabado en la memoria: una mujer anciana cruza una calle, ha educado hijos y cosechado ingratitud, ha trabajado y vive en la miseria, ha amado y se ha quedado sola. Pero su corazón está lejos de cualquier odio y presta ayuda cuando puede hacerlo. Alguien le ve seguir su camino y exclama: “ça doit avoir un lendemain” [esto debe tener un mañana]. Porque no eran capaces de pensar que la injusticia que domina la historia fuese definitiva. Voltaire y Kant exigieron un Dios, y no para sí mismos⁸⁹.

⁸⁹ H. HORKHEIMER, *Teoría Crítica*, 212.

CONCLUSIONE

Il XX secolo è il secolo in cui si riteneva che affrontare la secolarizzazione era fare filosofia. Se nel XIX secolo si credeva che Dio fosse l'elemento costitutivo di ogni disgregazione filosofica, con la sua morte, l'uomo «emancipato» ha creduto di poter camminare sullo stesso suolo su cui Dio aveva transitato. E così si credeva che la filosofia o è secolarizzata o non è. La «Filosofia» e la «ragione illuminista» pensavano di vivere il sogno dei giusti, finché si sono scontrati con l'infelicità manifestata dall'essere umano, che gridava: umanità! L'uomo che sente e soffre, ha richiesto, dalla sola ragione, di non girare più nell'«eden» e di ritornare all'intramondo, al luogo in cui vive chi domanda, chi grida, chi scrive... chi vive l'esistenza con una ragione meno pura, ma non per questo malata.

Non sono tempi per lo scetticismo, nemmeno per il relativismo. Viviamo in un mondo che, in quanto complesso, vive della ricchezza della sua pluralità e, in questa, spera non soltanto di porre nuove questioni ma di rispondere anche a quelle che hanno sempre interessato l'uomo. L'uomo di questo secolo ancora non è riuscito a perdere la coscienza, ampiamente formata lungo i secoli, anche se questa attraversa dei momenti in cui, intimidita o ignorata, non trova una voce che la renda pubblica.

La voce che grida «umanità!» si è sempre alzata lungo la storia; non per gusto, ma per bisogno. Là, nei focolari del nuovo mondo, nella persona di Antonio de Montesinos, la sua voce si è fusa con quella della «dignità!» richiesta da Bartolomé de las Casas. Da allora, l'uomo è capace di denunciare dinanzi al potere politico —e anche religioso— la negata «sacralità» della sua persona. Kant ci ha parlato del dovere morale incondizionato che rappresenta trattare la persona sempre come un fine in sé stessa e mai come un mezzo. Oggi, di nuovo, vogliamo dar voce a chi non è stato permesso, ancora, di gridare: «esisto, ascoltatevi!».

Riflettere sull'essere umano, sulla persona, sul soggetto, vuol dire pensare anche alla sua vulnerabilità. L'Illuminismo non solo ha guadagnato per l'uomo l'«onnipotenza», poiché questo si sente creatore di senso, ma lo ha reso anche cosciente della sua fragilità, della sua vulnerabilità, della sua «impotenza». Per questo, l'Illuminismo non deve solo interrogarsi sulla verità delle cose, ma anche sulla pietà per esse.

Con la teoria della secolarizzazione non si è raggiunta la finalità pretesa: l'irreversibilità del progresso umano verso un mondo liberato dalla religione, in cui l'uomo si esprima con verità e giustizia. Data ragione del «fusto storto» con cui l'umanità abita, considerate le eventuali conseguenze derivanti da un essere lasciati in mano alla ragione scientifica, alla filosofia non sembra conveniente accettare e adottare la visione teleologica della secolarizzazione; fare questo implicherebbe che il filosofico diventasse sussidiario dello scientifico e, quindi, la filosofia perdesse il suo essere.

«Scienza», «Filosofia» e «Religione» devono saper camminare insieme, coscienti che ognuna dà ragione di quello di cui può darla, e fino dove può e fino dove sa farlo. L' «umiltà epistemica» rappresenta un valore in rialzo per ognuna delle discipline. La ragione non è attribuibile soltanto alla scienza, ma intesa in senso ampio è proprietà di chi vive ed esprime il vissuto in tanti modi. Per questo Ortega y Gasset dice nelle *Meditaciones del Quijote*: «Quando l'uomo di molta fede dice di vedere Dio nella campagna fiorita e nel arcuato volto della notte, non si esprime più metaforicamente che se parlasse di aver visto una arancia».

Lungo la storia, la religione è rimasta all'ombra di Dio, nella misura in cui la nostra tradizione, quella europea, è rimasta immersa nel monoteismo. La ricerca iniziale di Dio si sosteneva, inizialmente, sulla *teologia rivelata*. Sotto l'*autoritas* del libro sacro e della tradizione propria del cristianesimo emergente, l'uomo acquisiva la sicurezza riguardo ai misteri che l'uomo e il suo mondo racchiudevano. Soltanto quando questa, con le sue molteplici sicurezze, ha iniziato a screpolarsi, l'uomo ha trovato rifugio nel discorso della *teologia naturale*. Quest'ultima permetteva all'uomo un accesso —timido— a Dio da una ragione che si colorava di rivelazione. Le incomprensioni in cui si imbatteva la ragione umana erano risolte partendo da una fede che si sentiva ancora in forza di giustificare. Ma anche la fede vede crollare le sue solide fondamenta con il rinascere dell'Illuminismo. È il manto protettore della rivelazione che svanisce dinanzi alle nuove menti filosofiche. Hanno osato, come consigliava Kant, di pensare senza il sussidio delle vecchie tutele. L'autonomia del pensiero ha sloggiato l'ancestrale eteronomia biblico-teologica. La storia stessa nel suo sviluppo ha fatto il resto, con le scoperte della scienza, con le convulsioni politiche, con la scoperta di nuovi mondi e con la profonda trasformazione delle regole morali. Dio ha smesso di essere un dato rivelato, un dogma scientificamente accettato, per lasciare il posto ad un nuovo scenario: il mondo illuminista. Né la teologia rivelata, né la teologia naturale sono in grado di far fronte alle nuove sfide che si pongono nel tempo. Il loro posto è stato assunto, come ricorda M. Fraijó, dalla *filosofia della religione*, «una forma più libera e disinvolta di concepire la

religione». L'*autoritas* perde il suo spazio di potere rispetto a una rinascente ragione illuminista.

L'opzione cristiana per il Dio dei filosofi chiude le porte al mito, iniziando un processo di demitizzazione. Da Senofane a Platone, i miti erano già stati setacciati. Il concetto omerico di *miti* è sostituito da un altro, più concorde, quello di *logos*. La svolta antropologica porta la religione a confrontarsi con l'idea di Dio. Un cambio di direzione da cui neppure la teologia cristiana è riuscita a scappare. Scheleiermacher, il cosiddetto «Kant della teologia protestante», riconosce la permanenza della religione nonostante veda come Dio e l'immortalità si sfumino dinanzi ai suoi occhi. Con lui, il romanticismo sembra accontentarsi di una escatologia immanente, senza aspirare ad una altra vita in un Aldilà garantito da Dio, ma solo all'intensificazione di questa vita sulla terra. L'Immortalità consiste, adesso, nel fondersi con l'Infinito, qui ed ora. Così, Scheleiermacher, cercò per la religione la stessa autonomia che Kant aveva procurato alla morale. Rispetto al vecchio proverbio «nessun Dio, nessuna religione», lui difende la possibilità di una religione senza Dio, che può perfino essere più valida: meglio questa, perché disinteressata, che qualunque altra con Dio. Si tratta della «pietà atea» dei romantici, la «mistica della trascendenza» di Baudelaire, o il «trascendere senza trascendenza» di Bloch.

Ma, neppure il romanticismo può salvare la religione dall'imperio della ragione illuminista. Dire «religione» nella Germania degli inizi del xx secolo era come parlare di un malato terminale. Questa era stata trattata con una tale serietà dai pensatori del secolo precedente che arrivava a questo secolo ferita a morte. Feuerbach, Freud, Marx e Nietzsche hanno avuto grande incidenza in questo fatto. Hanno osato rompere con la moderazione con cui l'Illuminismo tedesco aveva trattato i temi religiosi. A differenza del carattere iconoclasta dell'Illuminismo francese, gli illuministi tedeschi sono stati costruttivi e rispettosi dell'andatura religiosa dell'Europa. «Fede» e «ragione» non si sono presentate dinanzi al patibolo sotto lo sguardo stupefatto di chi spera la gloria di uno. Contrariamente a quanto si poteva sperare, ambedue si sono sforzate di cooperare. Hegel aveva insistito nel bisogno di sopprimere il divario esistente tra fede e ragione. Fede e ragione, filosofia e teologia, dovevano continuare a rendere un servizio all'uomo che abita la storia, così come hanno detto precedentemente pensatori come Leibniz, Lessing, Herder e, ovviamente, Kant.

Rispetto al lato vittorioso della sinistra hegeliana (Feuerbach), la fenomenologia ha dedicato tempo e attenzione a significare la religione, poiché questa non scaturisce dalla «necessità» o dalla «precarietà» [*Bedürfnis*] che manifesta l'uomo, ma dall'«esperienza» o dal «vissuto»

[*Erlebnis*] che questi ha della realtà. Da qui scaturisce una nuova occupazione filosofico-teologica che, dai primi anni del XX secolo, ha cercato di dare ragione della religione come uno spazio in cui ha luogo un'esperienza religiosa, un incontro con Qualcuno o, almeno con Qualcosa.

La rivalutazione del concetto di religione è stata più semplice in Paesi senza tradizione teologica. Le facoltà di Teologia resistevano al fatto che lo studio della religione potesse essere sottratto alla loro giurisdizione. Al contrario, negli Stati Uniti d'America sono fioriti i *Dipartimenti di Religione*, di grande successo. L'Europa rappresentava l'altra faccia della medaglia: le facoltà di Teologia rimanevano in costante stato di giustificazione per il mero fatto di rimanere nella terra dove il cristianesimo aveva ottenuto il carattere di «assoluto». E, se il cristianesimo possiede il carattere di assoluto, il resto delle religioni rimangono senza spazio.

Questa chiara differenziazione esistente tra lo sguardo europeo e quello americano dinanzi al fatto stesso della religione, è un dato in più che rende notevolmente diverso il trattamento dato al processo di secolarizzazione in Europa in confronto agli Stati Uniti d'America. Da qui sorge la differenza nel parlare di «laicità» o «secolarismo», oppure di «neutralità dello Stato» a seconda di dove ci situiamo. La «profezia illuminista», che credeva nell'immaginario di un mondo futuro senza religione e di un'umanità realizzata, non ha raggiunto il risultato desiderato. La dialettica della secolarizzazione non è riuscita a dare compimento alla liberazione dei legami eteronomi della trascendenza, così come non ha saputo ridurre al puro ambito privato la voce di chi parla partendo dalle sue credenze religiose. E, sebbene nei diversi studi sociologici la vecchia Europa continua a mostrare una maggiore secolarizzazione, essa rappresenta un fenomeno eccezionale, proprio dell'Europa, ma che per niente coincide con un mondo in cui la religione non perde vitalità né polso. E così, Habermas lo esprime dicendo:

Lo sviluppo europeo che, con il suo razionalismo occidentale, doveva costituire il modello per il resto del mondo, rappresenta l'autentica eccezione. Si tratta soprattutto di tre fenomeni sovrapposti che si concretano per dare l'impressione di una *resurgence of religion* di effetti mondiali: lo spiegamento missionario delle grandi religioni, il suo acuirsi fondamentalista e la strumentalizzazione politica delle sue potenzialità di violenza.

La ragione illuminista, la sana ragione, quella che aveva creduto di aver eliminato la superstizione e la chiaroveggenza, e che ha ottenuto una grande presenza nell'esistenzialismo del dopoguerra, ha ceduto dinanzi ad una nuova ragione, un nuovo progetto filosofico, che inizia a riconoscere la legittimità delle voci religiose sullo scenario liberale di un mondo democratizzato. Così, partendo dall'analisi della dialettica della

secolarizzazione, ci troviamo davanti ad un risultato diverso. Da una parte, l'uomo continua ad interrogarsi sul senso dell'esistenza. Dall'altra, non sempre riconosce come significativi i molteplici risultati che vengono dal mondo della scienza e della tecnica. L'uomo continua a trascendere, facendosi delle domande che vanno oltre ciò che si può vedere e toccare.

Questo altro luogo significativo, che l'uomo di oggi esige, è proprio il luogo della credenza. Charles Taylor riconosce, basandosi nella teoria soggettiva della credenza di W. James, che nella società secolare l'opzione per difetto non è la credenza in Dio, poiché essa è una credenza tra tante altre. «La fede in Dio non è più assiomatica. Ci sono delle alternative». L'uomo che mantiene una credenza sa che la sua opzione è una opzione in più e, quindi, per lui credere è scegliere. La società secolare è quella che rappresenta la pluralità, quella che dà fedele testimonianza al mondo in cui viviamo. Il soggetto che vive nel mondo è colui che deve optare per una credenza o un'altra. Credenza che si fa riflessiva, soggettiva e implica la libertà dell'uomo, sempre tutelato dalle istituzioni. La religione non riesce a mantener la sua rilevanza politica. Ed è l'uomo illuminista, a cui si appella Habermas, il soggetto che si posiziona tra il naturalismo e la religione. È il soggetto che nella sua «ascesa» per la spirale della Modernità, allarga la sua ragione per cercare quello che, come direbbe Tillich «*incondizionatamente* lo riguarda». E questo soltanto è possibile partendo da un concetto ampio di ragione.

Dal lato dei progressi biotecnologici, l'uomo odierno non sempre è riflessivamente cosciente del fatto di essere artefice delle sue proprie azioni e delle pretese del suo progetto di vita felicificante. Il soggetto moderno, secondo Habermas, è chiamato ad essere l'artefice della sua propria biografia. Una biografia che deve fare propria criticamente. È questo che permette ad Habermas di identificarsi con il proprio organismo, con la sua storia vitale, con la sua condotta, con le sue motivazioni e le sue attitudini. Basandosi su un dualismo epistemico, in senso metodologico e mai ontologico, riesce a mettere in discussione il bisogno di stabilire un'immagine coerente del mondo, un'unità nella nostra concezione del mondo. Un «Dualismo epistemico» che a suo parere, «non deve arrivare da un cielo trascendentale», ma che necessariamente deve sorgere da un apprendimento evolutivo così come «deve essersi accreditato nel confronto cognitivo dell' homo *sapiens* con le esigenze di un mondo ambientale pieno di rischi».

I processi di apprendimento cognitivo rispetto al mondo mantengono la stessa struttura dei processi di comunicazione, per cui aggiunge:

Non è casuale che le due funzioni fondamentali dell'apprendimento del linguaggio —esposizione dei fatti e comunicazione— appaiano embricate

l'una con l'altra, con gli stessi diritti originali. L'oggettività del mondo si costituisce soltanto, per un osservatore, al contempo che l'intersoggettività di una comprensione possibile di quell'altro avvenire del mondo interiore che lui coglie cognitivamente. Soltanto la prova di evidenze intersoggettive rendono possibile una oggettivazione progressiva della natura.

L'uomo moderno si colloca dinanzi al mondo in modo bifocale: sia come osservatore, sia come partecipe. Di conseguenza, riconosciamo nel processo di apprendimento umano tutto un processo evolutivo. Di nuovo, Habermas riesce a mediare tra Darwin e Kant, tra la prospettiva del sapere scientifico e la forma stessa della vita culturale. Questo ha delle ricadute bioetiche molto importanti. Il neonato —organicamente incompiuto— sarà sottomesso nel suo processo di crescita naturale ad una crescita data dalle interazioni sociali proprie del suo mondo vitale. Così, il nostro processo evolutivo sarà segnato dalla capacità socio-cognitiva che l'uomo ha, e che lo distingue dai primati. Questi ultimi riescono ad agire intenzionalmente, così come distinguono gli oggetti sociali da quelli inanimati, ma per loro i compagni di specie continuano ad essere, in senso letterale, «oggetti sociali», poiché non riconoscono nell'altro un *alter ego*. «Non riconoscono nell'altro un essere che agisce intenzionalmente fino al punto di costruire con lui delle comunità “intersoggettive” in senso stretto, mentre i bambini, nella fase pre-linguistica dei nove mesi imparano già a rivolgere la loro attenzione, insieme ad una persona di riferimento, agli stessi oggetti». Sulla base dell'intendimento sociale e dell'impatto cognitivo con l'intorno fisico da cui dipendiamo, diventa dipendente il tratto cognitivo reciproco, o in altre parole, nell'affrontare il mondo e gli altri *alter ego* conformiamo cognitivamente il nostro intorno fisico, il nostro mondo. Vediamo il mondo con gli occhi con cui ci costituiamo socialmente. Senza la intersoggettività dell'atto di capire non c'è oggettività del sapere.

In riferimento alla neurobiologia, un sapere in piena espansione dopo gli ultimi progressi delle biotecnologie, Habermas segnala che essa raccoglie sia l'aspetto culturale che il frutto di una socializzazione della cognizione. Per dirlo con le parole di Singer, siamo «sapere innato —immagazzinato nei geni e che prende corpo nel circuito fondamentale geneticamente determinato del cervello umano— e sapere acquisito individualmente e immagazzinato nella cultura». Società e cultura hanno un ruolo capitale nella configurazione della struttura del nostro cervello, principalmente nel periodo dell'adolescenza.

Ma dove siamo condotti? Necessariamente a cercare di definire lo spazio della libertà umana, poiché, come ci ricorda Habermas, questo sarà infatti lo «spirito oggettivo», cioè, l'ambito di ragioni dove l'uomo, in forma linguistica, socializza con gli altri soggetti, impossibile da ridurre a pure

leggi naturali. Il soggetto di laboratorio, ovvero il cervello studiato in modo isolato dalla neurobiologia, non è paradigmatico per descrivere l' «io stesso» che risulta soggetto capace di libertà e di volontà. Per via ontogenetica, il cervello acquisisce le disposizioni necessarie per la connessione ai programmi di società e di cultura in cui si trova. L'agente, l' «io stesso», è il risultato di una costruzione sociale, di una autocoscienza di agenti che partono dal presupposto che possono agire in uno modo o in un altro. A partire da qui si indica il nuovo quadro epistemico in cui una rinnovata bioetica propugna un certo ritorno all'idea di «vita buona», o come bene preferisce segnalare la professoressa Adela Cortina, una *bioetica civica transnazionale*.

Ma per questo occorre *costellare* la ragione, affinché essa riesca a spiegare cos'è l'uomo, e risponda alle questioni da lui poste. «Costellare» in un mondo plurale è costellare partendo da un mondo secolare che guarda l'orizzonte come possibilità; un orizzonte che essendo ancora secolare diventa però «post-secolare». Ora, il costellare non è soltanto nel piano delle idee, ma anche in quello della prassi. Costellare significa rendere potente la voce di chi pensa diversamente, e richiede lo spazio necessario perché in lui confluiscono le voci che gridano. Come argomenta A. Herrera: «La costellazione Habermas/Adorno» consiste in un passo più in là: la filosofia —avendo in mente il pensiero di Adorno— può continuare con la sua critica alla vita danneggiata e fallita, al fine di costruire una vita non errata, come “risposta motivante alla questione di perché dobbiamo attenerci alle nostre convinzioni morali, di perché dobbiamo essere morali”».

Oltre ad argomentare con Habermas in favore di un' «etica della compassione» per gli esseri esposti alla sofferenza, il suo pensiero ci parla di una nuova «cultura pubblica», dove devono essere generati spazi democratici di partecipazione, che servano a sua volta alla ricerca di uno sviluppo più *giusto* e *buono* della persona e della società. «Cultura», «società» e «persona» richiedono una nuova costellazione, poiché sono tutte e tre collegate nel processo evolutivo verso delle società transnazionali. In questa linea, di nuovo, la religione ha saputo contribuire al discorso filosofico con quello che esso non ha ancora saputo giustificare per se stesso. Il «cortile dei gentili», suggerito nel 2009 da Benedetto XVI come luogo di ritrovo per coloro «dai quali Dio è sconosciuto e che, tuttavia, non vorrebbero rimanere semplicemente senza Dio, ma avvicinarlo almeno come Sconosciuto», rappresenta un nuovo scenario dove la diversità ha la parola, liberamente manifestata. Questo è uno tra i diversi scenari possibili dove la razionalità che è propria del discorso delle religioni è riuscita ad apportare contenuto alla sfera pubblica. Razionalità

che, sebbene non possa essere assimilata alla scienza, non per questo significa che debba essere accusata di irrazionalità o di a-razionalità. Esiste una forma di razionalità nei postulati della fede che non possono essere ricostruiti dai non credenti, ma in ultima istanza, è una razionalità che richiede da essi lo sforzo per avvicinarsi in modo empatico a ciò che guardano con un pregiudizio negativo. Habermas ha aiutato a costruire questo spazio, a modo di sfera pubblica democratica, dove i cittadini secolarizzati debbano partecipare in modo attivo nella traduzione di quei contenuti semantici provenienti da discorsi diversi, uno spazio in cui si condivide una storia e delle tradizioni.

In quanto *pensiero post-metafisico*, il nuovo illuminismo non ha potuto sottrarsi alla domanda di senso della teologia e della religione. Esiste una sana tendenza, riconosce J. Habermas, verso una «teologia post-metafisica» data l'inclinazione della teologia e della religione a diventare discorsive, portando il problema dei valori e le tesi religiose nell'ambito della discussione critica. Occorre avvertire che questo non comporta che filosofia e teologia vengano diluite, poiché la loro identificazione sarebbe destinata ineluttabilmente al fallimento. L'*ateismo metodico* regola la filosofia post-metafisica in modo tale che l'esperienza religiosa può soltanto entrare a farne parte se si rompe il potere vincolante di qualsiasi tradizione concreta. Come argomenta Sáez-Rueda, la dinamica stessa dei processi di intendimento ci colloca nel movimento di una trascendenza: le pretese di validità che presuppongono gli atti del parlare e la cui critica argomentativa dinamizza il rinnovamento continuo dell'accordo intersoggettivo, trascendono ogni provincialismo o contestualismo fattuale; per le regole morali o le convinzioni sul vero si esige un valore universale e incondizionato, anticipando così il punto di vista di una comunità ideale controfattuale che deborda i nostri attuali condizionamenti del qui ed ora. Tuttavia, questo ideale deve essere inteso come *trascendentale* e non come una istanza *trascendente*. Le nostre pretese di validità incondizionata e la nostra vocazione razionale di autotrascenderci possono essere esercitate soltanto nel contesto delle nostre forme di vita fattuale. Per questo motivo, nella comunione, siamo esposti ad un movimento di *trascendenza dal di dentro*. «Pensare significa trascendere» direbbe E. Blocca [«*Denken heisst überschreiten*»].

