

HERMENÉUTICA CRÍTICA Y GENEALOGÍA DE LA RAZÓN COMUNICATIVA¹

Critical Hermeneutics and the Genealogy of Communicative Reason
Kritische Hermeneutik und die Genealogie der kommunikativen Vernunft

Jesús Conill Sancho

Universidad de Valencia, Valencia, España
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2091-4785>

Jesus.Conill@uv.es

Recibido: 09-03-2023

Aceptado: 13-04-2023

Jesús Conill Sancho es catedrático de Filosofía Moral y Política de la Universidad de Valencia (España). Investigación en las Universidades de München, Bonn, Frankfurt, St. Gallen y Notre Dame. Miembro de la