Per quanto riguarda la religione come forma particolare di prassi, per i nuovi illuministi, la prassi religiosa diventa obsoleta dalla prospettiva dell'evoluzione verso una società post-convenzionale: il processo di razionalizzazione del mondo della vita coincide con un simultaneo processo di disincanto e demitizzazione. Questo non implica, tuttavia, che la convivenza tra una razionalità “de-sostanzializzata” e la prassi religiosa

siano incompatibili. In primo luogo, perché concetti come moralità o emancipazione non possono essere compresi senza far riferimento al loro potenziale semantico, fortemente impregnato dalla tradizione giudeo-cristiana, e ciò ci spinge, come europei, non all'eliminazione di questa tradizione, ma alla riappropriazione e alla trasformazione filosofica. E, nella misura in cui questa trasformazione non ha ancora trovato un linguaggio argomentativo convincente per esprimere le sue esperienze ed innovazioni, «la filosofia, perfino nella sua forma post-metafisica, non potrà sostituire né eliminare la religione». Ma c'è una seconda ragione capace di giustificare il fatto che l'esperienza religiosa sia compatibile con le esigenze del pensiero post-metafisico. Nella misura in cui il *Logos dialogico* è meramente procedimentale e ha comportato un processo di razionalizzazione, si trascina dietro il peso di un deficit rispetto al problema del senso dell'esistenza. Non possiede più alla base una comprensione metafisica capace di illuminare quella domanda fondamentale dell'essere umano. In questa misura, non è autorizzato ad impedire che la religione realizzi questo compito, che non si può più fondare razionalmente. Poiché il principio discorsivo lascia in mani ai membri del dialogo reale la discussione sulle questioni di contenuto, le credenze religiose degli individui o delle comunità avrebbero ancora uno spazio nel dialogo intersoggettivo, a condizione che si adattino diventando dialogiche.

Ecco qua gli argomenti decisivi relativi alle frontiere tra filosofia e teologia o religione. Se ci atteniamo adesso allo scenario della modernità/post-modernità, gran parte delle correnti di pensiero attuali —il *pensiero debole italiano* di Vattimo, il *neopragmatismo americano* di Rorty o il *pensiero francese della differenza* (Derrida, Deleuze e Lyotard) — difendono un superamento della modernità convinte che essa è ancora legata ad un pensiero dell'identità ingiustificabile. Curiosamente, possiamo accennare questa problematica vincolandola alla questione della metafisica. Da un certo punto di vista, il pensiero della differenza è radicato nella critica di Nietzsche e di Heidegger al pensiero metafisico-teologico. Nietzsche ci invita ad accettare la *morte di Dio*, cioè, la fine di quella lunga tradizione occidentale impegnata nella ricerca di un fondamento ultimo; di fronte a questo, occorrerà assumere l'assenza di criteri universali di ragione e dare il benvenuto ad un nuovo modo di esistenza in cui siamo davanti alla responsabilità d'inventare valori e di creare noi stessi. Salvando le distanze, Heidegger denuncia la volontà ontoteologica dell'intera metafisica di Occidente. Questa ha dimenticato che l'esistente si trova immerso nel movimento indispensabile di aperture dell'essere e ha dimenticato l'essere, erroneamente, come fondamento, un fondamento che si afferma, finalmente, in riferimento ad un ente primo, Dio o l'Assoluto o l'

Incondizionato. Oltrepassare la modernità, e così, tutta la metafisica europea, consiste nel recuperare la nostra domanda sull'essere, abbandonando il prurito della fondamentazione.

Da questa prospettiva, la Filosofia dialogica è stata denunciata come un tentativo di restaurare il pensiero dell'identità, poiché si appella ad un nuovo dio o fondamento: la ragione comunicativa. Di fatto, il nuovo illuminismo è stato catalogato come teologico, in questo senso preciso, dalle correnti citate della post-modernità, perché ha preteso di oltrepassare la storicità e la fattualità dell'esistenza (che implica sempre il dissenso, la pluralità di forme di vita, o una opacità ineliminabile nella comprensione intersoggettiva), indirizzandola verso un'idea assolutamente irrazionale, il nuovo illuminismo sarebbe —d'accordo con questo— teologica, rappresentando la comunità ideale apeliana, per esempio, una nuova versione platonica del *regno di Dio* che si recupera nella storia.

Sia Habermas che Apel sono proclivi a smascherare in queste correnti un impulso mistico, nella misura in cui, in modo auto contraddittorio, argomentano in favore dell'*altro della ragione discorsiva*. Per contro, i pensatori della differenza hanno cercato di mostrare che non si collocano più in là del linguaggio discorsivo e piuttosto pretendono rendere evidente che il discorso è frammentato da una pluralità di forme di vita che sono eterogenee, fino al punto che risulta illusorio pensare alla convivenza in termini di un accordo armonico. In questo modo il fenomeno della *differenza* non invoca un aldilà *mistico*, d'accordo con i critici: appartiene al tessuto interno dell'azione comunicativa.

Ci resta dire con Mme. de Staël: «l'Illuminismo si cura soltanto con più illuminismo». Sapere cosa riferisce il nuovo «Illuminismo» è ciò che abbiamo cercato di spiegare partendo dal pensiero di Habermas. Ma forse si capisce meglio, con le belle parole di chi fu anche voce che ha gridato in favore dell'«incondizionato», di chi, sono sicuro, ha imparato da Kierkegaard, e di chi può essere chiamato scrittore «post-metafisico» e «post-secolare»:

All'inizio del 1821, i giornali annunciarono la morte di monsignor Myriel, vescovo di Digne, «soprannominato monsignor Bienvenu», e trapassato in odore di santità a ottantadue anni.

Il vescovo di Digne, per aggiungere qui un particolare che i giornali omisero, era, quando morì, da parecchi anni cieco, e contento di se stesso cieco, perché la sorella gli era vicina.

Diciamolo qui per inciso, ma essere ciechi ed essere amati è, su questa terra dove non può assistere perfezione, una delle forme più stranamente squisite di felicità. [...] Il supremo bene della vita è la convinzione di essere amati; amati per noi stessi, anzi, diciamo meglio, malgrado noi stessi: questa convinzione il

cieco la possiede. In questa sciagura essere servito è come essere carezzato. Che cosa gli manca? Nulla. Non è perderé la luce, avere l'amore. E quale amore! Un amore interamente fatto di virtù. Non existe cecità dove è la certeza..

Víctor Hugo
I Miserabili

SIGLAS Y ABREVIACIONES

AAS	<i>Acta Apostolica Sedis</i>
AA.V.V.	Varios autores
Aug.	Agosto
Cf.	Confer, compara
c.	capítulo
dir.	Director, directora, directores
DzH	DENZINGER – HÜNERMANN, <i>El Magisterio de la Iglesia</i>
ed.	Edidit, ediderunt, edición, editor(es)
et al.	Et alii («y otros»)
etc.	Etcétera (o et cetera)
GS	Gaudium et Spes
Id.	Ídem («lo mismo»)
LG	Lumen Gentium
Oct.	Octubre
ss.	siguientes
trad.	traducción, traducciones
§	parágrafo

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Habermas:

- HABERMAS, Jürgen**, *Das Absolute und die Geschichtez von der Zwiespältigkeit in Schelling Denken*. Doctoral Dissertation, Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, Faculty of Philosophy, Bonn 1954 (Inédito).
- , *Student und Politik. Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewußtsein Frankfurter Studenten* (zusammen mit Ludwig von Friedeburg, Christoph Oehler, Friedrich Wetzl). Neuwied-Berlin, 1961.
- , *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. 1962, Neuwied-Berlin; trad. español: *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona, Gustavo Gili, 1982.
- , *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. 1963, Neuwied-Berlin; trad. español: *Teoría y praxis*. Madrid, Tecnos, 1987.
- , *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1968; trad. español: *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid, Tecnos, 1984.
- , *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1968; trad. español: *Conocimiento e interés*. Madrid, Taurus, 1982.
- , Hrsg, *Antworten auf Herbert Marcuse*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1968; trad. español: *Respuestas a Marcuse*, aportaciones de A. Schmidt... [et al.] Barcelona, Anagrama, D.L. 1969.
- , *Protestbewegung und Hochschulreform*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1969.
- , *Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt. Aufsätze 1954-1970*. Amsterdam, 1970.

- HABERMAS, J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1970; trad. español: *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, Tecnos, 1988.
- , *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1971; trad. español: *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Tecnos, 1975.
- , *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? (zusammen mit Niklas Luhmann)*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1971.
- , *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. (Neuausgabe). Frankfurt/M, Suhrkamp, 1971.
- , *Kultur und kritik, Verstreute Aufsätze*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1973.
- , *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1973; trad. español: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires, Amorrortu, 1975.
- , *Zwei Reden (zusammen mit Dieter Henrich)*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1974.
- , *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1976; trad. español: *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid, Taurus, 1987.
- , Hrsg, *Entwicklung des Ichs (mit D. RAINER – W. GERTRUD NUNNNER)*. Köln, 1977.
- , *Politik, Kunst, Religion*. Stuttgart, 1978.
- , Hrsg, *Gespräche mit Herbert Marcuse*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1978.
- , Hrsg, *Stichworte zur ›Geistigen Situation der Zeit‹, 2 Bde*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1979.
- , *Das Erbe Hegels. Zwei Reden aus Anlaß der Verleihung des Hegel-Preises 1979 der Stadt Stuttgart an Hans-Georg Gadamer*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1979.
- , *Kleine Politische Schriften I-IV*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1981.
- , *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt/M, Erweiterte Ausgabe, 1981.

- HABERMAS, J., *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Band II. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt, Suhrkamp, 1981; trad. español: *Teoría de la acción comunicativa. Tomo I: Racionalidad de la acción y racionalización social. Tomo II: Crítica de la razón funcionalista*. Madrid, Taurus, 1999⁴. Existe edición en Trotta, 2010.
- , *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 5., Erweiterte Ausgabe, Frankfurt/M, 1982.
- , *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid, Tecnos, 1982.
- , *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt, Suhrkamp, 1983; trad. español: *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Península, 1985⁵. Existe edición en Trotta, 2008.
- , Hrsg, *Adorno-Konferenz 1983* (zusammen mit Ludwig von Friedeburg). Frankfurt/M, Suhrkamp, 1983.
- , *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M, Suhrkamp 1984; trad. español: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid, Cátedra, 1994.
- , Hrsg, *Soziale Interaktion und soziales Verstehen. Beiträge zur Entwicklung der Interaktionskompetenz* (zusammen mit Wolfgang Edelstein). Frankfurt/M, Suhrkamp 1984.
- , *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1985; trad. español: *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus, 1989.
- , *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1985; trad. español: *Ensayos políticos*. Barcelona, Península, 1988.
- , *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine Politische Schriften VI*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1987.

- HABERMAS, J., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1988; trad. español: *Pensamiento postmetafísico*. Madrid, Taurus, 1990.
- , *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid, Tecnos, 1989.
- , *Die nachholende Revolution. Kleine Politische Schriften VII*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1990; trad. español (parcial): *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid, Tecnos, 1991.
- , *Vergangenheit als Zukunft*. Herausgegeben von Michael Haller. Zürich, 1990.
- , *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Mit einem Vorwort zur Neuauflage. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1990.
- , *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona, Paidós, 1991.
- , *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophische Aufsätze 1977-1990*. Leipzig, 1990.
- , *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1991; trad. español: *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid, Trotta, 2000.
- , *Staatsbürgerschaft und nationale Identität. Überlegungen zur europäischen Zukunft*. St. Gallen, 1991.
- , *Texte un Kontexte*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1991; trad. español: *Textos y contextos*. Barcelona, Ariel, 1996.
- , *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1992; trad. español: *Facticidad y validez*. Madrid, Trotta, 2000.
- , *Vergangenheit als Zukunft. Das alte Deutschland im neuen Europa?*. Herausgegeben von Michael Haller. München, 1993.
- , *Die Normalität einer Berliner Republik. Kleine Politische Schriften VIII*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1995; trad. español: *Más allá del Estado nacional*. Madrid, Trotta, 1997.

- HABERMAS, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. I und 2.. Vierte, durchgesehene Auflage 1987 mit einem Vorwort zur dritten Auflage, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1995.
- , *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1996; trad. español: *La inclusión del otro*. Barcelona, Paidós, 1999.
- , *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1997; trad. español: *Fragmentos filosófico-teológicos*. Madrid, Trotta, 1999.
- , *Die postnationale Konstellation. Philosophische Essays*. Frankfurt, Suhrkamp, 1998; trad. español: *La constelación postnacional*. Barcelona, Paidós, 2000.
- , *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Mit einem Nachwort zur vierten, durchgesehenen und ein Literaturverzeichnis ergänzten Auflage. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1998.
- , *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1999; trad. español: *Verdad y justificación*. Madrid, Trotta, 2002.
- , *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2001; trad. español: *El futuro de la naturaleza humana*. Barcelona, Paidós, 2002.
- , *Kommunikativen Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2001; trad. española: *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Barcelona, Paidós, 2002.
- , *Zeit der Übergänge. Kleine Politische Schriften IX*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2001; trad. español: *Tiempo de transiciones*. Madrid, Trotta, 2004.
- , *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Sonderdruck. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2002.

- HABERMAS, J., *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2003.
- , *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*. Paris, Grasset, 2003; trad. español: *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Barcelona, Paidós, 2003.
- , *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2004.
- , *Der gesplittene Westen. Kleine Politische Schriften X*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2004; trad. español: *El occidente escindido*. Madrid, Trotta, 2006.
- , *Philosophie in Zeiten des Terrors* (zusammen mit Jacques Derrida). Zwei Gespräche, geführt, eingeleitet und kommentiert von Giovanna Borradori. Berlin, 2004.
- , *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2005; trad. español: *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, Paidós, 2006.
- , *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2005.
- , *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion* (zusammen mit Joseph Ratzinger. Freiburg – Basel – Wien, Verlag Herder, 2005; trad. español: *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid, Encuentro, 2006.
- , *Politik, Kunst, Religion*. Stuttgart, 2006.
- , *Ach, Europa. Kleine Politische Schriften XI*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2008; trad. español: *¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos XI*. Madrid, Trotta, 2009.
- , *Erkenntnis und Interesse*. Neuausgabe. Eingeleitet von Anke Thyen. Hamburg, 2008.
- , *Protestbewegung und Hochschulreform*. Mit einer Nachbemerkung von Alexander Kluge und einer DVD des Dokumentarfilms »Ruhestörung«, Frankfurt/M, Suhrkamp, 2008.

- HABERMAS, J., *Dixit Jürgen Habermas*. (El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional. Europa: en defensa de una política exterior común (en colaboración con Jacques Derrida). Madrid, Katz, 2008.
- , *Philosophische Texte*, Bd. 1, *Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie*, Bd. 2, *Rationalität und Sprachtheorie*, Bd. 3, *Diskursethik*, Bd. 4, *Politische Theorie*, Bd. 5, *Kritik der Vernunft*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2009; trad. Español: *Escritos filosóficos*. (Vol. I). Barcelona, Paidós, 2011.
- , *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*. Berlin, 2011; trad. español: *La constitución de Europa*. Madrid, Trotta, 2012.
- , *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin, 2012; trad. español: *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid, Trotta, 2015.
- , *Im Sog der Technokratie. Kleine Politische Schriften XII*. Berlin, 2013; English trans., *The Lure of Technocracy*. Cambridge (UK) / Malden (USA), Polity Press, 2015.

Otros libros (en español)

- HABERMAS, J. *Israel o Atenas, Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid, Trotta, 2001. [E. MENDIETA, editor].
- HABERMAS, J. – RAWLS, J., *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona, Paidós, 1998.
- HABERMAS, J. – TAYLOR, CH., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. Milano, Feltrinelli, 2005⁶.
- HABERMAS, J. – RORTY, R., *Sobre la verdad: ¿validez o justificación?* Madrid, Amorrortu, 2003.
- HABERMAS J. – PUTNAM, H., *Normas y valores*. Madrid, Trotta, 2008.

HABERMAS, J. – RATZINGER, J., *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid, Encuentro, 2006.

Artículos de J. Habermas.

HABERMAS, J., «Die Dialektik der Rationalisierung. Vom Pauperismus in Produktion und Konsum», *Merkur* 78 (1954), 701-723.

———, «Jeder Mensch ist unbezahlbar», *Merkur* 92 (1955), 994-998.

———, «Rezension zu: Leopold Schwarzschild: Der Rote Preuße; August Cornu: Karl Marx und Friedrich Engels; Ralf Dahrendorf: Marx in Perspektive», *Merkur* 94 (1955), 1180-1183.

———, «Der Soziologen-Nachwuchs stellt sich vor. Zu einem Treffen in Hamburg unter der Leitung von Professor Schelsky», *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (June 13, 1955).

———, «Comeback der deutschen Soziologie». A review of A. GEHLEN – H. SCHELSKY, *Soziologie* (Düsseldorf, 1955) and W. BERNSDORF – H. BÜLOW, ed., *Wörterbuch der Soziologie* (Stuttgart, 1955). *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (July 23, 1955).

———, «Der Zeitgeist und die Pädagogik. Rezension zu: Max Bense: Das Weltbild unserer Zeit; Walter Dirks und Max Horkheimer: Die Verantwortung der Universität», *Merkur* 96 (1956), 189-193.

———, «Notizen zum Mißverhältnis von Kultur und Konsum», *Merkur* 97 (1956), 212-228.

———, «Illusionen auf dem Heiratsmarkt», *Merkur* 104 (1956), 996-1004.

———, «Das chronische Leiden der Hochschlreform», *Merkur* 109 (1957), 265-284.

———, «Unruhe, erste Bürgerpflicht: Römerbergrede gegen die Atombewaffnung des Bundeswehr», *Diskus* 8/5 (June, 1958).

- HABERMAS, J., «Comeback der deutschen Soziologie». A review of A. GEHLEN – H. SCHELSKY. «Die Grenze in uns. Helmuth Plessner: “Die verspätete Nation”», *Frankfurter Hefte* 14 (1958), 826-831.
- , «Verrufener Fortschritt – verkanntes Jahrhundert: zur Kritik der Geschichtsphilosophie. Rezension zu: Peter F. Drucker. Das Fundament für Morgen; Reinhart Koselleck: Kritik und Krise; Hanno Kesting: Geschichtsphilosophie und Weltbürgertum», *Merkur* 147 (1960), 468-477.
- , «Ein marxistischer Schelling: zu Ernst Blochs spekulativem Materialismus. Rezension zu: Das Prinzip Hoffnung», *Merkur* 153 (1960), 1078-1091.
- , «Die Bundesrepublik –eine Wahlmonarchie? Special Issue: «Woher– Wohin. Bilanz der Bundesrepublik», *Magnum* (1961), 26-29.
- , «Reflexionen über den Begriff der Politischen Beteiligung», en L. VON FRIEDEBURG – CH. OEHLER – F. WELTZ, ed., *Student und Politik: eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewusstsein Frankfurter Studenten*. Neuwied, Luchterhand, 1961, 11-55.
- , «Parteirügen an Schriftsteller – hüben und drüben», *Merkur* 180 (1963), 210-212.
- , «Vom sozialen Wandel akademischer Bildung», *Merkur* 183 (1963), 413-427.
- , «Karl Löwiths stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein. Rezension zu: Von Hegel zu Nietzsche; Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie», *Merkur* 184 (1963), 576-590.
- , «Auf- und Abrüstung, moralisch und militärisch», *Merkur* 185 (1963), 714-717.
- , «Eine psychoanalytische Konstruktion des Fortschritts. Rezension zu: Alexander Mitscherlich: Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft», *Merkur* 189 (1963), 1105-1109.

- HABERMAS, J., «Von der Schwierigkeit Nein zu sagen. Rezension zu: Klaus Heinrich: Versuch über die Schwierigkeit Nein zu sagen», *Merkur* 218 (1964), 1184-1188.
- , «Vom Ende der Politik», *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (17 de octubre de 1964).
- , «Diskussion über Revolution», en H. HUHNS – FR. WIEDERMANN, ed., *Die Philosophie und Frage nach dem Fortschritt*. München, Pustet, 1964, 317-325.
- , «Wissenschaft und Politik», *Offene Welt: Zeitschrift für Wirtschaft, Politik, und Gesellschaft* 86 (December 1964), 413-423.
- , «Verwissenschaftliche Politik und öffentliche Meinung» [1963], en R. REICH, ed., *Humanität und Politische Verantwortung. Festschrift für Hans Barth*. Zurich, Erlenbach, 1964.
- , «Erkenntnis und Interesse», *Merkur* 213 (1965), 1139-1153.
- , «Wertfreiheit und Objektivität. Eine Diskussionbemerkung», en O. STAMMER, ed., *Max Weber und die Soziologie heute*. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1965, 74-81.
- , «Die Geschichte von den zwei Revolutionen. Rezension zu: Hannah Arendt: On Revolution; Hannah Arendt: vita activa», *Merkur* 218 (1966), 479-482.
- , «Partisanenprofessor im Lande der Mitläufer. Der Marburger Ordinarius Wolfgang Abendroth wird am 2. Mai sechzig Jahre alt», *Die Zeit* (29 de abril de 1966), 24.
- , «Soziologie», en *Evangelisches Stattslexikon*. Herausgegeben von Hermann Kunst und Siegfried Grundmann. Stuttgart – Berlin (1966), 2108-2113.
- , «Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt», *Praxis* (Zagreb) 1-1 (1966), 217-228.
- , «Nachwort», en G.W.F. HEGEL, *Politische Schriften*. Frankfurt/M, 1966, 343-370.

- HABERMAS, J., «Universität in der Demokratie – Demokratisierung der Universität», *Merkur* 230 (1967), 416-433.
- , «Technik und Wissenschaft als „Ideologie“», *Merkur* 243 (July 1968), 591-610; *Merkur* 244 (August 1968), 682-693.
- , «Demokratisierung der Hochschule – Politisierung der Wissenschaft?», *Merkur* 255 (1969), 597-604.
- , «Nachgeahmte Substantialität. Eine Auseinandersetzung mit Arnold Gehlens Ethik», *Merkur* 264 (1970), 313-327.
- , «Summation and response», *Continuum* (Chicago III), 7/1 (1970), 123-133.
- , «Die Deutsche Mandarine». *Minerva* (London) 9/3 (1971), 422-438.
- , «Zwischen Kunst und Politik. Eine Auseinandersetzung mit Walter Benjamin», *Merkur* 293 (1972), 856-869.
- , «Helmuth Plessner zum 80. Geburtstag», *Merkur* 293 (1972), 944-946.
- , «Die Utopie des guten Herrschers. Eine Diskussion zwischen Jürgen Habermas und Robert Spaemann» (zusammen mit Robert Spaemann), *Merkur* 296 (1972), 1266-1278.
- , «Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins», en S. UNSELD, ed., *Zur Aktualität Walter Benjamins*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1972, 173-224.
- , «Was heißt heute Krise? Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus», *Merkur* 300 (1973), 345-364.
- , «Legitimationsprobleme im modernen Staat», en P. KIELMANSEGG FRAF, ed., *Legitimationsprobleme politischer Systeme*. Opladen, 39-61.
- , «Legitimationsprobleme im modernen Staat», *Merkur* 332 (1976), 37-56.
- , «Hannah Arendts Begriff der Macht», *Merkur* 341 (1976), 946-960.
- , «Die Bühne des Terrors. Ein Brief an Kurt Sontheimer», *Merkur* 353 (1977), 944-959.
- , «Der Ansatz von Habermas», W. OELMÜLLER, ed., *Transzendental-philosophische Normbegründung*. Paderborn, 1978, 123-160.

- HABERMAS, J., «Die verkleidete Tora. Rede zum 80. Geburtstag von Gershom Scholem», *Merkur* 359 (1978), 96-104.
- , «Umgangssprache, Wissenschaftssprache, Bildungssprache», *Merkur* 359 (1978), 327-342.
- , «Interview mit Jürgen Habermas am 23. März 1979 in Starnberg», en D. HORSTER, , *Habermas. Zur Einführung*. Junius Verlag, Hamburg, BRD, 1990.
- , «Gespräch über anthropologische Grundlagen der Gesellschaft» (zusammen mit Herbert Marcuse), *Merkur* 361 (1978), 579-592.
- , «Talcott Parsons – Probleme der Theoriekonstruktion», en J. MATTHES, ed., *Lebenswelt und soziale Probleme. Verhandlung des 20. Deutschen Soziologentages zu Bremen 1980*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1981, 28-48.
- , «In memoriam Alexander Mitscherlich», *Psyche* 36 (1982), 1060-1063.
- , «Tod in Jerusalem. Am Grabe von Gershom Scholem am Ende einer Ära», *Merkur* 406 (1982), 438-439.
- , «Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik. Über eine Bewegung von Intellektuellen in zwei politischen Kulturen», *Merkur* 413 (1982), 1047-1061.
- , «Der Eintritt in die Postmoderne», *Merkur* 421 (1983), 752-761.
- , «Sloterdijk zwischen Heine und Heidegger. Ein Renegat der Subjektphilosophie », *Pflasterstrand* vom 16.06.1983.
- , «Recht und Gewalt – ein deutsches Trauma», *Merkur* 423 (1984), 15-28.
- , «Genealogische Geschichtsschreibung. Über einige Aporien im nachtheoretischen Denken Foucaults», *Merkur* 429 (1984), 745-753.
- , «Diltheys Theorie des Ausdrucksverstehens: Ich-Identität und sprachliche Kommunikation», F. RODI –H.-U. LESSING, ed., *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1984, 316-338.

- HABERMAS, J., «Die Neue Unübersichtlichkeit. Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien», *Merkur* 431 (1985), 1-14.
- , «Rückkehr zur Metaphysik – Eine Tendenz in der deutschen Philosophie? Rezension zu: Herbert Schnädelbach: Philosophie in Deutschland 1831-1933», *Merkur* 439-440 (1985), 898-905.
- , «Moral und Sittlichkeit. Hegels Kantkritik im Lichte der Diskursethik», *Merkur* 442 (1985), 1041-1052.
- , «Wolfgang Abendroth in der Bundesrepublik», *Düsseldorfer Debatte* (1985), 54-58; auch: Forum Wissenschaft, Heft 4, 54-55.
- , «Rückkehr zur Metaphysik – eine Tendenz in der deutschen Philosophie?», *Merkur* 439 (1985), 898-909.
- , «Heinrich Heine und die Rolle des Intellektuellen in Deutschland», *Merkur* 448 (1986), 453-468.
- , «Life-forms, Morality and the Task of the Philosopher», en P. DEWS, *Autonomy and Solidarity. Interviews*, 1986, 191-216.
- , «Entgegnung», en A. HONNETH – H. JOAS, ed., *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' «Theorie des kommunikativen Handelns»*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1986, 327-405.
- , «Metaphysik nach Kant» en K. CRAMER – H.-F. FULDA – R.P. HORSTMANN – U. POTHAST, eds., *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1987, 425-443.
- , «Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?», *Kritische Justiz* 20/1 (1987), 1-18.
- , «Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen», *Merkur* 467 (1988), 1-14.
- , «Die neue Intimität zwischen Politik und Kultur. Thesen zur Aufklärung in Deutschland», *Merkur* 468 (1988), 150-155.
- , «Ein Brief», en R. ERD – D. HOß – R. JACOBI – P. NOLLER, eds., *Kritische Theorie und Kultur*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1989, 391-394.

- HABERMAS, J., «Über Titel, Texte und Termine oder wie man über den Zeitgeist reflektiert», en R. HABERMAS – W.H. PEHLE, eds., *Der Autor, der nicht schreibt*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1989, 3-6.
- , «Grenzen des Neoliberalismus, Gespräche, mit Jürgen Habermas», *Frankfurter Hefte* 4 (1989), 370-374.
- , «Eine Generation von Adorno getrennt», en J. FRÜCHTL – M. CALLONI, eds., *Geist gegen den Zeitgeist: Erinnern an Adorno*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1991, 47-53.
- , «Bürgersinn und politische Kultur», Rede zum 123-jährigen Stadtjubiläum der Stadt Gummersbach am 18.05.1982, en H. BÖSEKE – K. HANSEN, eds., *Herzenswärme und Widerspruchgeist. Oberbergisches Lesebuch*. Gummersbach, 1992, 21-29.
- , «Die zweite Lebenslüge der Bundesrepublik: Wir sind wieder ‚normal‘ geworden», *Die Zeit* 51 (11 diciembre de 1992).
www.zeit.de/71992/51/Die-zweit-Lebensluenge-der-Br-Wir-sind.
- , «Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat», en CH. TAYLOR, ed., *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1993, 147-196; trad. italiano: «Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto», en J. HABERMAS – CH. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. Milano, Elementi Feltrinelli, 2005⁶, 63-110.
- , «Overcoming the Past» (zusammen mit Adam Michnik), *New Left Review* 203 (1994), 3-16.
- , «La psique “al termidor” y el renacimiento de la subjetividad rebelde», en A. GUIDDENS – J. HABERMAS – M. JAY – TH. MCCARTHY – R. RORTY – A. WELLMER – J. WHITEBOOK, *Habermas y la Modernidad*. Madrid, Cátedra, 1994, 111-126.
- , «Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls political liberalism», *The Journal of Philosophy*, XCII, n° 3 (marzo 1995); «Politischer Liberalismus –Eine Auseinandersetzung mit

- Rawls», en *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1996, 65-94; trad. español: «Reconciliación mediante el uso público de la razón», en J. HABERMAS – J. RAWLS, *Debate sobre el Liberalismo político*. Barcelona, Paidós, 1998, 41-74.
- HABERMAS, J., «„Vernunfting“ versus „Wahr“ –oder die Moral der Weltbilder», *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1996, 95-127; trad. español: «“Razonable“ versus “verdadero“, o la moral de las concepciones del mundo», en J. HABERMAS – J. RAWLS, *Debate sobre el Liberalismo político*. Barcelona, Paidós, 1998, 147-181.
- , «Heinrich Heine und die Rolle des Intellektuellen in Deutschland», *Merkur* 573 (1996), 1122-1137.
- , «Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch», en W. HINSCH, ed., *Zur Idee des politischen Liberalismus*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1997, 169-195.
- , «El nexos interno entre Estado de Derecho y Democracia», en J.-A. GIMBERNAT, ed., *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, 23-34.
- , «Noch einmal: Zum Verhältnis von Theorie und Praxis», *Paradigmi. Rivista di Critica Filosofica*, Anno XV, n° 45 (1997), 422-442.
- , «Regiert das Recht die Politik?» (Zusammen mit Ronald Dworkin und Klaus Günther), en U. BOEHM, ed., *Philosophie Heute*. Frankfurt/M – New York, Suhrkamp, 1997, 150-176.
- , «La modernidad: un proyecto incompleto», en J. HABERMAS – J. BAUDRILLARD – E. SAID – F. JAMENSON y otros, *La posmodernidad*. Barcelona, Kairós, 1998², pp. 19-36.
- , «Der europäische Nationalstaat unter dem Druck der Globalisierung», *Blätter für deutsche und internationale Politik* 44 (1999), 425-436.
- , «50 Jahre Suhrkamp» en *50 Jahre Suhrkamp Verlag*. Dokumentation zum 01.07.2000. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2000, 22-26.

- HABERMAS, J., «Der liberale Geist. Eine Reminiszenz an unbeschwerte Heidelberger Anfänge», en G. FIGAL, ed., *Begegnungen mit Gadamer*. Stuttgart, 2000, 51-55.
- , «Nach dreißig Jahren. Bemerkungen zu Erkenntnis und Interesse», en ST. MÜLLER-DOOHM, ed., *Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit „Erkenntnis und Interesse“*. Frankfurt, Suhrkamp, 2000, 12-41.
- , «Globalism, Ideology and Traditions», Interview mit Johann P. Arnason, *Thesis Eleven* 63 (2000), 1-10.
- , «Globalization's Valley of Tears», *New Perspectives Quarterly* 17/4 (2000), 51-56.
- , «Richard Rorty's Pragmatic Turn», en R. RORTY, *Universality and Truth*. Malden, Massachusetts, 2000; trad. español: «El giro pragmático de Richard Rorty» en R. RORTY – J. HABERMAS, *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*. Buenos Aires, Amorrortu, 2007, 81-164.
- , «Werte und Normen», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48/4 (2000), 547-564. Wiederabgedruckt in *Wahrheit und Rechtfertigung*. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt/M, 271-298.
- , «Meine gymnasiale Schulzeit. Ausschnitte aus einer geplanten Autobiographie», *Schwarz auf Weiß. Mitteilungen des Vereins der Förderer und ehemaligen Schüler des Städtischen Gymnasiums Moltkestraß in Gummersbach e. V.*, 2002, 51-53.
- , «“Ich selber bin ja ein Stück Natur“ –Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft. Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Unverfügbarkeit», en A. HONNETH, ed., *Dialektik der Freiheit*. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003. Frankfurt, Suhrkamp, 2005, 13-40.
- , «De la tolerancia religiosa a los derechos culturales», *Claves de Razón Práctica*, 129 (2003), 4-13.

- HABERMAS, J., «Europa: Vision und Votum», *Blätter für deutsche und internationale Politik* 5 (2007), 517-520.
- , «Begegnungen mit Gershom Scholem», *Münchner Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur*, Heft 2 (2007), 9-18.
- , «Die Zeit hatte einen doppelten Boden», en ST. MÜLLER-DOOHM, ed., *Adorno-Portraits. Erinnerungen von Zeitgenossen*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2007, 15-23.
- , «La voz publica de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d'Arcais», *Claves de Razón Práctica*, 180 (2007), 4-8.
- , «Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit. Wie lässt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen?» en H.-P. KRÜGER, ed., *Hirn als Subjekt? Philosophie Grenzfragen der Neurobiologie. Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Sonderband 15, Berlin, 2007, 263-304.
- , «Freiheit und Determinismus» en H.-P. KRÜGER, ed., *Hirn als Subjekt? Philosophie Grenzfragen der Neurobiologie. Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Sonderband 15, Berlin, 2007, 101-120.
- , «Kommunikative Rationalität und grenzüberschreitende Politik. Eine Replik», en P. NIESSEN – B. HERBORTH, eds., *Anarchie der kommunikativen Freiheit*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2007, 406-459.
- , «Ich bin alt, aber nicht fromm geworden» en M. FUNKEN, ed., *Über Habermas*. Darstadt, 2008, 181-190.
- , «Ein Bewußtsein von dem, was fehlt» en M. REDER – J. SCHMIDT., eds., *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2008, 26-36; trad. español: «La conciencia de lo que falta», en J. HABERMAS, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*. Barcelona, Paidós, 2009, 53-77.
- , «Eine Replik» en M. REDER – J. SCHMIDT., eds., *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2008, 94-107; trad. español: «Una réplica», en J.

HABERMAS, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe. Barcelona*, Paidós, 2009, 213-245.

HABERMAS, J., «Die Dialektik der Säkularisierung», *Blätter für deutsche und internationale Politik* 4 (2008), 33-46.

—, «Europapolitik in der Sackgasse. Nicht die Bevölkerung, die Regierungen sind der Hemmschuh» en J. NIDA RÜMELIN – W. THIERSE, eds., *European Prospects*. Essen, 2008, 15-30.

—, «Vorwort» en M.J. SANDEL, *Plädoyer gegen die Perfektion. Ethik im Zeitalter der genetischen Technik*. Berlin, 2008, 7-16.

—, «La voz pública de la religión». *Claves de la Razón Práctica*, 180 (2008), 4-6.

—, «Transnationale Verrechtlichung und Entrechtlichung: Nationale Demokratien im Kontext globaler Politik», en R. KREIDE – A. NIEDERBERGER, eds., *Transnationale Verrechtlichung*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2008, 9-13.

—, «Reminiszenzen an Frankfurt» en ST. MÜLLER-DOOHM – W. SCHOPF – F. THIELE, eds., «... die Laza des Gedankens im Fluss», *Jürgen Habermas. Eine Wekschau*. Oldenburg, 2009, 55-58.

—, «Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?», en J. HABERMAS, *Philosophische Texte*, Bd. 5, *Kritik der Vernunft*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2009, 387-416.

—, «Discurso de agradecimiento con motivo de la entrega del Premio Jaime Brunet 2008», Dankrede aus Anlass der Verleihung des Jaime Brunet Preises 2008. Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2009, 3-5. [http://www.unavarra.es/digitalAssets/112/112044_discursoHabermas_09.pdf. Visto 28.01.2014]

—, «Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte», *Blätter für deutsche und internationale Politik* 8 (2010), 43-53.

- HABERMAS, J., «Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política», en E. MENDIETA – J. VANANTWERPEN, eds., *El poder de la religión en la esfera pública. Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler, Cornel West*. Madrid, Trotta, 2011, 23-38.
- , «Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion. Zur philosophischen Bewandnis von postsäkularem Bewusstsein und multikultureller Weltgesellschaft». Jürgen Habermas interviewt von Eduardo Mendieta, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (2010), 3-16; trad. español: «¿Una sociedad mundial postsecular? Sobre la relevancia filosófica de la conciencia postsecular y la sociedad mundial multicultural. Entrevista con Jürgen Habermas», en E. MENDIETA – J. VANANTWERPEN, eds., *El poder de la religión en la esfera pública. Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler, Cornel West*. Madrid, Trotta, 2011, 125-145.
- , «Bohrungen an der Quelle des objektiven Geistes». Laudatio bei der Verleihung des Hegel-Preises an Michael Tomasello, *WestEnd* 7, Heft 1 (2010), 166-170.
- , «Kultur des Gegenwartssinns», *DU* 803 (2010), 36-39.
- , «Europa und die neue Deutsche Frage: Ein Gespräch mit Jürgen Habermas», (mit Joschka Fischer, Henrik Enderlein, Christian Calliess), *Blätter für deutsche und internationale Politik* 56 (2011), 45-63.
- , «Demokratie oder Kapitalismus? Vom Elend der nationalstaatlichen Fragmentierung einer kapitalistisch integrierten Weltgesellschaft», *Blätter für deutsche und internationale Politik* 58 (2013), 59-70.
- , «“Für ein starkes Europa“ –aber was heißt das?», *Blätter für deutsche und internationale Politik* 59 (2014), 85-94.

Bibliografía complementaria:

- ACANDA, J.L., *Sociedad Civil y hegemonía*. La Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2002.
- ACANDA, J.L. – ESPEJA, J., *Modernidad, ateísmo, religión*. La Habana, Centro Fray Bartolomé de las Casas, 2008³.
- ACQUAVIVA, S.S., *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*. Milano, Edizione di Comunità, 1961.
- ACTA APOSTOLICI SEDIS.
- ACTA SYNODALIA SACROSANCTI CONCILII OECUMENICI VATICANI II*, Volumen I, Periodus Prima, Pars I, Sessio Publica I, Congregationis Generales I-IX. Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXX.
- ADAMS, N., *Habermas and Theology*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- ADORNO, Th.W., *Mínima moralia*. Madrid, Taurus, 1998.
- , *La actualidad de la filosofía*. Barcelona, Paidós, 1991.
- , *Dialéctica Negativa* (Obra completa, vol. 6). Madrid, Akal, 2005.
- ADORNO, Th.W. – HORKHEIMER, M., *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta 1998³.
- AGGAZI, E. – VASSALLO, N. eds., *Introduzione al naturalismo filosofico contemporaneo*. Milano, FrancoAngeli, 1998.
- AGUA, A. del., ed., *Aconfesionalidad del Estado, Laicidad e identidad cristiana*, en: *Actas del II Encuentro Interdisciplinar de profesores universitarios, investigadores y profesionales católicos*. Madrid, Conferencia Episcopal Española, 2005.
- AGUIRRE, J., «Jürgen Habermas y la religión en la esfera pública», *Ideas y Valores* 148 (2012), 59-78.

- AGUIRRE, J., *Postmetaphysical Reason and Postsecular Consciousness: Habermas's Analysis of Religion in the Public Sphere* (Doctoral Dissertation, Stony Brook University, 2012).
- AGUSTÍN DE HIPONA, *De Libero Arbitrio*. Madrid, BAC, 1958.
- ALBERIGO, G. dir., *Historia del Concilio Vaticano II*. 5 vols., Leuven - Salamanca, Peeters - Sigueme, 1995-1999.
- ALBERTI, V. V., *Nuovo Umanesimo, Nuova Laicità*. Città del Vaticano, Pontificia Università Lateranense, 2012.
- ALLEN MORROW, R. – TORRES, C.A., *Llegint Freire y Habermas. Pedagogía crítica i canvi social transformador*. Valencia, Denes, 2003.
- ALONSO MARTOS, A., ed., *Emmanuel Lévinas. La filosofía como ética*. Valencia, PUV, 2008.
- ALONSO, A. – JIMÉNEZ REDONDO, M., ed., *Figuraciones contemporáneas de lo absoluto. Bicentenario de la Fenomenología del espíritu de Hegel (1807-2007)*. Valencia, PUV, 2009.
- ALSTON, B.C., *Was is Neurotheology?*. Charleston, BookSurge Publishing, 2007.
- ÁLVAREZ, P., ed., *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea*. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1996.
- ÁLVAREZ PEREA, J., *El colorante laicista*. Madrid, Rialp, 2012.
- AMBROGI, A., ed., *Filosofía de la Ciencia: el Giro Naturalista*. Palma, Universitat de les Illes Balears, 1999.
- AMENGUAL, G., «El sujeto en la transformación de la filosofía de K.-O. Apel», *Estudios Filosóficos* 41 (1992), 85-111.
- , «La solidaridad según Jürgen Habermas», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 19 (1992), 221-239.
- , *Modernidad y crisis del sujeto*. Madrid, Caparros, 1998.
- AMENGUAL, G., *Antropología teológica*. Madrid, BAC, 2007.

- AMENGUAL, G. – CABOT, M. – VERMAY, J.L., ed., *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*. Madrid, Trotta, 2008.
- AMOR PAN, J.R., *Bioética y Neurociencias. Vino viejo en odres nuevos*. Barcelona, Instituto Borja de Bioética, 2015.
- ANSELMO DE CARTERBURY, *Obras completas*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.
- APEL, K.-O., *Transformation der Philosophie*, 2 Bände. Frankfurt, Suhrkamp, 1973; trad. española.: *La transformación de la filosofía*, 2 vols. Madrid, Taurus, 1985.
- , *Estudios Éticos*. Barcelona, Ediciones Alfa, 1986.
- , «El problema de la evidencia fenomenológica a la luz de la semiótica trascendental», en G. VATTIMO, ed., *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. Barcelona, Gedisa, 1992, 175-214.
- , *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona, Paidós, 1998.
- , *Apel versus Habermas*. Granada, Comares, 2004.
- , *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Madrid, Síntesis, 2002.
- ARAUJO DE OLIVEIRA, M., «Moral, Derecho y Democracia: el debate Apel versus Habermas», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 33 (2006), 439-462.
- ARENAS, L. – MUÑOZ, J. – PERONA, A.J., ed., *El desafío del relativismo*. Madrid, Trotta, 1997.
- ARENS, E., «Gleichnisse als kommunikative Handlung Jesu: Überlegungen zu einer pragmatischen Gleichnistheorie», *Theologie und Philosophie* 56 (1981), 47-69.
- , «Zur Struktur theologischer Wahrheit», *Zeitschrift für katholischer Theologie* 112 (1990), 1-17.
- , «A Planetary Macroethics for Humankind: The Need, The apparent Difficulty and the eventual Possibility», en E. DEUTSCH, ed., *Culture*

- and Modernity. East-West Philosophic Perspectives.* Honolulu, Hawaii Press, 1991, 261-279.
- ARENS, E., *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie.* Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1992.
- , ed., *Habermas und die Theologie: Beiträge zur theologische Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns.* Düsseldorf, Patmos Verlag, 1989 ; French trans., *Habermas et la Théologie.* Paris, Éditions du Cerf, 1993 ; trad. italiana: *Habermas e la teologia. Contributi per la ricezione, discussione e critica teologica della teoria dell'agire comunicativo.* Brescia, Editrice Queriniana, 1992 (incompleta).
- , ed., *Gottesrede, Glaubenspraxis, Perspektiven theologischer Handlungstheorie.* Darmstadt, WBG, 1994.
- , «La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación», *Isegoría* 11 (1995), 108-125.
- , «Interruptions: Critical Theory and Political Theology between Modernity and Postmodernity», en D. BATSTONE – al., *Liberation Theologies, Postmodernity, and the Americas.* New York, Routledge, 1997, 222-242.
- , ed., *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube.* Paderborn-Wien, F. Söhning, 1997.
- , «El lugar de la teología en la esfera pública en Suiza», *Concilium* 244 (2001), 271-273.
- , «Religion as Ritual, Communicative, and Critical Praxis», en E. MENDIETA, *The Frankfurt School on religion. Key Writings by the Major Thinkers,* New York - London, Routledge, 2005, 373-396.
- ARENS, E. – JOHN, O. – ROTTLÄNDER, P., *Erinnerung, Befreiung, Solidarität: Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie.* Düsseldorf, Patmos, 1991.
- ARENT, H., *La condición humana,* Barcelona. Paidós, 1993.

- ARISTÓTELES., *Metafísica (Edición Trilingüe)*. Madrid, Gredos, 1990.
- ARMBRUSTER, C.J., *El pensamiento de Paul Tillich*. Santader, Sal Terrae, 1968.
- ARTIGAS, M., *Las fronteras del evolucionismo*. Madrid, Palabra, 1985.
- ARTOLA BARRENECHEA, J.M., *Racionalidad e Idealidad. De la finitud de la experiencia a la experiencia de la infinitud*, 2 vols. Salamanca, San Esteban, 1998.
- ASHBROOK, J., «Neurotheology: The Working Brain and the Work of Theology», *Zygon, Journal of Religion and Science*, 19 (1984).
- , *The Human Mind and the Mind of God: Theological Promise in Brain Research*. New York, University Press of America, 1984.
- , *The Brain and Belief: Faith in the Light of Brain Research*. Bristol, Wyndham Hall Press, 1988.
- ASSMANN, H., *Teología desde la praxis de la liberación: ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca, Sígueme, 1976².
- ATTANASIO, A., *Darwinismo morale. Da Darwin alle neuroscienze*. Torino, UTET, 2010.
- AYALA, F.J., *La teoría de la evolución. De Darwin a los últimos avances de la genética*. Madrid, Temas de Hoy, 2001³.
- , *Grandes cuestiones: Evolución*. Barcelona, Ariel, 2012.
- AYALA, F.J. – CELA CONDE, C.J., *Senderos de la Evolución Humana*. Madrid, Alianza, 2006⁴.
- , *La piedra que se volvió palabra. Las claves evolutivas de la humanidad*. Madrid, Alianza, 2006.
- AYLLÓN, J.R. – CONESA, F., *El eclipse de Dios. Viejos naufragos y nuevos ateos*. Madrid, Palabra Hoy, 2012.
- AZNAR DELCAZO, E., *Sustitución y solidaridad en la soteriología francesa de 1870 a 1962. Estudio histórico-dogmático*. (Tesis doctoral, Salamanca, 1998).

- BARBOUR, I.G., *Religión y ciencia*. Madrid, Trotta, 2004.
- BARTHOLOMÄUS, W., «La comunicación en la Iglesia», *Concilium* 131 (1978), 124-137.
- BARTH, H.M., «*Theologie der Säkularisation heute: Post-säkulare Theologie*», *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 29 (1997), 27-41; trad. italiano: «Teologia della secolarizzazione oggi: teologia post-secolare», *Filosofia e Teologia* 9 (1995), 475-490.
- BARTON, R., «John Tyndall, Pantheist. A Rereading of the Belfast Address», *Osiris*, Serie II, 3/1 (1987), 111-134.
- , «Huxley, Lubbock and Half a Dozen Others», *Isis* 89/3 (1998), 410-444.
- BAUM, G., «La Iglesia: a favor y en contra de la democracia», *Concilium* 311 (2005), 557-567.
- BEAUREGARD, M. – O’LEARY, D., *The Spiritual Brain*. New York, Harper Collins, 2007.
- BEINERT, W., dir., *Diccionario de teología dogmática*. Barcelona, Herder, 1990.
- BELLVER CAPELLA, V., «¿Debemos aspirar a una vida inmortal? El debate bioético sobre el alargamiento de la vida humana», *Diálogo Filosófico* 86 (2013), 240-265.
- BENANTI, P., *The Cyborg: Corpo e corporeità nell’epoca del post-umano. Prospettive antropologiche e riflessioni etiche per un discernimento morale*. Assisi, Cittadella Editrice, 2012.
- BENEDICTUS PP XVI., *Deus caritas est*. 26 Ian. 2006.
- , *Spe salvi*. 30 Nov. 2007.
- , *Caritas in veritate*. 29 Iun. 2009.
- BENGOA RUIZ DE AZÚA, J., *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Barcelona, Herder, 2002.
- BENJAMIN, W., *El origen del drama barroco alemán*. Madrid, Taurus, 1990.

- BENTACOUR, D., «La controversia creacionismo-evolución. Perspectiva jurídica», *Anuario de Filosofía del Derecho*, 16 (1999), 225-252.
- BERCIANO, M., «Herbert Marcuse. El primer marxista heideggeriano», *Pensamiento* 36 (1980), 131-164.
- , «Filosofía concreta y ontología en Herbert Marcuse», *Estudio agustiniano*, 16 (1981), 133-182.
- , «Vattimo, el pensamiento débil y Heidegger», en G. VATTIMO et al., *Filosofía, política y religión*, Oviedo, Nobel, 1996.
- , *Debate en torno a la posmodernidad*. Madrid, Síntesis, 1998.
- , «¿Metafísica hoy? Lineamientos para una metafísica renovada», *Actas de la VIII Jornadas de Diálogo Filosófico: La Filosofía Primera* (2011), Salamanca, UPSA.
- , *Metafísica*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2012.
- BERGER, P.L., *The Sacred Canopy*. Nueva York, Doubleday, 1967; trad. español: *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona, Kairós, 1981.
- BERGER, P.L., ed., *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, Eerdmans, Grand Rapids –Michigan, 1999.
- BERGER, P.L. – LUCKMANN, TH., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. La orientación del hombre moderno. Barcelona, Paidós, 1997.
- BERLIN, I., *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*. Barcelona, Barcelona, Península, 1990³.
- , *Las raíces del Romanticismo*. Madrid, Taurus, 2014.
- BERMEJO, D., ed., *Pensar después de Darwin. Ciencia, filosofía y teología en diálogo*. Madrid, Sal Terrae - Universidad Pontificia de Comillas, 2014.
- BERNHARDT, R., *La pretensión de absolutez del cristianismo. Desde la Ilustración hasta la teología pluralista de la religión*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000.

- BERTOLASO, M., «“Super-naturali” come vampiri: L’Enhancement in medicina», en C. CULLEN, ed., *La medicina dei nuovi vampiri. Il sogno dell’eterna giovinezza da Twilight a Eclipse*. Milano, Academia Universa Press, 2010.
- BIANCHETTI, S., *Paul Tillich*. Brescia, Morcelliana, 2002.
- BILBAO, G. – ETXEBERRIA, X. – ETXEBERRIA, J.J. – SÁEZ DE LA FUENTE, I., *La laicidad en los nuevos contextos sociales. Estudio interdisciplinar*. Santander, Sal Terrae, 2007.
- BILBENY, N., *Justicia compasiva. La justicia como cuidado de la existencia*. Madrid, Tecnos, 2015.
- BINDING, K. – HOCHÉ, A., *Die Freigabe der Vernichtung lebesunwerten Lebens: Ihr Mass und ihre Form*. Leipzig, Felix Meiner, 1920; trad. italiana: DE CRISTOFARO, E. - SALETTI, C., ed., *Precursori dello sterminio. Binding e Hoche all’origine dell’«eutanasia» dei malati di mente in Germania*. Verona, Ombre Corte, 2012.
- BLANCO, P., «Fe, Razón y Amor. Los discursos de Ratisbona», *Scripta Theologica* 39 (2007), 767-782.
- BLANQUART, P., «Postmarxismo y postmodernidad, ¿qué presencia de la iglesia?», *Concilium* 244 (1992), 1069-1081.
- BLOCH, E., *Introducción a la filosofía de Tubinga*. Madrid, Ciencia Nueva, 1968.
———, *El principio de esperanza*, 3 vols. Madrid, Trotta, 2004-2005-2007.
- BLUMENBERG, H., *La legitimidad de los tiempos modernos*. Valencia, Pre-textos, 2008.
- BOFF, C., «Epistemología y método», en: I. ELLACURÍA – J. SOBRINO, ed., *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. I. Madrid, Trotta, 1990, 79-114.
- BOFF, L. – BOFF, C., *¿Cómo hacer teología de la liberación?*. Madrid, Paulinas, 1986.

- BOLADERAS, M., *Comunicación, Ética y Política*. Madrid, Tecnos, 1996.
- BONETE, E., *Neuroética práctica*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2010.
- , «Neuro-religión. Modelos de investigación e implicaciones filosóficas», en A. CORTINA, *Guía Comares de Neurofilosofía Práctica*. Granada, Comares, 2012.
- BONHOEFFER, D., *Sociología de la Iglesia. Sanctorum communio*. Salamanca, Sígueme, 1969.
- , *Resistencia y sumisión*. Barcelona, Ariel, 1971².
- BORGHESI, M., *Secularización y nihilismo. Cristianismo y cultura contemporánea*. Madrid, Encuentro, 2007.
- BORRADORI, G., *Filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Madrid, Taurus, 2003.
- BOSCH, J., dir., *Diccionario de teólogos-as contemporáneos*. Burgos, Monte Carmelo, 2004.
- BOSETTI, G., «Idee per una convergenza “postsecolare”», en G. BOSETTI, ed., Introducción a la obra *J. Habermas – J. Ratzinger, Ragione e fede in dialogo. Le idee di Benedetto XVI a confronto con un grande filosofo*. Venezia, Marsilio, 2005.
- BOSTROM, N., «Dignity and Enhancement», en AA.VV., *Human Dignity and Bioethics. Essays Commissioned by the President’s Council on Bioethics*. Washington, 2008, 173-206.
- , «Una historia del pensamiento transhumanista», *Argumentos de Razón Técnica* 14 (2011), 157-191.
- , «Ethical Issues in Advanced Artificial Intelligence», en I. SMIT – W. WALLACH – G.E. LASKER, ed., *Cognitive, Emotive and Ethical Aspects of Decision Making in Humans and in AI*. International Institute for Advanced Studies in Systems Research and Cybernetics. Ontario, Tecumseh, 2012, 12-17.
- BOURETZ, P., *Testigos del Futuro. Filosofía y mesianismo*. Madrid, Trotta, 2012.

- BOWLER, P.J. – al., *Panorama general de la ciencia moderna*. Barcelona, Crítica, 2007.
- BÜHLER, P., «Habermas et l’Ethique Théologique», *Revue de Théologie et de Philosophie* 123 (1991), 179-193.
- BRACHEL, H.-U. Von. – METTE, N., ed., *Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretische Ansatzes von H. Peukert und Theologie und Sozialwissenschaften*. Münster, Exodus, 1985.
- BRAIDOTTI, R., *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea*. Milan, La tartaruga, 1994.
- , *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid, Akal, 2005.
- , *Lo Posthumano*. Barcelona, Gedisa, 2015.
- BROWNING, D.S. – SCHÜSSLER FIORENZA, F., ed., *Habermas, Modernity and Public Theology*. New York, Crossroad, 1992.
- BRUGUÈS, Mons. J.L., «El futuro del Cristianismo. Algunas cuestiones en este inicio de milenio», *Ciencia Tomista* 136 (2009), 5-17.
- BUBER, M., *Yo y Tú*. Madrid, Caparrós, 1993.
- , *Eclipse de Dios. Salamanca*, Sígueme, 2003.
- BURELLO, M.G., *Habermas. Una introducción*. Buenos Aires, Ed. Quadrata, 2013.
- BURGOS, J.M., *Repensar la Naturaleza Humana*. Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2007.
- CAMPS, V., «La secularización inacabada» en D. GAMPER, ed., *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*. Madrid, Trotta, 2014, 21-40.
- CAPANNA, E. – PIEVANI, T. – REDÌ, C.A., *Chi ha paura di Darwin?*. Como-Pavia, Ibis, 2006.
- CAPELLA, J.R., *Entrada en la barbarie*. Madrid, Trotta, 2007.

- CARABANTE MUNTADA, J.M^a., «¿Qué aporta la religión al Estado de Derecho? Comentario sobre el encuentro de Benedicto XVI con Jürgen Habermas», *Foro, Nueva época* 4 (2006), 221-228.
- , «La religión, entre lo público y lo privado. Reflexiones en torno a la Filosofía de la religión de J. Habermas», *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho* 15 (2007).
- , *Las grandes categorías conceptuales de la Teoría de la Sociedad de Jürgen Habermas*. (Tesis doctoral. Universidad Complutenses, 2010).
- CARO, M. de – MACARTHUR, D., ed., *Naturalism in Question*. Cambridge MA - London U.K., Harvard University Press, 2004.
- CARTAVIA, M. – SIMONCINI, A., ed., *La legge di re salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI*. Milano, Bur Saggi, 2013.
- CASANOVA, J., *Public Religions in the Modern World*. Chicago - London, University of Chicago Press, 1994; trad. español: *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid, PPC, 2000.
- , *Genealogía de la secularización*. Barcelona, Anthropos, 2012.
- CASARES, A.D., «Genes, Tecnología y Racionalidad. La estrategia naturalista en la unificación epistemológica de las ciencias», *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, 39, <http://serbal.pnitic.mec.es/~cmunoz11/index.html>
- CASTELAO, P.F., *El trasfondo de lo finito. La revelación en la teología de Paul Tillich*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000.
- , *La escisión de lo creado. Creación, libertad y caída en el pensamiento de Paul Tillich*. Madrid, Pontificia Universidad de Comillas, 2011.
- CAVASSALE, S., *Política y derecho: Unger, Luhman y Habermas*. México, Ediciones Coyoacan, 2005.
- CLAUSSEN, D., *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*. Valencia, PUV, 2006.

- CAVELL, S., «*Wissen und Anerkennen*», en D. SPARTI – S. HAMMER, ed., *Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen*. Frankfurt, Fischer-Taschenbuch Verlag, 2003.
- CELA CONDE, C.J., «El naturalismo contemporáneo: de Darwin a la sociobiología», en V. CAMPS, *Historia de la Ética*, vol. 3. Barcelona, Crítica, 2000.
- CLAYTON Ph., ed., *Oxford Handbook of Religion and Science*. Oxford - New York, Oxford University Press, 2007.
- , *En busca de la libertad. La emergencia del espíritu en el mundo natural. Conferencias Templeton Frankfurt 2006*. Navarra, Verbo Divino, 2011.
- CONESA, F. – CEJAS, J.M., *El Nuevo Ateísmo. Hoja de ruta*. Madrid, Rialp, 2012.
- CONILL, J., *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona, Anthropos, 1988.
- , «La semiótica trascendental como Filosofía primera en K.-O. Apel», *Estudios Filosóficos* 91 (1983), 493-518.
- , «Wittgenstein y Apel sobre la crítica del sentido: ¿de la lógica a la antropología?», *Pensamiento* 189 vol. 48 (1992), 3-31.
- , «Teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión», *Estudios Filosóficos* 128 (1996), 55-73.
- , «Teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión», *Estudios Filosóficos* 128 (1996), 55-73.
- , «Mundo de la vida y cultura moderna», *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología* 3 (2001), 67-80.
- , «Nuestra situación: hermenéutica y filosofía práctica», *Agora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofía* 4 (2001), 55-17.
- , «¿Regreso a la “naturaleza humana”? Una reflexión bioética», en M^a T. LÓPEZ DE LA VIEJA, ed., *Bioética. Entre la Medicina y la Ética*. Salamanca, Universidad de Salamanca (2005), 101-114.

- CONILL, J., «La cuestión de la trascendentalidad (y sus transformaciones)», *Cuadernos salmantinos de filosofía* 32 (2005), 29-42.
- , *Ética y hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Madrid, Tecnos, 2006.
- , «Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en perspectiva habermasiana», *Pensamiento* 63 (2007), 571-581.
- , «Hermenéutica crítica desde la facticidad de la experiencia», *Convivium: revista de filosofía* 21 (2008), 31-40.
- , «De la Ley natural al universalismo hermenéutico», *Pensamiento* 248 (2010), 227-244.
- , «La alteridad recíproca y la experiencia del reconocimiento», *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 2, *Cuerpo y alteridad* (2010), 61-76.
- , «La superación del naturalismo en Ortega y Gasset», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* (2012, Enero-Junio), 167-192.
- , «Naturaleza humana en perspectiva biohermenéutica», *Pensamiento* 269 (2015), 1249-1260.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA., «Proponer la fe en la sociedad actual», *Ecclesia* 2835 (1997), 512-537.
- CONTRERAS, F.J., *Liberalismo, Catolicismo y Ley natural*. Madrid, Encuentro, 2013.
- CONTRERAS, F.J. – POOLE, D., *Nueva Izquierda y cristianismo*. Madrid, Encuentro, 2011.
- COOKE, M., «Säkulare Übersetzung oder Postsäkulare Argumentation? Habermas über Religion in der demokratischen Öffentlichkeit», en R. LANGTHALER – H. NAGL-DOCEKAL, ed., *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Wien, Oldenbourg, 2007, 341-364.
- CORRAL SALVADOR, C., *Teología Política. Una perspectiva histórica y sistemática*. Valencia, Tirant Humanidades, 2011.

- CORTINA, A., «La Teología trascendental, el más elevado punto de vista de la Filosofía trascendental kantiana», *Anales del Seminario de Metafísica* 13 (1978), 47-66.
- , *Dios en la filosofía trascendental de Kant*. Salamanca, UPSA, 1981.
- , «La hermenéutica crítica de Apel y Habermas. ¿Ciencia reconstructiva o hermenéutica trascendental?», *Estudios Filosóficos* 95 (1985), 83-114.
- , *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.-O. Apel (Con un epílogo de K.-O. Apel)*. Salamanca, Sígueme, 1985.
- , *La moral del Camaleón*. Madrid, Espasa Calpe, 1991.
- , «La Democracia, el dogma de nuestro tiempo», *Claves de Razón Práctica*, 29 (1993), 25-33.
- , *La ética de la sociedad civil*. Madrid, Anaya, 1994.
- , dir., *10 palabras clave en Ética*. Estella, Verbo Divino, 1994.
- , *Ética civil y religión*. Madrid, PPC, 1995.
- , *Ética sin moral*. Madrid, Tecnos, 1995³.
- , *Ética*. Madrid, Akal, 1996.
- , *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid, Tecnos, 1996⁵.
- , *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid, Alianza, 1997.
- , *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid, Tecnos, 1997².
- , *Hasta un pueblo de demonios. Ética Pública y Sociedad*. Madrid, Taurus, 1998.
- , *El mundo de los valores. Ética mínima y educación*. Santafé de Bogotá, El Búho, 1998.
- , dir., *10 palabras clave en Filosofía Política*. Estella, Verbo Divino, 1998.
- , *Los ciudadanos como protagonistas*. Barcelona, Círculo de lectores, 1999.
- , *Alianza y Contrato. Política, Ética y Religión*. Madrid, Trotta, 2001.
- , *Por una ética del consumo. La ciudadanía del consumidor en un mundo global*. Madrid, Taurus, 2002.

- CORTINA, A., «Ética de las biotecnologías», *Isegorías. Revista de Filosofía Moral y Política* 27 (2002), 73-89.
- , «Bioética transnacional como quehacer público», en J.J. FERRER – J.L. MARTÍNEZ, *Bioética: un diálogo plural. Homenaje a Javier Gafo*. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2002, 541-554.
- , «¿Existe una bioética latina?», M^a T. LÓPEZ DE LA VIEJA, ed., *Bioética. Entre la Medicina y la Ética*. Salamanca, Universidad de Salamanca (2005), 149-160.
- , «Ética de las biotecnologías (Genética). ¿Un mundo justo y feliz?», *Taula, quaderns de pensament* 40 (2006), 13-28.
- , *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo, Nobel, 2007.
- , *Lo justo como núcleo de las ciencias morales y políticas. Una versión cordial de la ética del discurso*. Madrid, Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas, 2008.
- , *La Escuela de Fráncfort. Crítica y utopía*. Madrid, Síntesis, 2008.
- , *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid, Taurus, 2009.
- , *Justicia cordial*. Madrid, Trotta, 2010.
- , *Las raíces éticas de la democracia*. Valencia, PUV, 2010.
- , «Ciudadanía democrática: ética, política y religión», *Isegoría* 44 (2011), 13-55.
- , «Neuroética: ¿ética fundamental o ética aplicada?», *Diálogo Filosófico* 80 (2011), 205-224.
- , ed., *Guía Comares de Neurofilosofía Práctica*. Granada, Comares, 2012.
- , *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*. Tecnos, Madrid, 2011.
- , «¿Es la biomejora moral un imperativo ético», *Sistema* 230 (2013), 3-14.
- CORTINA, A. – CONILL, J., «Pragmática trascendental», en M. DASCAL, ed., *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*. Madrid, Trotta, 1999.

- CORTINA, A. – GARCÍA-MARZÁ, D. – CONILL, J., ed., *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*. Madrid, Tecnos, 2003.
- CORTINA, A. – SERRA, M.-A., ed., *Humanidad. Desafíos éticos de las tecnologías emergentes*. Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2016.
- COURT, R., «Raison et religion. À propos de la discussion Jürgen Habermas – Joseph Ratzinger», *Esprit* 314 (2005), 38-50.
- COX, H., «Politische Theologie», *Evangelische Theologie* 29 (1969), 565-572; trad. española: «Dimensiones de la “teología política”», *Selecciones de Teología* 38 (1971), 103-106.
- CRACRAFT, J., «Species Concept in Systematics and Conservation - An Ornithological Viewpoint», M.F. CLARIDGE – H.A. DAWAH – M.R. WILSON, ed., *The Species: The Units of Biodiversity*. London, Champman & Hall, 325-229.
- CRUZ, J., *Ontología de la razón en el último Schelling. Acerca de la “Introducción a la Filosofía de la Revelación”*. Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 8, Pamplona, 1993.
- CUNICO, G., *Lettura di Habermas. Filosofia e religione nella società post-secolare*. Brescia, Queruniana, 2009.
- CUNNINGHAM, C., *La piadosa idea de Darwin ¿Por qué se equivocan igualmente ultradarwinistas y creacionistas?*. Granada, Nuevo Inicio, 2015.
- CUSSET, I. – HABER, St., dir., *Habermas – Foucault. Trayectorias cruzadas. Confrontaciones críticas*. Buenos Aires - Argentina, Nueva Visión, 2007.
- CHIVA, O., «La noción de naturaleza humana de Habermas en la obra *El futuro de la naturaleza humana*, y el papel de la educación y la manipulación genética como procesos de determinación de la propia conciencia», *Jornades de Forment de la Investigació*, Universitat Jaume I, 3-15.

- CHOZA, J. – DE GARAY, J., ed., *Pluralismo y secularización*. Madrid. Plaza & Valdés, 2009.
- CHURCHLAND, P., *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*. Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1986.
- , *El cerebro moral. Lo que la neurociencia nos cuentan sobre la moralidad*. Barcelona, Paidós, 2012.
- CHURCHLAND, P., *The Engine of Reason. The Seat of the Soul. A Philosophical Journey into the Brain*. Cambridge, MIT Press, 1995.
- D'AGOSTINI, F., *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Cátedra, Madrid, 2000.
- DAMASIO, A., *La sensación de lo que ocurre*. Madrid, Debate, 2001.
- , *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona, Crítica, 2005.
- , *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona, Crítica, 2006.
- , *El cerebro creó al hombre*. Barcelona, Planeta, 2010.
- DAMOUR, F., *La tentation transhumaniste*. Paris, Salvator, 2015.
- DANIÉLOU, J., *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III*. Cristiandad, Madrid, 2002².
- DANZ, Ch., «Religion zwischen Aneignung und Kritik. Überlegungen zur Religionstheorie von Jürgen Habermas», en R. LANGTHALER – H. NAGL-DOCEKAL, ed., *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Wien, Oldenbourg, 2007, 9-31.
- DAVIS, Ch., *Religion and Making Society*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- DAWKINS, R., *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*. Barcelona, Salvat, 2002¹².
- , *El espejismo de Dios*. Madrid, Espasa Calpe, 2009.

- DAWKINS, R., *El relojero ciego. Por qué la evolución de la vida no necesita de ningún creador*. Barcelona, Tusquest, 2015.
- DAWSON, CH., *Los dioses de la revolución*. Madrid, encuentro, 2015.
- DE LA RICA BARRIGA, J.E., *La Teología ante la Teoría consensual de la verdad*. Tesis de Licenciatura. Facultad de Teología de San Vicente Ferrer, Valencia, 2002 (inédita).
- DE WAAL, F., *La edad de la empatía. ¿Somos altruistas por naturaleza?*. Barcelona, Tusquets, 2009.
- DEL CURA, S., «Ateísmo e increencia como tema de la Teología: el desarrollo en España de 1965 a 1987», *Salmanticensis* 35 (1988), 201-241.
- , «El Dios Trinitario y el ateísmo de Occidente. ¿De qué Dios hablar al hombre de hoy?», en I. HERNÁNDEZ DELGADO, ed., *La Trinidad, el Dios cristiano en la historia del hombre. Actas del III Congreso Trinitario*. Córdoba, 2002, 83-129.
- , «Contribución del cristianismo al concepto de persona: reflexiones de actualidad», en I. MURILLO, ed., *Religión y Persona*. Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 2006, 17-45.
- , «Afirmación radical del hombre: Dios Trinitario y ateísmo contemporáneo», en L. DUPLÁ – S. DEL CURA – al., *Dios - Trinidad y Ateísmo*. Salamanca, Secretariado Trinitario, 2010, 109-185.
- , «Libertad religiosa, laicidad sana y laicidad positiva: su entretrejimiento en perspectiva teológica», S. DEL CURA, dir., *Laicidad, Laicismo y libertad religiosa*. Burgos, Caja de Burgos, 2010, 193-278.
- DELEKAT, F., *Immanuel Kant*. Heidelberg, Quelle et Meyer, 1969.
- DENNET, D.C., *La evolución de la libertad*. Barcelona, Paidós, 2004.
- , *Dulces sueños: obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*. Madrid, Katz, 2006.
- , *Romper el hechizo: la religión como un fenómeno natural*. Madrid, Katz, 2007.

- DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P., *El Magisterio de la Iglesia*. Barcelona, Herder, 2000².
- DEWS, P., *Habermas. Autonomy & Solidarity*. London – New York, Verso, 1997.
- DEWEY, J., *La teoría de la valoración*. Madrid, Siruela, 2008.
- DÍAZ-SALAZAR, R., *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*. Madrid, PPC, 2006.
- , *Democracia laica y religión pública*. Madrid, Taurus, 2007.
- , *España laica. Ciudadanía plural y convivencia nacional*. Madrid, Espasa Fórum, 2008.
- DILTHEY, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- DIOSDADO, C. – RODRÍGUEZ VALLS, F. – ARANA, J., ed., *Neurofilosofía. Perspectivas contemporáneas*. Madrid, Thémata, 2010.
- Dizionario Treccani*. Instituto dell'Enciclopedia Italiana, 1997².
- DOMINGO MORATALLA, A., «Del secularismo a la secularidad: tiempo de responsabilidad y astucia institucional», *Revista de Teología Pastoral Sal Terrae* 1064 (2003), 93-106.
- , «La tolerancia post-liberal. El compromiso por la verdad en una democracia liberal», *Veritas* 19 (2008), 211-228.
- , *Ciudadanía activa y Religión. Fuentes pre-políticas de la ética democrática*. Madrid, Encuentro, 2011².
- , *Democracia y caridad. Horizontes éticos para la donación y la responsabilidad*. Santander, Sal Terrae, 2014.
- DOMINGO MORATALLA, A. – DOMINGO MORATALLA, T., *Laicidad y pluralismo religioso. Ricoeur y la edad hermenéutica de la moral*. Hermes, 2013.
- DUBIEL, H., *¿Qué es neoconservadurismo?*, Barcelona, Anthropos, 1993.
- DUSSEL, E., ed., *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca, Sígueme, 1974.

- DUSSEL, E., *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América latina*. Madrid, Siglo XXI, 1994.
- DUSSEL, E. – APEL, K.-O., *Ética del Discurso. Ética de la liberación*. Madrid, Trotta, 2004.
- DWORK, D. – VAN PELT, R.J., *Holocausto. Una historia*. Madrid, Algaba, 2004.
- DWORKIN, R., *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*. Barcelona, Paidós, 2007.
- , *Los derechos en serio*. Barcelona, Ariel, 2012.
- ECHARTE, L.E., «Proyección y límites de la neuroteología en el pensamiento de Aldous Huxley», *Persona y Bioética*, 13 (2009).
- EDGAR, A., *Habermas. The Key Concepts*. London and New York, Routledge. Taylor & Francis Group, 2006.
- EICHER, P., «Il messaggio della riconciliazione e la teoria dell'agire comunicativo», en E. ARENS, ed., *Habermas und die Theologie: Beiträge zur theologische Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*; trad. italiana: *Habermas e la teologia. Contributi per la ricezione, discussione e critica teologica della teoria dell'agire comunicativo*, Brescia, Editrice Queriniana, 1992.
- EICHER, P., ed., *Diccionario de conceptos teológicos*, 2 vols. Barcelona, 1990.
- ELLACURÍA, I. – SOBRINO, J., ed., *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, 2 vols. Madrid, Trotta, 1990.
- EQUIZA, J., dir., *10 palabras claves sobre Secularización*. Estella, Verbo Divino, 2002.
- ESTEBAN, I., *Libertad y sentido en las sociedades democráticas. Habermas frente a Weber. «IV Premio de ensayo “Miguel de Unamuno”»*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

- ESTRADA, J.A., *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*. Madrid, Trotta, 2003.
- , *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*. Madrid, Trotta, 2004.
- , «La lucha contra el nihilismo, según Adorno», en L. SÁEZ – J. DE LA HIGUERA – J.F. ZÚÑIGA, ed., *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, 347-365.
- , *El sentido y el sinsentido de la vida. Preguntas a la filosofía y a la religión*. Madrid, Trotta, 2010.
- , *¿Qué decimos cuando hablamos de Dios? La fe en una cultura escéptica*. Madrid, Trotta, 2015.
- FABRA, P., *Habermas: Lenguaje, Razón y Verdad. Los fundamentos del cognitivismo en Jürgen Habermas*. Madrid, Marcial Pons, 2008.
- FACKENHEIM, E.L., *La presencia de Dios en la Historia. Afirmaciones judías y reflexiones filosóficas*. Salamanca, Sígueme, 2002.
- FARISCCO, M., *Ancora uomo: natura e postumanesimo*. Milano, V&P, 2011.
- , «Posthuman Condition», en A. RONEHOV – LL. OVIEDO, ed., *Encyclopedia of Sciences and Religions*. Dordrecht - New York, Springer Reference, 2013, 1815-1817.
- FARRÉS JUSTE, O., «La laicidad en una democracia agonística», en D. GAMPER, ed., *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*. Madrid, Trotta, 2014, 1119-138.
- FEINER, J. – LÖHRER, M., ed., *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, 6 vols. Madrid, Cristiandad, 1981³.
- FEITO GRANDE, L., «H+ Transhumanismo», en L. FEITO, ed., *Nuevas perspectivas científicas y filosóficas sobre el ser humano*. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2007, 219-237.
- FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., *¿Secularismo o secularidad? El conflicto entre el poder político y el poder religioso*. Madrid, PPC, 2010.

- FERRAJOLI, L., *La democracia a través de los derechos. El constitucionalismo garantista como modelo teórico y como proyecto político*. Madrid, Trotta, 2015.
- FERRANDO, F., «Posthumanism, transhumanism, antihumanism, metahumanism, and new metaterialisms: differences and relations», *Existenz* 8 (2013), 26-32.
- FERRARA, A., «La separación de religión y política en una sociedad postsecular», en D. GAMPER, ed., *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*. Madrid, Trotta, 2014, 139-154.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*. Madrid, Alianza, 1980².
- FISICHELLA, R., *Introducción a la Teología Fundamental*. Navarra, Verbo Divino, 1993.
- FLANAGAN, O., *The Problem of the Soul: Two Visions of Mind and How to Reconcile Them*. New York, Basic Books, 2002.
- , «Varieties of Naturalism», en PH. CLAYTON, ed., *Oxford Handbook of Religion and Science*. Oxford - New York, Oxford University Press, 2007, 430-451.
- FLEW, A., *Dios existe*. Madrid, Trotta, 2012.
- FLORES D'ARCAIS, P., «Once tesis contra Habermas», *Claves de razón práctica* 179 (2007), 56-60.
- , *¿Ateos o creyentes?*. Barcelona, Paidós, 2009.
- , *La guerra del Sacro. Terrorismo, laicità e democrazia radicale*. Milano, Raffaello Cortina, 2016.
- FOUCAULT, M., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. France, Gallimard, 2013; trad. española: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1968¹².

- FORTIN-MELKEVIK, A., «The Reciprocal Exclusiveness of Modernity and Religion among Contemporary Thinkers: Jürgen Habermas and Marcel Gauchet», *Concilium* 6 (1992), 56-66.
- FRAIJÓ, M., *El cristianismo. Una aproximación*. Madrid, Trotta, 2000².
- , *A vueltas con la religión*. Estella, Verbo Divino, 2011⁵.
- , *Avatares de la creencia en Dios*. Madrid. Trotta, 2016.
- FRASER, N., «Rethinking the Public Sphere», en C. CALHOUN, ed., *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge (Mass.), MIT Press, 1992.
- FRASER, N. – HONNET, A., *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid, Morata, 2006.
- FRIEDMAN, M., «Philosophical Naturalism», *Proceedings and Addresses of the APA*, 71/2 (1997).
- FRIES, H., *Teología Fundamental*. Herder, Barcelona, 1986.
- FUEYO, B., «Creencia en Dios y talante religioso actual», *Ciencia Tomista* 123/2 (1996), 201-255.
- FUKUYAMA, F., *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*. Madrid, Suma de Letras, 2003.
- FÜSSEL, K., «Teología de la Liberación», en P. EICHER, ed., *Diccionario de conceptos teológicos*, II. Barcelona, 1990, 497-506.
- GABAS, R., *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*. Barcelona, Ariel, 1980.
- GABRIEL, M., *Por qué el mundo no existe*. Barcelona, Pasado & Presente, 2015.
- GADAMER, H-G., *Verdad y método*, 2 vols. Tomo I: 1997⁷; Tomo II: 1994².
- , *Antología*. Salamanca, Sígueme, 2001.
- , *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*. Barcelona, Anthropos, 2010.
- , *Mito y razón*. Barcelona, Paidós, 2010.

- GALÁN VÉLEZ, FR.J., «Verdad pragmática y verdad consensual en habermas: una lectura lonerganeana», *Universitas Philosophica* 62 (2014), 113-145.
- GAMBESCIA, C., *Liberalismo Triste. Un recorrido de Burke a Berlin*. Madrid, Encuentro, 2015.
- GAMPER, D., *Laicidad europea. Apuntes de filosofía política postsecular*. Barcelona, Bellaterra, 2016.
- GARAUDY, R., *Del anatema al diálogo*. Barcelona, Ariel, 1968.
- GARAVITO VILLARREAL, D., «Fe-Razón en la sociedad postsecular. Ecos del debate: Habermas, Ratzinger y Metz», *Theologica Xaveriana* 170 (2010).
- GARCÍA AMADO, J.A., *Filosofía del derecho de Habermas y Luhmann*. Universidad Externa de Colombia, Colombia, 1999.
- GARCÍA-BARÓ, M., *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*. Salamanca, Sígueme, 2007.
- GARCÍA-MARZA, D., *Ética de la justicia. Jürgen Habermas y la ética discursiva*. Madrid, Tecnos, 1992.
- , *Teoría de la democracia*. Castelló, Publicacions de la Universitat Jaume I, 1999.
- GARCÍA NEUMANN, J., *Neoconservadores y choque de civilizaciones. Hechos y raíces doctrinales*. Granada, Comares, 2008.
- GARRIDO ZARAGOZÁ, J.J., *Pensar desde la fe*. Valencia. Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2005.
- , *Evangelio y cultura. Ensayos teológico-filosóficos*. Valencia. Facultad de teología San Vicente Ferrer, 2011.
- GASSER, G., ed., *How Successful is Naturalism?*. Frankfurt - Paris, Ontos Verlag, 2007.
- GAZZANIGA, M.S., *El cerebro ético*. Barcelona, Paidós, 2010.

- GAZZANIGA, M.S., *¿Qué nos hace humanos? La explicación científica de nuestra singularidad como especie*. Barcelona, Paidós, 2010.
- , *¿Quién manda aquí? El libre albedrío y la ciencia del cerebro*. Barcelona, Paidós, 2012.
- , *Relatos desde los dos lados del cerebro. Una vida dedicada a la neurociencia*. Barcelona, Paidós, 2015.
- GEFFRÉ, C., «Sentido y contrasentido de una teología no metafísica», *Concilium* 76 (1972), 406-418.
- , *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*. Madrid, Cristiandad, 1984.
- , «La théologie européenne à la fin de l'eurocentrisme», *Lumière et Vie* 201 (1991), 97-120 ; trad. española: «La teología europea en el ocaso del eurocentrismo», *Selecciones de Teología* 128 (1993), 286-299.
- GELABERT, M., *La Revelación. Acontecimiento fundamental, contextual y creíble*. Salamanca- Madrid, San Esteban-Edibesa, 2009.
- GEUSS, R., *The Idea of a Critical Theory. Habermas & the Frankfurt School*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- GIBELLINI, R., *La Teología del siglo XX*. Santander, Sal Terrae, 1998.
- GIDDENS A. – HABERMAS, J., *Habermas y la Modernidad*. Madrid, Cátedra, 1994.
- GIMBERNAT, J.A., ed., *La filosofía y política de Jürgen Habermas* Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.
- GIMÉNEZ AMAYA, J.M. – MURILLO, J.I., «Mente y cerebro en la neurociencia contemporánea. Una aproximación a su estudio interdisciplinar», *Scripta Theologica* 29 (2007), 607-636.
- GIMÉNEZ AMAYA, J.M. – SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *De la Neurociencia a la Neuroética. Narrativa y reflexión filosófica*. Pamplona, Eunsa, 2010.

- GIMENO LORENTE, P., *Didáctica crítica y comunicación. Un diálogo con Habermas y la Escuela de Frankfurt*. Barcelona, Octaedro, 2009.
- GIRARD, R. – VATTIMO, G., *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre el cristianismo y relativismo*. Barcelona, Paidós, 2011.
- GIRARDI, G., dir., *El Ateísmo contemporáneo*, 4 vols. Madrid, Cristiandad, 1971.
- GLEBE-MOLLER, J., *A Political Dogmatic*. Philadelphia, Fortress Press, 1987.
- , «Kommunikatives Handeln und der Glaube an den Heiligen Geist», en E. ARENS, ed., *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube*, Paderborn-Wien, F. Söhnig, 1997.
- GOLDMAN, A.I., «Naturalized Epistemologia», en R. AUDI, ed., *Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999².
- GÓMEZ DE PEDRO, M^ªE., *Libertad en Ratzinger. Riesgo y tarea*. Madrid, Encuentro, 2014.
- GÓMEZ-HERAS, J.M^ª, *El a priori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*. Barcelona, Anthropos, 1989.
- , *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del «mundo de la vida» cotidiana*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- , *Teorías de la moralidad. Introducción a la ética comparada*. Madrid, Síntesis, 2003.
- , *Un paseo por el laberinto. Sobre política y religión en el diálogo entre civilizaciones*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- , *En armonía con la naturaleza. Reconstrucción medioambiental de la filosofía*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Los cristianos en un Estado laico*. Madrid, PPC, 2008.

- GONZÁLEZ, W.J., ed., *Evolucionismo: Darwin y enfoques actuales*. La Coruña, Netbiblo, 2009.
- GONZÁLEZ ANLEO, J., «La religiosidad española: presente y futuro» en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, ed., *La Iglesia en España (1959-2000)*. Madrid, PPC, 1999, 9-57.
- GONZÁLEZ BLASCO, P., «Religión: Valores, ritos y creencias», en *España 2000. Entre el localismo y la globalización*. Madrid, SM, 181-215.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., ed., *La Iglesia en España (1959-2000)*. Madrid, PPC, 1999.
- GONZÁLEZ MELADO, F.J., «Transhumanismo (humanity +). La ideología que nos viene», *Pax et Emerita. Revista de Teología y Humanidades de la Archidiócesis de Mérida-Badajoz* (2001), 205-228.
- GONZÁLEZ MONTES, A., *Razón política de la fe cristiana. Un estudio histórico teológico de la hermenéutica política de la fe*. Salamanca, UPSA, 1976.
- , *Teología Política Contemporánea. Historia y Sistemas*. Salamanca, UPSA, 1995.
- GONZÁLEZ MONTES, A. – BRONCANO, F., *Fe y racionalidad. Una controversia sobre las relaciones entre Teología y Teoría de la racionalidad*. Salamanca, Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos Juan XXIII, 1993-1994.
- GONZALO, L.M.^a, *Entre libertad y determinismo. Genes, cerebro y ambiente en la conducta humana*. Madrid, Cristiandad, 2007.
- GONZALO, L.M.^a – VELAYOS, J.L., ed., *Para pensar. Evolucionismo, mente y cerebro, género, estrés...* Pamplona, Eunsa, 2010.
- GORDON FINLAYSON, J., *Habermas. A very short introduction*. Oxford, Oxford University Press, 2005.

- GRACIA, J., *Presupuestos hermenéuticos de la filosofía moral y política de Charles Taylor para una sociedad intercultural* (Tesis doctoral. Universidad de Valencia, 2009).
- GREELEY, A.M., *Unsecular Man: The Persistence of Religion*. Nueva York, Schocken, 1972.
- , *Religious Change in America*. Cambridge MA, Harvard University Press, 1989.
- , *Religion in Europe at the End of the Second Millennium*. New Jersey, New Brunswick, 2003
- GRION, L., ed., *La differenza umana. Riduzionismo e antiumanesimo, Anthropologia. Annuario di filosofia*. Brecis. La Scuola, 2009.
- GUERRA, M^a J., *Habermas. La apuesta por la democracia*. Batiscafo, 2015.
- GUTIÉRREZ, A., *Laicismo y nueva religiosidad*. Bilbao, Mensajero, 2012.
- HARDWICK, C.D., *Events of Grace. Naturalism, Existentialism and Theology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- HARRIS, S., *El fin de la fe: la religion, el terror y el futuro de la razón*. Madrid, Paradigma, 2007.
- , *Carta a una nación cristiana*. Madrid, Paradigma, 2007.
- HAUGHT, J.F., *Dios y el Nuevo ateísmo. Una respuesta crítica a Dawkins, Harris y Hitchens*. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2012.
- HEGEL, G.W.F., *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires, Solar - Hachette, 1968.
- , *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*. Madrid, Alianza, 1970.
- , *Lecciones sobre la filosofía de la Historia universal*. Madrid, Alianza, 1980.
- , *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid, Alianza, 1997.
- , *Fenomenología del Espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993⁸.

- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*. Frankfurt, Klostermann, 1977; Trad. español: *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998 (trad. de Jorge Eduardo Rivera). Existe edición en España del mismo traductor en Trotta.
- , *Nietzsche. Der europäische Nihilismus*. Frankfurt, Klostermann, 1986; trad. español: *El nihilismo europeo: fragmentos póstumos (otoño, 1887)*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.
- , *Phänomenologie des religiösen Lebens: «Augustinus und der neuplatonismus», «Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen»*, Frankfurt, Vittorio Klostermann GmbH. 1995; trad. español: *Estudios sobre mística medieval*. Madrid, Siruela, 1997.
- , *Phänomenologie des religiösen Lebens: «Einleitung in die Phänomenologie der Religion»*. Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1995; trad. español: *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid, Siruela, 2005.
- , *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt, Klostermann, 1985; trad. español: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid, Trotta, 2000.
- , *Identität und Diffeferenz*. Verlag Günter Neske, 1957; trad. español: *Identidad y Diferencia*. Edición bilingüe. Barcelona, Anthropos, 1988.
- , «Überwindung der Metaphysik», *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt, Klostermann, 2000; trad. español: «Superación de la Metafísica», *Conferencias y artículos*. Barcelona, Odos, 1994.
- , «Was ist Metaphysik?. Einleitung», *Wegmarken*. Frankfurt, Klostermann, 1976; trad. español: *¿Qué es metafísica?* Madrid, Alianza, 2003.
- HELER, M., *Jürgen Habermas y el proyecto moderno. Cuestiones de la perspectiva universalista*. Buenos Aires - Argentina, Editorial Biblos, Filosofía, 2007.

- HERNÁNDEZ, A., «*El mundo de la vida*» en *Husserl*. (Tesina de doctorado, inédita. Oviedo).
- HERRERA, A., «“Ocaso del sujeto”: ¿posibilidad de una ética?», en G. VATTIMO, *Filosofía, Política, Religión. Más allá del «pensamiento débil»*. Oviedo. Nobel, 1996.
- , «El individuo moderno: una construcción ético-política», *Studia Philosophica* I, Oviedo. Universidad de Oviedo (1998), 409-420.
- , *La ética en la espiral de la modernidad*. Gijón, VTP, 2000.
- , «La construcción del sí mismo en la Dialéctica de la Ilustración», *Studia Philosophica* II, Oviedo. Universidad de Oviedo (2001), 431-442.
- , «Lo otro del individualismo», *Studia Philosophica* III, Oviedo. Universidad de Oviedo (2003), 277-284.
- , *La historia perdida de Kierkegaard y Adorno. Cómo leer a Kierkegaard y Adorno*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.
- , ed., *De animales y hombres. Studia Philosophica*, Universidad de Oviedo, Biblioteca Nueva, 2007.
- , «Kierkegaard, y Adorno, dos pensadores atribulados hoy», *Estudios Filosóficos* 172 (2010), 529-551.
- , «El controvertido papel de la religión en la actual filosofía alemana», *Enrahonar* 46 (2011), 39-51.
- HINKELAMMERT, F.J., *Crítica de la razón utópica*. San José de Costa Rica, 1990².
- , *El Grito del Sujeto. Del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José, Costa Rica, Editorial DIE, 1998.
- HITCHENS, CH., *Dios no es bueno: alegato contra la religión*. Barcelona, Debolsillo, 2010³.
- HÖHN, H.-J., «Glaube im Diskurs. Notizen zur diskursiven Verantwortung christlicher Glaubensvermittlung», *Theologie und Philosophie* 60 (1985), 213-238.

- HÖHN, H.-J., *Kirche und kommunikatives Handeln*. Frankfurt, Suhrkamp, 1985.
- , *Vernunft - Glaube - Politik. Reflexionsstufen einer christlicher Sozialethik*. Paderborn, Schöningh, 1990.
- , «Kontingenz und Wagnis. Religion in der Risikogesellschaft», *Theologie der Gegenwart* 35 (1992), 242-254; trad. española: «Contingencia y osadía. La religión en la sociedad del riesgo», *Selecciones de Teología* 128 (1993), 253-257.
- , «Sozialethik i Diskurs. Skizzen zum Gespräch zwischen Diskursethik und Katholischer Soziallehre», en E. ARENS, ed., *Habermas und die Theologie*, 160-179.
- HONNETH, A., *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona, Crítica, 1997.
- , «Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42 (1994), 195-220.
- , *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Madrid, A. Machado Libros, 2009.
- , *Reificación. Un estudio en la Teoría del reconocimiento*. Buenos Aires, Katz, 2007.
- , *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Buenos Aires, Katz, 2009.
- HORKHEIMER, M., *Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1972.
- , *Teoría crítica*. Barcelona, Barral, 1973.
- , *Späne. Notizen über Gespräche mit Max Horkheimer*. Frankfurt, Suhrkamp, vol. 14. 1980.
- , *Historia, metafísica y escepticismo*. Madrid, Alianza, 1982.
- , *Materialismo, metafísica y moral*. Madrid, Tecnos, 1999.
- , *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid, Trota, 2000.

- HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*. Madrid. Trotta, 2002.
- , *Sociedad, razón y libertad*. Madrid, Trotta, 2005.
- HORKHEIMER, M. – ADORNO, Th.W., *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta, 1998³.
- HORN, St.-O., ed., *Creazione ed Evoluzione: un convegno con Papa Benedetto XVI a Castel Gandolfo. Oggi e domani*. Bologna, Edb, 2007.
- HORST, ST., *Beyond Reductionism: Philosophy of Mind and Post-Reductionist Philosophy of Science*. Oxford - New York, Oxford University Press, 2007.
- HORSTER, D., *Habermas zur Einführung*. Hannover, Soak Verlag, 1980.
- HUGO, V., *I miserabili*. Roma, Newton Compton, 2015¹³.
- HUME, D., *Investigaciones sobre el conocimiento humano*. Madrid, Alianza, 1980.
- HÜNERMANN, P. – SCHAEFFLER, R., ed., *Theorie der Sprachhandlungen und heute Ekklesiologie*. Freiburg i. Br. 1987.
- HUNTINGTON, S.P., *¿Choque de civilizaciones?* Madrid, Tecnos, 2009.
- , *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona, Paidós, 2005.
- HUSSERL, E., *Experiencia y Juicio*. Buenos Aires, Ed. Nova.
- , *La crisis de las ciencias europeas y fenomenología trascendental*. Madrid, Cátedra, 1960.
- , *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Barcelona, Anthropos, 2002.
- HUXLEY, A., *Brave New World*. London, Chatto & Windus, 1932; trad. español: *Un mundo feliz*. Barcelona, Plaza & Janes, 1976.
- , *Island*. New York, Harper and Row, 1962; trad. español: *La isla*. Barcelona, Edhasa, 2011.
- HUXLEY, J., *Nuevos odres para el vino nuevo*. Buenos Aires, Hermes, 1959.

HUXLEY, J., *Religión sin revelación*. Buenos Aires, Edición Sudamericana, 1967.

INNERARITY, D., *Praxis e intersubjetividad. La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Pamplona, Eunsa, 1985.

IOANNES PAULUS PP II., *Constitutio apostolica Sapientia Christiana*. 15 Apr. 1979.

—, *Fides et ratio*. 14 Sept. 1998.

IZQUIERDO, C., ed., *Teología Fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999.

JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, Fondo de Cultura Económica, 2003⁶.

JANOSKA, G. – KAUZ, F., ed., *Metaphysik*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.

JAY, M., *La imaginación dialéctica, Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Madrid, Taurus, 1986.

JAY, R., «“Rationality and Religion in Habermas” Recent work: Some Remarks on the Relation between Critical Theory and the Phenomenology of Religion», *Philosophy and Social Criticism* 11 (1986), 221-246.

JEEVES, M. – BROWN, W.S., *Neurociencia, psicología y religión. Ilusiones, espejismos y realidades acerca de la naturaleza humana*. Estella, Verbo Divino, 2009.

JIMÉNEZ REDONDO, M., *El pensamiento ético de J. Habermas*. Valencia, Episteme, Humanitas, 2000.

JIMÉNEZ REDONDO, M. – MARTÍNEZ, F.J., ed., *Metafísica y política en la obra de J. Habermas*. Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, Pensamiento, 1994.

JONAS, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona, Herder, 1995.

- JOSEPH, R., *Neurotheology: Brain, Science, Spirituality, Religious experience*. San José (California), University Press, 2002.
- JUDT, T., *Algo va mal*. Madrid, Taurus, 2010.
- JUNKER-KENNY, M., *Habermas and Theology*. New York, Y&T Clark International, 2011.
- , «¿Dar testimonio o traducir recíprocamente? La religión y las exigencias de la razón», *Concilium* 339 (2011), 133-145.
- KANDEL, E. – SCHWART, J.H., *Principles of Neural Science*. New York, Elsevier, 2000⁵.
- KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft* (1781); trad. español: *Crítica de la Razón Pura*. Madrid, Alfaguara, 1997¹³.
- , *Kritik der praktischen Vernunft*, (Riga. 1788); trad. español: *Crítica de la razón práctica*. Salamanca, Sígueme, 1994³.
- , *Metaphysik der Sitten* (1797); trad. español: *La Metafísica de las Costumbres*. Madrid, Tecnos, 1999³.
- , *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; trad. español: *Fundamentación de la metafísica de las costumbre*. Madrid, Espasa Calpe, 1996¹².
- , *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*. Madrid, Trotta, 1999.
- , *Lecciones sobre Filosofía de la religión*. Madrid, Akal, 2000.
- , *Die Religion Innerhalb der Grezen der blossen Vernunft* (1793); tad. español: *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*. Madrid, Alianza, 2001⁶.
- , *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Losada, 2006.
- KASPER, W., *Glaube und Geschichte*. Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1970.
- , *Jesús. El Cristo*. Salamanca, Sígueme, 2006¹².
- , *La teología a debate. Claves de la ciencia de la fe*. Obra Completa vol. 6. Santander, Sal Terrae, 2016.

KAULBACH, F., «Die Legitimation der Metaphysik auf der Grundlage des kantischen Denkens», en G. JANOSKA, – F. KAUZ, ed., *Metaphysik*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.

KEHL, M., *Escatología*. Salamanca, Sígueme, 1992.

—, *La Iglesia. Eclesiología Católica*. Salamanca, Sígueme, 1996.

KELSEN, H., *Religione secolare. Una polemica contro l'errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica moderne come "nuove religioni"*. Milano, Raffaello Cortina Editore, 2014.

KIERKEGAARD, S., *Mi punto de vista*. Buenos Aires, Aguilar, 1980.

—, *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*. Madrid, Trotta, 2011.

—, *Apuntes sobre la Filosofía de la revelación de F.W.J. Schelling (1841-1842)*. Madrid, Trotta, 2014.

KIM, J., «The American Origins of Philosophical Naturalism», en R. AUDI, ed., *Philosophy in American at the Turn of the Century. Journal of Philosophical Research*, APA Centennial, vol. 28 (Supplement, 2003), 83-98.

KNAPP, M., «Die Anderen - Der blinde Fleck der Moderne? Überlegungen zum Verhältnis der Theologie zur Theorie des kommunikativen Handelns», en E. ARENS, ed., *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube*, Paderborn-Wien, Schöningh, 1997.

KODALLE, K.M., «Zur religionsphilosophischen Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas "Theorie des kommunikativen Handelns"», *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 12 (1987), 39-66.

KOHLBERG, L. – BOYD, D.R. – LEVINE, Ch., «Die Wiederkehr der sechsten Stufe: Gerechtigkeit, Wohlwollen und der Standpunkt der Moral», en W. EDELSTEIN, – G. NUMMER-WINKLER, ed., *Zur Bestimmung der Moral*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, pp. 205-240.

- KOLAKOWSKI, L., *Si Dios no existe..*, Madrid, Tecnos, 1985.
- KRIKORIAN, Y., ed., *Naturalism and the Human Spirit*. New York, Columbia University Press, 1944.
- KROGER, J., «Prophetic-critical and practical-strategic tasks of Theology: Habermas and liberation theology», *Theological Studies* 46 (1985), 3-20; trad. español: «Crítica profética y estrategia práctica. La teología de la liberación confrontada con la epistemología de Habermas» *Selecciones de Teología*, 25 (1986), 129-139.
- KUGLER, M. – CONTRERAS, F.J., ed., *¿Democracia sin religión? El derecho de los cristianos a influir en la sociedad*. Barcelona, Stella Maris, 2014.
- KURZWEIL, R., *La Singularidad está cerca. Cuando los humanos trascendamos la biología*. Berlín, Lola Books, 2012.
- LACOSTE, J.-Y., *Experiencia y Absoluto*. Salamanca, Sígueme, 2010.
- LASH, N., «Las encíclicas signo de comunión eclesial», *Concilium* 224 (1992), 1083-1087.
- LAFONT, C., *La razón como lenguaje*. Madrid, Visor, 1993.
- , *The Linguistic Turn Hermeneutic Philosophy*. Cambridge (Mass), MIT Press, 1999.
- , «Realismo y constructivismo en la teoría moral kantiana: el ejemplo de la ética del discurso», *Isegoría* 27 (2002), 115-129.
- , «Religion and the Public Sphere: What are the Deliberative Obligations of Democratic Citizenship?», *Philosophy & Social Criticism* 35/1-2 (2009), 127-150.
- , «The Burdens of the Public Use of Reason», in Seminar in honor of the Holberg International Memorial Prize 2005 laureate J. Habermas, The University of Bergen, Norway, 29-30.11.2005, por in AA.VV., *Religion in the public sphere*, The Holberg Prize Seminar, 2005, 32-47.

- LAMP, M. L., «Praxis comunicativa e teología. Oltre il nichilismo e il dogmatismo», en E. ARENS, ed., *Habermas und die Theologie: Beiträge zur theologische Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*; trad. italiana: *Habermas e la teologia. Contributi per la ricezione, discussione e critica teologica della teoria dell'agire comunicativo*, Brescia, Editrice Queriniana, 1992, 185-225.
- LANA, D., «Génesis de la Escuela de Frankfurt. La creación del *Institut für Sozialforschung*», *Memorana* 5 (2003-2004), 118-137.
- , «Vindicación del proyecto ilustrado. Resituación de su sentido ideológico», *Actas del I Congreso Iberoamericano de Ética y Filosofía Política*. Universidad de Alcalá. 2002.
- , «De la tolerancia a la inclusión», *Actas del XII Congreso de la Asociación Española de Ética y Filosofía Política: Entre la ética y la política: éticas de la sociedad civil*. Castellón de la Plana. 2003.
- , «El poder seductor de la Hermenéutica», *Actas del V Congreso Nacional de Estudiantes de Humanidades*. Valencia, 2003.
- , «Gadamer y Habermas: ecos de un debate», *Actas del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica. «El legado de Gadamer»*, Universidad de Granada, 2003.
- , «Verdad y justificación. Una disputa en la Ética del discurso», *Actas del XVIII Congrès Valencià de Filosofia*, 2010.
- , «Rehabilitación de la religión en la esfera de lo público. Un nuevo reto también para la Iglesia», *“Ecclesia semper reformanda”: Teología y Reforma de la Iglesia. En el IV Centenario de la muerte de San Juan de Ribera*. Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 2011, 567-581.
- , «Con-pasión cordial. Del pensamiento atribulado a la razón esperanzada», *Ciencia Tomista* 139/447 (2012), 219-225.

- LANA, D., «Repensar la democracia deliberativa. La religión en la esfera pública», *Actas del Congreso Internacional «Edificar la Paz en el siglo XXI»*. Universidad de Barcelona, 2012.
- , «Naturalismo y religión. De la sociobiología a la neurofilosofía». Madrid, Instituto de Filosofía CSIC, 2013 (inédito).
- , «Laicidad en una sociedad post-secular», *“Iglesia, Laicado y laicidad”*. Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Valencia, 2014.
- LANG, A., *Teología Fundamental I*. Rialp, Madrid, 1966.
- LANGTHALER, R. – NAGL-DOCEKAL, H., ed., *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Wien, Oldenbourg, 2007.
- LAKELAND, P., *Free in Christ: The Challenge of Political Theology*. 1984.
- , *Theology and Critical Theory. The Discourse of the Church*. Nashville, Abingdon Press, 1990.
- , «Church is Lifeworld and system: towards a critical social ecclesiology», *The Month* 23 (1990), 88-95; trad. español: «Un Nuevo modelo de Iglesia: hacia una ecclesiología socialmente crítica», *Selecciones de Teología*, 128 (1993), 271-279.
- , *Postmodernity. Christian identity in a fragmented age*. Minneapolis, Augsburg Fortress, 1997.
- , *The Liberation of the Laity: In Search of an Accountable Church*. New York, Continuum International, 2004.
- , *Catholicism at the Crossroads: How the Laity Can Save the Church*. New York, Continuum International, 2008.
- , *Church: Living Communion*. New York, Liturgical, 2009.
- LATOURELLE, R. – FISICHELLA, R. – PIÉ-NINOT, S., ed., *Diccionario de teología fundamental*. Madrid, San Pablo, 2010³.
- LATOURELLE, R. – O’COLLINS, G., *Problemas y perspectivas de Teología Fundamental*. Salamanca, Sígueme, 1982.

LAUDISA, F., *Naturalismo. Filosofía, ciencia, mitología*. Roma-Bari, Laterza, 2014.

LAVALETTE, H. de., «La “théologie politique” de Jean-Baptiste Metz», *Recherches de Science Religieuse* 58 (1970), 321-350 ; trad. español: «La “Teología política” de J.B. Metz», *Selecciones de Teología* 38 (1971), 124-135.

LEHMANN, K., «Aporías actuales de la teología política», *Selecciones de Teología* 38 (1971), 172-181.

LEÓN CASTAÑEDA, J.A., «Interacción entre teología y acción comunicativa», *Theologica Xaveriana* 170 (2010), 475-496.

LEVIN, Y., *El gran debate. Edmund Burke, Thomas Paine y el nacimiento de la derecha y de la izquierda*. Madrid, Fundación Faes, 2015.

LÉVINAS, E., *De Dios que viene a la idea*. Madrid, Caparrós, 1995.

———, «La asimetría del rostro», en A. ALONSO MARTOS, ed., *Emmanuel Lévinas. La filosofía como ética*. Valencia, PUV, 2008.

LÍBANIO, J.B., *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*, Santander. Sal Terrae, 1989.

———, *Teología da revelação a partir de Modernidade*. Sao Paulo, 1992.

LIGHMAN, B., «Victorian Science and religions. Discordant Harmonies», *Osiris*, Serie II,16/1 (2001), 343-366.

LOB-HÜDEPOHL, A., *Kommunikative Vernunft und theologische Ethik*. Freiburg, Herder, 1993.

LÓPEZ CEREZO, J.A., *El triunfo de la antisepsia. Un ensayo en filosofía naturalista de la ciencia*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2008.

LÓPEZ DE LA VIEJA, M^a T., *Ética. Procedimientos razonables*. Mos (Pontevedra), Novo Século, 1992.

LÓPEZ MORATALLA, N., *Repensar la ciencia*. Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2006.

- LÓPEZ Y LÓPEZ DE LIZAGA, J.L., *Razón comunicativa y legitimidad democrática* (Tesis doctoral, Universidad complutense, 2008).
- , «Verdades religiosas, política laica: Habermas sobre la religión en la esfera pública», en J. FRANZÉ – J. ABELLÁN, ed., *Política y verdad*. Madrid, Plaza y Valdés, 2011, 175-208.
- LORENZO TOMÉ, J., *Identidades. Las identidades morales y políticas en la obra de Jürgen Habermas*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.
- LOTZ, J.B., *La experiencia trascendental*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.
- LOVELOCK, J., *Las edades de Gaia*. Barcelona, Tusquets, 1993.
- , *La venganza de la tierra*. Barcelona, Planeta, 2007,
- LUBAC, H. de., *El misterio de lo sobrenatural*. Madrid, Encuentro, 1991.
- LUCKMANN, TH., *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft: Institution, Person, und Weltanschauung*. Rombach, 1963.
- LYOTARD, J.-F., *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*. Barcelona, Gedisa, 1987.
- , *La condición postmoderna*. Madrid, Cátedra, 1994.
- , *La postmodernidad. (Explicada a los niños)*. Barcelona, Gedisa, 2008.
- MACLEOD, R.M., «The Bankruptcy of Science Debate: The Creed of Science and its Critics, 1885-1900», *Science, Technology & Human Values* 7/41 (1982), 2-15.
- MACLURE, J. – TAYLOR, CH., *Laicidad y libertad de conciencia*. Madrid, Alianza, 2011.
- MAFFESOLI, M., *La transfiguración de lo político. La tribalización del mundo posmoderno*. Barcelona, Herder, 2005.
- MENDIETA, E., ed., *Israel o Atenas, Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid, Trotta, 2011.

MENDIETA, E. – VANANTWERPEN, J., eds., *El poder de la religión en la esfera pública. Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler, Cornel West*. Madrid, Trotta, 2011.

MANEMANN, J., ed., *Demokratiefähigkeit*. Münster, Lit Verlag, 1996.

—, «La permanencia de lo teológico-político. Oportunidades y peligros para el cristianismo en la actual crisis de la democracia», *Concilium* 311 (2005), 333-344.

MANFERDINI, T., *La filosofia della religione in Paul Tillich*. Bologna, EDB, 1977.

MANSILLA, H.C.F., «Religión y razón como factores de complementación y colaboración», *Revista de Filosofía* 55 (2007), 87-102.

MARAZZI, B., «Comunicare el sacro. Religione e post-modernità in Jürgen Habermas», *Studia Patavina* 47 (2000), 657-677.

MARCONI, D., ed., *Naturalismo e naturalizzazione*. Vercelli, Mercurio, 1999.

MARCOS, A., «Filosofía de la naturaleza humana», *Eikesia. Revista de filosofía* 35 (2010), 181-208.

—, «Hacia una filosofía práctica de la ciencia: Especie biológica y deliberación ética», *I Congreso Internacional de Bioética: bioética, reconocimiento y democracia deliberativa*. Valencia, PUV (2010).

MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*. Barcelona, Ariel, 1994.

MARCUSE, H. – POPPER, K. – HORKHEIMER, M., *A la búsqueda del sentido*. Salamanca, Sígueme, 1976.

MARCHESINI, R., *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-humanista*. Bari, Dedalo, 2009.

MARDONES, J.M^a., *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Barcelona, Anthropos, Pensamiento Crítico - Pensamiento Utópico, 1998.

- MARDONES, J.M^a., *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*. Santander, Sal Terrae, 2003.
- ed., *¿Hay lugar para Dios hoy?* Madrid, PPC, 2005.
- MARGOTTI, M., *Religioni e secolarizzazioni. Ebraismo, cristianesimo e islam nel mondo globale*. Torino, Rosenberg & Sellier, 2012.
- MARMELADA, C.A., *Fronteras del conocimiento. Ciencia - Filosofía - Religión*. Madrid, Sekotia, 2014.
- , *El dios de los ateos. Las sorprendentes claves del mayor debate de todos los tiempos*. Barcelona, Stella Maris, 2014.
- MARQUÉS, A., *Coneixement i decisió. Els fonaments del racionalisme crític*. Barcelona, 1996.
- MARTIN, D., *The Religious and the Secular*. Nueva York, Schocken, 1969.
- , *A General Theory of Secularization*. Oxford (UK), Blackwell, 1979.
- , *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Ashgate, 2005.
- MARTÍN, G., *Allgemeine Metaphysik*. Berlin, Walter de Gruyter, 1965.
- , *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaft*. Berlín, Walter de Gruyter, 1969.
- MARTÍN, M., ed., *Introducción al ateísmo*. Madrid, Akal, 2010.
- MARTÍN VELASCO, J., *La experiencia mística: estudio interdisciplinar*. Madrid, Trotta, 2004.
- MARTÍNEZ, F., *Teología Fundamental. Dar razón de la fe cristiana*. Salamanca-Madrid, San Esteban-Edibesa, 2001².
- MARTÍNEZ, J.L., «La caridad crece por el amor», *Corintios XIII. Revista de teología y pastoral de la caridad* 123 (2007), 5-61.
- , *Religión en público. Debate con los liberales*. Madrid, Encuentro, 2012.
- MARRAMAIO, G., «El reencantamiento del mundo en la era global. Religión e identidad» en D. GAMPER, ed., *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*. Madrid, Trotta, 2014, 41-56.

- MATE, R., *El ateísmo, un problema político: el fenómeno del ateísmo en el contexto teológico y político del Concilio Vaticano II*. Salamanca, Sígueme, 1973.
- , *Mística y política*. Estella, Verbo Divino, 1990.
- , *Por una cultura de la memoria*. Barcelona, Anthropos, 1999.
- , ed., *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*. Barcelona, Anthropos, 2007.
- , *La herencia del olvido. Ensayos en torno a la razón compasiva*. Madrid, Errata Naturae, 2008.
- , *Medianoche en la Historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin. «Sobre el concepto de historia»*. Madrid, Trotta, 2009².
- MATUSTIK, M.B., *Jürgen Habermas: A Philosophical-Political Profile*. London, Rowman & Littlefield, 2001.
- MAUREN, J.-K., *Habermas and Theology*. New York, Continuum Books, 2011.
- MCCARTHY, Th., *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Madrid, Tecnos, 1992.
- , *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Madrid, Tecnos, 1995.
- MCKINNEY, L., *Neurotheology: Virtual Religion in the 21st Century*. American Institute for Mind fulness, Cambridge, MA, 1994.
- MCNAMARA, P., *The Neuroscience of Religious experience*. Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- MEIER, H., *Carl Schmitt, Leo Strauss y el concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*. Buenos Aires, Katz, 2008.
- MÈLICH, J.-C., *Ética de la compasión*. Barcelona, Herder, 2010.
- MELLA FEBLES, P., «Religión en la esfera pública liberal contemporánea. A propósito del debate ente Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger». (Inédito, 2005).

- MENDIETA, E., *The Frankfurt School on religion. Key Writings by the Major Thinkers*. New York – London, Routledge, 2005.
- METTE, N., «Identità senza religione? Una sfida alla pedagogia religiosa», en E. Arens, ed., *Habermas und die Theologie: Beiträge zur theologische Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*; trad. italiana: *Habermas e la teologia. Contributi per la ricezione, discussione e critica teologica della teoria dell'agire comunicativo*. Brescia, Editrice Queriniana, 1992, 125-150.
- METZ, J.B., «El problema de una teología política», *Concilium* 36 (1968), 385-403.
- , *Teología del mundo*. Salamanca, Sígueme, 1970.
- , «“Politische Theologie” in der Diskussion», en *Diskussion zur Politische Theologie*. Mainz-München, 1969; Trad. española: «La “Teología Política” en discusión», *Selecciones de Teología* 38 (1971), 102-103.
- , «Apologética», en K. RAHNER – al., ed., *Sacramentum mundi. Enciclopedia teológica*, I. Barcelona, 1986, 362-371.
- , «Política», en K. RAHNER – al., ed., *Sacramentum mundi. Enciclopedia teológica*, V, Barcelona, Herder, 1986, 499-507.
- , «Breve apología de la narración», *Concilium* 85 (1973), 222-238.
- , *La fe, en la historia y la sociedad*. Madrid, Cristiandad, 1979.
- , *Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile*. Güterlosher Verlagshaus, Gütersloh, 1981.
- , *Más allá de la religión burguesa. Sobre el futuro del cristianismo*. Salamanca, Sígueme, 1982.
- , «La Teología en el ocaso de la modernidad», *Concilium* 191 (1984), 31-39.
- , «Teología cristiana después de Auschwitz», *Concilium* 195 (1984), 210-222.
- , «Die Rede von Gott angesichts der Leidengeschichte der Welt», *Stimmen der Zeit* 210 (1992), 311-320; trad. español: «¿Cómo hablar de Dios

frente a la historia de sufrimiento del mundo», *Selecciones de Teología* 130 (1994), 99-106.

METZ, J.B., «Monotheismus und Demokratie. Über Religion und Politik auf dem Boden der Moderne», en J. MANEMANN, ed., *Demokratiefähigkeit*. Münster, Lit Verlag, 1996, 39-53.

———, *Por una cultura de la memoria*. Barcelona, Anthropos, 1999.

———, «¿Cómo hablo de Dios en un mundo secularizado?», *Vida Religiosa* 90 (2001), 20-29.

———, *Dios y tiempo. Nueva teología política*. Madrid, Trotta, 2002.

———, «Dios y el tiempo. Teología y metafísica en las fronteras de la modernidad», *Selecciones de Teología* 162 (2002), 152-160.

———, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander, Sal Terrae, 2007.

METZ, J.B. – MOLTSMANN, J. – OELMÜLLER, W., *Ilustración y teoría teológica. La Iglesia en la encrucijada de las libertades modernas*. Salamanca, Sígueme, 1973.

METZ, J.B. – RATZINGER, J. – MOLTSMANN, J. – GOODMAN-THAU, E., *La provocación del discurso sobre Dios*. Madrid, Trotta, 2001.

METZ, J.B. – WIESEL, E., *Esperar a pesar de todo. Conversaciones con S. Schuster y R. Boschert-Kimmig*. Madrid, Trotta, 1996.

MIGNE, J.P., *Patrologiae cursus completus, series Graeca*, 161 Bde., Paris 1857-1866.

———, *Patrologiae cursus completus, series Latina*, 217 Bde. und 4 Erg. Bde., Paris, 1878-1890.

MILBANCK, J., *Radical Orthodoxy*. London, Rourledge, 1999.

———, *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular*. Barcelona, Herder, 2004.

MIRANDOLA, P. de la., *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Barcelona, PPU, 1988.

- MOLONEY, R., «De Lubac and Lonergan on the Supernatural», *Theological Studies* 69 (2008).
- MOLTMANN, J., *¿Qué es teología hoy? Dos contribuciones para su actualización*. Salamanca, Sígueme, 2001².
- , *El Dios crucificado*. Salamanca, Sígueme, 2010.
- MONTER PÉREZ, J., La «otredad» en las dos dialécticas de Th.W. Adorno (*Dialektik der Aufklärung* y *Negative Dialektik*). (Tesis doctoral, inédita), 1986.
- MOOR, G.E., *Principia Ethica*. México, UNAM, 1997.
- MORA, F., *Neurocultura*. Madrid. Alianza, 2007.
- , *El dios de cada uno. Por qué la neurociencia niega la existencia de un dios universal*. Madrid, Alianza, 2010.
- , «El cerebro humano: desafíos para el siglo XXI», *Eidon* 33 (2010), 48-51.
- MORENO VILLA, M., dir., *Diccionario de pensamiento contemporáneo*. Madrid, San Pablo, 1997.
- MORIN, E., *La mente bien ordenada*. Barcelona, Seix Barral, 2000.
- , *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Barcelona, Paidós, 2001.
- , *Pensar Europa. La metamorfosis de Europa*. Barcelona, Gedisa, 2003⁴.
- MORRIS, B., *Religión y antropología. Una introducción crítica*. Madrid, Akal, 2009.
- MORRIS, D., *La scimmia nuda. Studio zologico sull'animale uomo*. Milano, Bompiani, 2006.
- MOSES, A.D., *German intellectuals and the Nazi Past*. Cambridge (England), Cambridge University Press, 2008.
- MOSTERÍN, J., *La naturaleza humana*. Madrid, Espasa, 2006.
- MOUFFE, Ch., *La paradoja democrática*. Barcelona, Gedisa, 2003.
- MOYA, A., *Biología y Espíritu*. Cantabria, Sal Terrae, 2014.

- MUCK, O., *Doctrina filosófica de Dios*. Barcelona, Herder, 1986.
- MUGÜERZA, J., «De la conciencia al discurso: ¿un viaje de ida y vuelta?», en J.A. GIMBERNAT, ed., *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, 63-110.
- MÜLLER, A., «Pragmatismo y naturalismo eliminativista», en F. GALÁN, – Á. XOLOCATZI, ed., *El futuro de la filosofía*. México, Universidad Iberoamericana, 2004, 80-96.
- MÜLLER, J., «Religionen-Quelle von Gewalt oder Anwalt der Menschen? Überlegungen zu den Ursachen der Ambivalenz von Religionen», en J. MÜLLER, – M. REDER, – T. KARCHER, ed., *Religionen und Globalisierung*. Stuttgart, 2007, 119-137.
- MÜLLER-DOOHM, ST., *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno, una biografía intelectual*. Barcelona, Herder, 2003.
- , *Jürgen Habermas. Eine Biographie*. Frankfurt, Suhrkamp, 2014.
- NAGL, L., «Aufhebung der Theologie in der Diskurstheorie? Kritische Anmerkungen zur Religionskritik von Jürgen Habermas», en H. NAGL-DOCEKAL, ed., *Überlieferung und Aufgabe. Festschrift für Erich Heintel*. Wien, Wilhelm Braumüller Verlag, 1982, 197-213.
- NEGRO, D., *El mito del hombre nuevo*. Madrid, Encuentro, 2009.
- NEWBERG, A., *Principles of Neurotheology*. Burlington, Ashgate, 2010.
- NIETZSCHE, F., *El anticristo*. Madrid, Alianza, 1985.
- , *La gaya ciencia*. Palma de Mallorca, El Barquero, 2003.
- NUMBERS, R.L., «Creacionism in 20th Century America», *Science*, 218 (1982), 538-544.
- NUSSBAUM, M.C., *La nueva intolerancia religiosa. Cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*. Barcelona, Paidós, 2013.
- OELMÜLLER, W., «Filosofía de la religión», *Sacramentum Mundi*, 929-945.

- OEING, L. – HANHOFF, L. – BORSCHÉ, T., «Metaphysik», *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 5, Basilea/Stuttgart, Schwabe, 1971.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*. Madrid, Alianza, 1909.
- OTTO HORN, St. – WIEDENHOFER, S., ed., *Creación y Evolución. Un encuentro con el Papa Benedicto XVI en Castel Gandolfo*. Barcelona, Claret, 2008.
- OVERTON, William Ray., «Creationism in Schools: The decisión in McLean versus the Arkansas board of education», *Science* 215 (1982), 934-943.
- OVIEDO, LL., *La secularización como problema. Aportaciones al análisis de las relaciones entre fe cristiana y mundo moderno*. Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1990.
- , «La fe en diálogo: con la razón, la cultura y las ciencias», en: IZQUIERDO, C., ed., *Teología Fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999, 443-496.
- , «Secularización y secularismo», en M. MORENO VILLA, dir., *Diccionario de pensamiento contemporáneo*. Madrid, San Pablo, 1997, 1068-1073.
- , *La fe cristiana ante los nuevos desafíos sociales: Tensiones y respuestas*. Madrid, Cristiandad, 2002.
- , «Por una recuperación de la dimensión apologética en la teología Fundamental», *Gregorianum* 90/2 (2009), 254-273.
- , «La teología también celebra a Darwin», *Razón y Fe* 1331 (2009), 121-137.
- , «Natural o sobrenatural: un repaso a los debates recientes», en J. DE ACOSTA, ed., *Lo natural, lo artificial y la cultura*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2011, 151-166.
- , «Los nuevos ateísmos desde la sociología de la religión», *Estudios Eclesiásticos* 89/349 (2014), 255-270.

- OVIEDO, LL., «La teologia della persona all'ascolto di recenti sviluppi scientifici. Ripensare "l'Imago Dei"», *Antoniano* 90/4 (2015), 707-732.
- , «Fede e teologia dinanzi allo sviluppo delle neuroscienze», en G. BOFFI – B. BOTTA, ed., *Scienza e fede nel nuovo umanesimo*. Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2015, 89-111.
- PACHO, J., *¿Naturalizar la razón? Alcance y límites del Naturalismo Evolucionista*. Madrid, Siglo XXI, 1995.
- PAGDEN, A., *La Ilustración y por qué sigue siendo importante para nosotros*. Madrid, Alianza, 2015.
- PAGNINI, A., «Naturalismo», en *Enciclopedia Italiana – VII Apéndice* (2007), 197-199.
- PALACIOS ROMEO, F.J., *La civilización de choque. Hegemonía occidental modernización y Estado periférico*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.
- PANNIKER, R., *La nueva inocencia*. Estella, Verbo Divino, 1993.
- PANNENBERG, W., *Cuestiones fundamentales de teología*. Salamanca, Sígueme, 1973.
- , *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Salamanca, Sígueme, 2002².
- PAPINEAU, D., «Naturalism», en *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*. Stanford, Stanford University, Septiembre 2015.
- PARNOFIELLO, G., *Azione comunicativa e teologia morale. La rilevanza etica della teoria di J. Habermas*. Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2008.
- PASCAL, B., *Pensamientos*. Madrid, Alianza, 1986.
- PASCAL, B. – VILLAR EZCURRA, A., *Conversaciones con el Sr. De Saci. Edición bilingüe y comentario filosófico del texto de Pascal*. Salamanca, Sígueme, 2006.

- PASTOR, F.-A., «La cuestión de lo incondicionado. Dialéctica y revelación de lo sagrado en Paul Tillich», *Gregorianum* 78 (1997), 267-308.
- PAULUS PP VI., *Ecclesiam suam*. 6 AUG. 1964.
- , *Constitutio pastorales de ecclesia in mundo huius temporis*. 7 Dec. 1965.
- , *Constitutio pastorales de Ecclesia in mundo huius temporis*. 7 Dec. 1965.
- , *Decretum de institutione sacerdotale Optatam totius*. 28 Oct. 1965.
- PÍO PP X., *Decretum Lamentabili*. 3 IUL. 1907.
- , *Litteræ encyclicæ Pascendi dominici gregis*. 8 Sept. 1907.
- PÍO PP XII., *Litteræ encyclicæ Humani generis*. 12 Aug. 1950.
- PEREA, J. – GONZÁLEZ FAUS, J.I. – TORRES QUEIRUGA, A. – VITORIA, J., *Clamor contra el gueto. Textos sobre la crisis de la Iglesia*. Madrid, Trotta, 2012.
- PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ, F., *Schelling. El sistema de la libertad*. Barcelona, Herder, 2003.
- PÉREZ LUÑO, A.E., *Derechos humanos. Estado de derecho y constitución*. Madrid, Tecnos, 1984.
- PÉREZ ZAFRILLA, P.J., *Democracia deliberativa. Razón pública y razones no públicas en la perspectiva de John Rawls*. Tesis Doctoral, Universidad de Valencia, 2009 (inérita).
- PETERSON, G.R., *Minding God*. Minneapolis, Augsburg Fortress Press, 2003.
- , «Imaging God: Cyborgs, Brain-Machine Interfaces, and a More Human Future», *Dialog: A Journal of Theology* 44 (2005), 337-346.
- PEUKERT, H., «Universale Solidarität-Verrat an Bedrohten und Wehrlosen?», *Diakonia* 8 (1978), 3-12.
- , «Praxis universaler Solidarität. Grenzprobleme im Verhältnis von Erziehungswissenschaft und Theologie», en E. SCHILLEBEECKX, ed., *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*. Mainz, Matthias Grünewal, 1988, 172-185.

PEUKERT, H., «Crítica filosófica de la modernidad», *Concilium* 244 (1992), 943-955.

——, «Agire comunicativo, sistema di accrescimento del potere, e illuminismo e teologia come progetti incompiuti» en E. ARENS, *Habermas e la teologia. Contributi per la ricezione, discussione e critica teologica della teoria dell'agire comunicativo*. Brescia, Editrice Queriniana, 1992, 53-86.

——, *Wissenschaftstheorie handlungstheorie Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Dülsseldorf, 1976; trad. española: *Teoría de la Ciencia y teología Fundamental. Análisis del enfoque y de la naturaleza de la formación de la Teoría Teológica*. Barcelona, Herder, 2000.

——, «Teología Fundamental», en P. EICHER, ed., *Diccionario de conceptos teológicos*, II. Barcelona, 1990, 512-519.

PIÉ-NINOT, S., *La Teología Fundamental. «Dar razón de la esperanza» (1 Pe 3,15)*. Salamanca, Secretariado Trinitario, 2001.

——, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*. Salamanca, Sígueme, 2009².

——, «Secularidad y cristianismo», en CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Presbiterado y Secularidad. Simposio*. Madrid, EDICE, 1999.

PIERIS, A., «El problema de la universalidad y la inculturación en relación con los modelos de pensamiento teológico», *Concilium* 256 (1994), 1043-1055.

PIEVANI, T., *La teoria dell'evoluzione*. Bologna, Il Mulino, 2006.

PINKER, St., *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*. Barcelona, Paidós, 2003.

PRIETO NAVARRO, E., *Habermas: acción comunicativa e identidad política*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, El Derecho y la Justicia, 2003.

- POSTIGO, E., «Transhumanismo y post-humanismo: principios teóricos e implicaciones bioéticas», *Medicine e Morale* 2 (2009), 267-282.
- PUTNAM, H., *Razón, verdad e Historia*. Madrid, Tecnos, 1988.
- , *El pragmatismo. Un debate abierto*. Barcelona, Gedisa, 2005.
- , *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*. Barcelona, Gedisa, 2014.
- PUYOL, Á., «Habermas y la religión: *Lost in Translation*», en D. GAMPER, ed., *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*. Madrid, Trotta, 2014, 175-194.
- QUINE, W.V.O., «Five mistakes of empiricism», en *Theories and Things*. Cambridge, Harvard University Press, 1971.
- RAHNER, K., «¿Qué es teología política», *Arbor* (1970), 245-246.
- , *Oyente de la Palabra: fundamentos para una filosofía de la religión*. Barcelona, Herder, 2009.
- RAHNER, K. – ALFARO, J. – FONDEVILA, J.M^a., ed., *Sacramentum Mundi*. Barcelona, Herder, 1972-1978.
- RATZINGER, J., *Zeitfragen und christlicher Glaube. Acht Predigten aus den Münchner Jahren*. Würzburg, Naumann, 1982.
- , *Iglesia, ecumenismo y política: nuevos ensayos de eclesiología*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- , «Lo que cohesiona el mundo. Las bases morales y prepolíticas del Estado», en *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid, Encuentro, 2006.
- , *Ser cristiano en la era neopagana*. Madrid, Encuentro, 2008.
- , *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*. Siena, Cantagalli, 2005; trad. español: *La Europa de Benedicto XVI en la crisis de las culturas*.
- , *El cristianismo en la crisis de Europa*. Madrid, Cristiandad, 2005.
- RAWLS, J., *Teoría de la Justicia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

- RAWLS, J., *El derecho de gentes y «una revisión de la idea de razón pública»*. Barcelona, Paidós, 2001.
- , *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona, Paidós, 2002.
- , *El liberalismo político*. Barcelona, Crítica, 2004.
- , *Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe. Sobre mi religión*. Barcelona, Paidós, 2010.
- REALE, G., *Raíces culturales y espirituales de Europa. Por un renacimiento del «hombre europeo»*. Barcelona, Herder, 2005.
- RECAS BAYÓN, J., *Hacia una hermenéutica crítica. Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida, Ricoeur*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- REICHLIN, M., «Centomila, nessuno o uno? L'io e la persona alla luce delle neuroscienza», *Studium*, 119/6 (2013), 846-858.
- REQUEJO COLL, F., *Teoría Crítica y Estado Social. Neokantismo y socialdemocracia en J. Habermas*. Barcelona, Anthropos, Pensamiento Cítrico - Pensamiento Utópico, 1991.
- REUS, M., *Afirmar a Dios para los otros. Desarrollo crítico del proyecto teológico de H. Peukert*. Innsbruck, Diss. Univ., 1995.
- , «Propuestas de H. Peukert para la Teología Fundamental», *Estudios Eclesiásticos* 73 (1998), 235-241.
- , «A Secular Age: desafío teológico», en: CABRIA, J.L. – DE LUIS, R., ed., *Testimonio y sacramentalidad. Homenaje al Profesor Salvador Pié-Ninot*. Salamanca, San Esteban, 2015, 377-397.
- RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*. Navarra, Eunsa, 2006².
- , *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*. Navarra, Rialp, 2009.
- RIFKIN, J., *El siglo de la biotecnología. El comercio genético y el nacimiento de un mundo feliz*. Barcelona, Paidós, 2009.

- RODRÍGUEZ FOUZ, M., *Los retos de la identidad. Jürgen Habermas y la memoria del Guernica*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2004.
- ROMERO, J.M., *El lugar de la crítica. Teoría crítica, hermenéutica y el problema de la trascendencia intrahistórica*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2016.
- RORTY, R., *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona, Ariel, 2000.
- , *Continencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 2001.
- , *Cuidar la libertad*. Madrid, trota, 2005.
- , *Sobre la verdad ¿validez o justificación?* Madrid, Amorrortu, 2007.
- RORTY, R. – VATTIMO, G., *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*. Barcelona, Paidós, 2006.
- RUBIA, F., *El cerebro nos engaña*. Madrid, Taurus, 2007.
- , *El sexo del cerebro. La diferencia fundamental entre hombres y mujeres*, Madrid, Taurus, 2007.
- , *El fantasma de la libertad*. Barcelona, Crítica, 2009.
- , *¿Qué sabes de tu cerebro? 60 respuestas a 60 preguntas*. Madrid, Temas de Hoy, 2012.
- , *La conexión divina*. Madrid, Booket Ciencia, 2014.
- , *El cerebro espiritual*. Barcelona, Fragmenta, 2015.
- RÜHLE, V., *En los laberintos del autoconocimiento: el Sturm und Drang y la Ilustración alemana*. Madrid, Akal, 1997.
- RUNEHOV, A., *Sacred o Neural? The Potential of Neuroscience to Explain Religious Experience*. Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 2007.
- RUNEHOV, A. – OVIEDO, LL., ed., *Encyclopedia of Sciences and Religions*. Dordrecht - New York, Springer Reference, 2013.
- RUNGGALDIER, E., «Il naturalismo filosofico contemporaneo e le sue implicazioni antropologiche», en L. ALICI, ed., *Azione e persona: le radici della prassi*. Milano, Vita e Pensiero, 2002, 85-100.

- RUSE, M., *¿Puede un darwinista ser cristiano? La relación entre Ciencia y Religión*. Madrid, Siglo XXI, 2009.
- RUSH, F., ed., *The Cambridge Companion to Critical Theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- SÁEZ, L., *La reilustración filosófica de K.-O. Apel*. Granada, Universidad de Granada, 1995.
- , *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*. Barcelona, Crítica, 2002.
- , *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid, Trotta, 2009³.
- SAGAN, C., *El mundo y sus demonios: la ciencia como una luz en la oscuridad*. Barcelona, Planeta, 1999.
- SALLIS, J., *Die Krisis der Vernunft*. Berlin, Felix Meiner, 1983.
- SÁNCHEZ PACHÓN, J., *La razón cordial y la fundamentación ética. Un estudio sobre la obra de Adela Cortina* (Tesis doctoral, inédita). Logroño, 2014.
- SANDEL, M., *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*. Barcelona, Marbot, 2007.
- , *Filosofía Pública*. Barcelona, Marbot, 2008.
- SANGUINETI, J.J., *Neurociencia y filosofía del hombre*. Madrid, Palabra, 2014.
- SAVULESCU, J., *¿Decisiones peligrosas? Una bioética desafiante*. Madrid, Tecnos, 2011.
- SAVULESCU, J. – BOSTROM, N., ed., *Human Enhancement*. Oxford, Oxford University Press, 2009.
- SAVULESCU, J. – PERSSON, I., *Unfit for the Future. The Need for Moral Enhancement*. Oxford, Oxford University Press, 2012.
- SAVULESCU, J. – MEULEN, R. ter – KAHANE, G., ed., *Enhancing Human Capacities*. Oxford, Blackwell Publishing, 2011.

- SCOGNAMIGLIO, E., *Dia-Logos. II. Orientamenti. Per una teologia del dialogo*. Milano, San Apolo, 2012.
- SCOLA, A., *Una nueva laicidad. Temas para una sociedad plural*. Madrid, Encuentro, 2007.
- SCHELLING, F.W.J., *Schellings Werke*, 20 Bände. Suhrkamp, 1969.
- , *Filosofía de la Revelación, I. Introducción o Fundamentación de la Filosofía positiva*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 51, Pamplona, 1998.
- , *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*; trad. español: *Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*. Madrid, Trotta, 2004.
- SCHILLEBEECKX, E., *Dios y el hombre*. Salamanca, Sígueme, 1968.
- , *El mundo y la Iglesia*. Salamanca, Sígueme, 1970².
- , *Dios. Futuro del hombre*. Salamanca, Sígueme, 1971².
- , «Teorías Críticas y compromiso político de la comunidad cristiana», *Concilium* 84 (1973), 49-66.
- , *Cristo y los cristianos. Gracia y Liberación*. Madrid, Cristiandad, 1983.
- , «La crisis del lenguaje religioso como problema hermenéutica», *Concilium* 85 (1973), 193-209.
- SCHMITT, C., *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*. Madrid, Alianza, 2006⁴.
- , *Teología Política*. Madrid, Trotta, 2009.
- SCHOCKENHOFF, E., «Un enfoque kantiano de la Teoría de la Ley Natural de Tomás de Aquino», *Concilium* 336 (2010), 407-416.
- SCHÜSSLER FIORENZA, F., «La Chiesa come comunità dell'interpretazione. La teología política fra ética discorsiva e ricostruzione ermeneutica», en E. ARENS, ed., *Habermas und die Theologie: Beiträge zur theologische Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie*

kommunikativen Handelns; trad. italiana: *Habermas e la teologia. Contributi per la ricezione, discussione e critica teologica della teoria dell'agire comunicativo*, Brescia, Editrice Queriniana, 1992, 87-124.

SEARLE, J., *Actos de habla*. Madrid, Cátedra, 1980.

———, *Libertad y neurobiología. Reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político*. Barcelona, Paidós, 2005.

SEGOVIA, J.F., *Habermas y la democracia deliberativa. Una "utopía" tardomoderna*. Madrid, Marcial Pons, 2008.

SEGRE, S., *Introduzione a Habermas*. Roma, Carocci editore, 2012.

SEN, A., «Capacidad y bienestar», en M. NUSSBAUM, – A. SEN, *La calidad de la vida*. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

———, *Desarrollo y libertad*. Barcelona, Planeta, 2000.

SEPÚLVEDA DEL RIO, J.I., *La religión en el mundo secular: trascendencia e individualidad. Un estudio del problema desde el pensamiento de Charles Taylor* (Tesis doctoral. Universidad de Valencia, 2013).

SERRANO GÓMEZ, E., *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*. Barcelona, Anthropos, 1994.

SERRANO MARÍN, V., *Absoluto y conciencia. Una introducción a Schelling*. Madrid, Plaza & Valdés, 2008.

SHELLEY, M., *Frankenstein o el moderno Prometeo*. Barcelona, Planeta & Janés, 1995.

SHERMER, M., *How We Believe: The Search for God in an Age of Science*. New York, W.H. Freeman, 2000.

SIEBERT, R.J., «Comunicación sin dominación», *Concilium* 131 (1978), 110-123.

———, *Critical Theory of Religion: The Frankfurt School*. Berlín, De Gruyter, 1984.

———, «La Escuela de Frankfurt: Ilustración y sexualidad», *Concilium* 193 (1984), 389-408.

- SIEBERT, R.J., «Vom historischem Materialismus zur Theologie kommunikativer Praxis: Theodizee», en H.-U. von BRACHEL – N. METTE, ed., *Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretische Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften*. Wesf., Münster, 1985, 52-83.
- , «Kommunikatives Handeln und Transzendenz: Gerechtigkeit, Liebe und Versöhnung», en: E. ARENS, ed., *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologische Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*. Düsseldorf, Patmos Verlag, 1989, 65-95.
- , *From Critical Theory of Society to Theology of Communicative Praxis*. Lewiston-New York, Edwin Mellen Press, 1998.
- SIEP, L., «Derecho Natural y bioética», *Concilium* 336 (2010), 417-447.
- SIMON, J., *La verdad como libertad*. Salamanca, Sígueme, 1983.
- SINGER, P., *Ética Práctica*. Barcelona, Ariel, 1984.
- SITTON, J., *Habermas y la sociedad contemporánea*. México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- SIURANA, J.C., *La idea de sujeto en la Ética del discurso de Karl-Otto Apel aplicada al problema de las directrices anticipadas en el ámbito de la Ética biomédica*. Tesis Doctoral, Universidad de Valencia, 2000 (inédita).
- SKINNER, Q., ed., *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- SLØTERDIJK, P., *Extrañamiento del mundo*. Valencia, Pretextos, 2001.
- , *Normas para el parque humano*. Madrid, Siruela, 2003.
- SMILG VIDAL, N., *Consenso, evidencia y solidaridad. La teoría de la verdad de Karl-Otto Apel*. Granada, Comares, 2000.
- SOBRINO, J., *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Santander, Sal Terrae, 1992.

- , *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Madrid, Trotta, 1999².
- , *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid, Trotta, 2010⁵.
- SOLÍS, C. – SELLÉS, M.A., *Historia de la ciencia*. Madrid, Espasa, 2005.
- SÖLLE, D. – al., *Religionsgespräche zur gesellschaftlichen Rolle der Religion*. Darmstadt - Neuwied, Hermann Luchterhand Verlag, 1975.
- SOTELO, I., «Una idea e Europa: cristianismo y modernidad», *Cuenta y razón*, 75 (1993), 23-34.
- SPAEMANN, R., *Ensayos filosóficos*. Madrid, Cristiandad, 2004.
- SPECTER, M.G., *Habermas: Una biografía intelectual*. Avarigani, 2013.
- STAMOS, D.N., *The Species Problem: Biological Species, Ontology, and the Metaphysics of Biology*. Lexington, Lanham MD, 2003.
- STEINER, G., *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la tradición*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- , *Nostalgia del Absoluto*. Madrid, Siruela, 2005⁸.
- STENGER, V.J., *¿Existe Dios? El gran enigma: el gran enfrentamiento entre ciencia y creencia, entre fe y razón*. Teiá, Ma Non Troppo, 2008.
- STEVESON, L. – HABERMAN, D.L., *Diez teorías de la Naturaleza Humana*. Madrid, Cátedra Teorema, 2010.
- STRAWSON, P.F., *Escepticismo y Naturalismo. Algunas variedades*. Madrid, Machado Libros, 2003.
- SUCASAS, A. – ZAMORA, J.A., *Memoria-política-justicia. En diálogo con Reyes Mate*. Madrid, Trotta, 2010.
- SUREAU, D., *Una nueva Teología Política. (En torno a la «Radical Orthodoxy»)*. Granada, Nuevo Inicio, 2010.
- TAFALLA, M., «Darwin, Melville y el lugar del ser humano en la naturaleza», en: HERRERA, A., ed., *De animales y hombres*. Oviedo, Universidad de Oviedo, 2007, 131-154.

- TAYLOR, CH., *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós, 1994.
- , *Varieties of religion today. W. James revisited*. Cambridge, MA - London, Harvard University Press, 2002; trad. español: *Las variedades de la religion hoy*. Barcelona, Paidós, 2003.
- TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona, Paidós, 2006.
- , *Hegel*. Barcelona, Anthropos, 2010.
- , *La era secular*, 2 vols. Barcelona, Gedisa, 2015
- THEOBALD, Ch., «Zum Ansatz einer theologischen Theorie der Moderne», en E. ARENS, ed., *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube*. Paderborn-Wien, F. Söhning, 1997.
- THEUNISSEN, M., «El perfil filosófico de Kierkegaard», *Kierkegaardiana* 18 (1996), 6-27.
- TILLICH, P., *Gesammelte Werke*, (14 Bände + 6 Ergänzungs und Nachlassbände). Stuttgart, Hg. Renate Albrecht, Evangelisches Verlagswerk, 1958-1983.
- , «Kairos», en *L'era protestante*. Torino, Claudiana, 1972.
- , *Die verlorene Dimension. Not und Hoffnung unserer Zeit*. Hamburg, Furche Verlag, 1962.
- , *El nuevo ser*. Barcelona, Ariel, 1973.
- , *Teología de la cultura y otros ensayos*. Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- , *Dinámica de la fe*. Buenos Aires, La Aurora, 1976.
- , *Pensamiento cristiano y cultura en Occidente. De la Ilustración a nuestros días*. Buenos Aires, La Aurora, 1977.
- , *Teología sistemática. Tomo I: La razón y la revelación. El ser y Dios. Tomo. II: La existencia y Cristo. Tomo III: La vida y el Espíritu. La Historia y el Reino de Dios*. Salamanca, Sígueme, 2009⁵.
- TINTINO, G., *Tra Umano e Post-Umano. Disintegrazione e riscatto della persona. Dalla questione della tecnica alla tecnica come questione*. Milano, Franco Angeli, 2015.

- TIROSH-SAMULESON, H., «Transhumanism as a secularist faith», *Zygon: Journal of Religion and Science* 47 (2012), 710-734.
- TOMÁS DE AQUINO, *In Boethii de Trinitate*, pars 1 q. 2 a. 3 co. 2.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006².
- , *Suma contra los Gentiles*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.
- TORRALBA, F., «Utopías, Contrautopías y Quimeras. La esperanza que no se rinde», en A. OLIVERES, – J. RIGOL, – F. TORRALBA, ed., *¿Qué futuro imaginamos? Veinte años después del muro de Berlín*. Lleida, Milenio, 2010.
- TORRES QUEIRUGA, A., *Recuperar la Salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*. Santander, Sal Terrae, 1995².
- , *El problema de Dios en la modernidad*. Navarra, Verbo Divino, 2000².
- , *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*. Santander, Sal Terrae, 2000.
- , *La constitución moderna de la razón religiosa. Prolegómenos a una filosofía de la religión*. Pamplona, Verbo Divino, 2000².
- , *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*. Santander, Sal Terrae, 2005.
- , dir., *10 palabras clave en Religión*. Pamplona, Verbo Divino, 2008³.
- , «Ley natural y Teología en contexto secular», *Concilium* 339 (2010) 393-405.
- , *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*. Madrid, Trotta, 2011.
- , *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios*. Pamplona, Verbo Divino, 2012³.
- TORRÓ, L.M., *¿Es el cibernético criatura de Dios? Retos y oportunidades del poshumanismo al cristianismo de hoy*. Tesis de Licenciatura. Facultad de Teología. Departamento de Teología Fundamental. Pontificia Università Gregoriana, 2015 (Inédita).

- TRAGAN, P.-R., ed., *Neurociencias y espíritu: ¿abiertos a una nueva vida eterna?* Estella, Verbo Divino, 2012.
- TRIGO, T., ed., *En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural. Documento de la Comisión Teológica Internacional y comentarios.* Navarra, Eunsa, 2010.
- TODOROV, T., *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones.* Barcelona, Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores, 2008.
- TORREL, J.-P., *La teología católica.* Salamanca, San Esteban, 2010.
- TUGENDHAT, E., *Lecciones de Ética.* Barcelona, Gedisa, 1997.
- TURNER, F.M., «Plagues and the Prince of Wales: A Chapter in the Conflict of Religion and Science», *The Journal of British Studies* 13/2 (1974), 46-65.
- , «The Victorian Conflict between Science and Religion: A Professional Dimension», *Isis* 69/3 (1978), 356-376.
- , «Public Science in Britain», 1880-1919» *Isis* 79/4 (1980), 589-608.
- UREÑA, E.M., *La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada.* Madrid, Tecnos, 1998.
- URSÚA, N., «¿Tendrá la “Convergencia de Tecnologías” (CT) y la “Mejora Técnica del Ser Humano” un impacto similar al darwinismo? Implicaciones y consideraciones filosóficas», *Endoxa. Series Filosóficas* 24 (2010), 311-329.
- VALCÁRCEL, A., «El principio de individuación», en LL. ÁLVAREZ et al., *Los límites del individualismo.* Madrid, Noesis, 1998, 143-165.
- , «Los nombres del tiempo» en D. GAMPER, ed., *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia.* Madrid, Trotta, 2014, 95-115.
- VANNEY, C.E. – LOMBARDI, O., ed., *Fronteras del determinismo científico. Filosofía y ciencias en diálogo.* Madrid, Biblioteca Nueva, 2015.

- VATTIMO, G., ed., *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. Barcelona, Gedisa, 1992.
- VATTIMO, G., *Filosofía, Política, Religión. Más allá del «pensamiento débil»*. Oviedo. Nobel, 1996.
- , *Crear que se cree*. Barcelona, Paidós, 1996.
- , *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Barcelona, Paidós, 2003.
- , *Adiós a la Verdad*. Barcelona, Gedisa, 2010.
- , *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Barcelona, Herder, 2012.
- VATTIMO, G. – CAPUTO, J.D., *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*. Barcelona, Paidós, 2010.
- VATTIMO, G. – ONFRAY, M. – FLORES D'ARCAIS, P., *¿Ateos o creyentes? Conversaciones sobre filosofía, política, ética y ciencia*. Barcelona, Paidós, 2009.
- VÁZQUEZ, M.E. – CALLE, R. DE LA., ed., *Filosofía y razón. Kant, 200 años*. Valencia, PUV, 2005.
- VELASCO, J.C., *Para leer a Habermas*. Madrid, Alianza Editorial, 2003.
- VELASCO, J.M., *La experiencia mística: estudio interdisciplinar*. Madrid. Trotta, 2004.
- VICINI, A., «La búsqueda de una ética universal. El documento sobre la ley natural de 2009 de la Comisión Teológica Internacional», *Concilium* 336 (2010), 505-514.
- VIDAL TALÉNS, J., *El Mediador y la mediación. La Cristología de Walter Kasper en su génesis y estructura*. Valencia. Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1988.
- , *La fe cristiana y sus coherencias. Cuestiones de Teología Fundamental*. Valencia. Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2007.

- , «Teoría del conocimiento teológico», en C. IZQUIERDO, ed., *Teología Fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999, 569-634.
- VIDAL TALÉNS, J., *Encarnación y cruz. El mayor amor y la mejor esperanza*. Valencia. Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2003.
- VIDE, V., *Los lenguajes de Dios. Pragmática lingüística y teología*. Bilbao, Universidad de Deusto, 1999.
- VILANOVA, E., *Historia de la Teología Cristiana*, 3 vols. Barcelona, Herder, 1992.
- VILLAR, A. – GARCÍA-BARÓ, M., ed., *Pensar la solidaridad*. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2004.
- VITORIA CORMENZANA, F.J., «Alentados por los rumores de un silencio tenue», *Concilium* 311 (2005), 427-434.
- WATERS, B., *From human to posthuman: Christian Theology and Technology in a Postmodern World*. Farnham (England) - Burlington (USA), Ashgate, 2012².
- WEIGEL, G., *Política sin Dios. Europa, América, el cubo y la catedral*. Madrid, Cristiandad, 2006.
- WEINBERG, St., *El sueño de una teoría final: la búsqueda de las leyes fundamentales de la naturaleza*. Barcelona, Crítica, 2001.
- WEINRICH, H., «Teología Narrativa», *Concilium* 85 (1973), 210-221.
- WELLMER, A., *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Madrid, Visor, 1993.
- WERGER, K.-H., *La crítica religiosa en los tres últimos siglos. Diccionario de autores y escuelas*. Barcelona, Herder, 1986.
- WEIGEL, G., *Política sin Dios. Europa, América, el cubo y la catedral*. Madrid, Cristiandad, 2006³.

- WHITE, St.K., *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- WILFRED, F., «El cristianismo y el proceso democrático global», *Concilium* 311 (2005), 621-640.
- WILSON, B., *Religion in Secular Society*. London, Watts, 1966.
- WILSON, E.O., *Sobre la naturaleza humana*. México. Fondo de Cultura Económica, 1980.
- , *Sociobiology: the New Synthesis*. Cambridge USA, Harvard University Press, 1975.
- WISMANN, H., «Le dialogue entre le Cardinal Ratzinger et Jürgen Habermas», *Divinatio* 23 (2006), 47-50.
- WITTGENSTEIN, L., *Sobre la certeza*. Barcelona, Gedisa, 1995.
- , *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Altaya, 1998.
- , *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid, Tecnos, 2008³.
- WOHLMUTH, J., «Konsens als Wahrheit: Versucht einer theologischer Klärung», *Zeitschrift für Katholischen Theologie* 103 (1981), 309-323.
- XHAUFFLAIRE, M., *La teología política*. Salamanca, Sígueme, 1974.
- ZACCAI, E. – MISSA, J.N., ed., *Le principe de précaution. Signification et conséquences*. Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2000.
- ZAHRNT, H., *Dieu ne peut pas mourir. Contre les fausses alternatives dans l'Église et dans la société*. Paris, Ed. du Cerf, 1971.
- ZAN, J. DE., *Panorama de la ética continental contemporánea*. Madrid, Akal, 2002.
- ZECHMEISTER, M., «¿Crisis del cristianismo, crisis de Europa? », *Concilium* 311 (2005), 347-352.
- ZIRKER, H., «Die Kirche als Kommunikationsgemeinschaft», en E. ARENS, ed., *Gottesrede, Glaubenspraxis, Perspektiven theologischer Handlungstheorie*. Darmstadt, WBG, 1994, 69-88.

ŽIŽEK, S., *El frágil Absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*. Valencia, Pre-Textos, 2009.

ÍNDICE

PREFACIO.....	5
Introduzione	9
CAPÍTULO I.....	29
Habermas, pensador desde la Modernidad	29
1. Estado de la cuestión. Una toma de posición.....	29
La Modernidad pensada: de luces y sombras	34
Repensar desde la Secularización.....	39
La laicidad repensada.....	41
Habermas y el hecho religioso	48
Habermas y la Teología.....	50
1.1.1 Recepción teológica de la obra de Jürgen Habermas.....	52
CAPÍTULO II	63
Un proyecto de Filosofía: Pensamiento postmetafísico y Mundo de la vida	63
1. La metafísica como problema	63
2. Un proyecto de Filosofía: Pensamiento postmetafísico	69
3. Habermas y su «Pensamiento postmetafísico».....	72
4. «Mundo de la vida», una lucha contra la actitud natural.....	79
5. «Mundo de la vida» en E. Husserl.....	81
Mundo circundante.....	82
Mundo de la vida originario	83
Mundo primordial	84
6. «Mundo de la vida social» en J. Habermas	85
CAPÍTULO III.....	89
Lo incondicionado como problema teológico y filosófico.....	89

374	LO INCONDICIONADO EN EL PENSAMIENTO DE J. HABERMAS	
1.	El problema de la objetivación de lo Divino.....	89
2.	Trascendencia y metafísica. El «argumento ontológico»	92
3.	Sistemática del concepto.....	97
4.	La cuestión de «lo Incondicionado» en el pensamiento de Paul Tillich.....	99
	Absolutez como «principio de exclusividad condicionada»	103
5.	Walter Kasper, teólogo de la Modernidad	106
	Refundamentación teo-lógica de la solidaridad	109
	Solidaridad incondicional entre los hombres como participación del amor incondicional de Dios a los hombres.....	111
	CAPÍTULO IV.....	113
	Lo incondicionado en la pragmática trascendental de K.-O. Apel	113
1.	Dos proyectos de Ética discursiva: K.-O. Apel y J. Habermas.....	115
2.	K.-O. Apel y el principio trascendental de la argumentación	119
	La necesidad de una fundamentación racionalista «postmetafísica» de las normas morales	119
	Argumentación trascendental y «contradicción performativa».....	123
	Un incondicionado trascendental en toda argumentación: la «norma ética fundamental».....	125
	El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje	131
	CAPÍTULO V	135
	Incondicionalidad y solidaridad en la pragmática universal de J. Habermas. 135	
1.	La incondicionalidad de la verdad desde <i>Verdad y Justificación</i>	135
2.	La corrección realista de la teoría consensual de la verdad y su extensión a la ética del discurso.....	139
3.	Dos interpretaciones de la falibilidad de los discursos prácticos.....	144
4.	La solidaridad como momento de la incondicionalidad.....	145
	CAPÍTULO VI.....	153
	Democracia deliberativa y rehabilitación de la religión en la esfera pública... 153	

1. Razón anamnética versus razón comunicativa. El a priori del sufrimiento ajeno	161
2. La incondicionalidad del reconocimiento del otro.....	165
3. Rehabilitación de la religión en la esfera pública	168
4. Repensar la religión desde una razón post-secular.....	181
CAPÍTULO VII	185
Vuelta a cierta idea de Vida Buena	185
1. Naturalismo. Origen y desarrollo.....	185
2. Auge del Naturalismo o naturalismos.....	190
3. Neurociencias	196
De las neurociencias a la neuroreligión.....	197
Crítica al método naturalista–cientificista	202
4. Desafío del naturalismo a la teología.....	209
5. Un nuevo concepto de naturaleza humana.....	213
Naturaleza humana y derechos humanos.....	216
Dignidad humana versus dignidad de la vida humana	220
Posthumanismo y/o Transhumanismo, autoinstrumentalización de la especie	224
El problema de la Eugenesia Liberal	234
Las fronteras morales de la Eugenesia	237
CAPÍTULO VIII.....	241
La modernidad descarrilada.....	241
1. Dialéctica de la Ilustración.....	241
2. A vueltas con las cuestiones éticas (Moralität).....	251
3. Discurso de lo incondicionado. Una mirada a lo religioso	259
4. Hacia una ética cordial.....	266
La dignidad de la persona, incondicionado de una razón cordial.....	267
CONCLUSIONE.....	273
Siglas y abreviaciones	285

Bibliografía 287

Índice..... 373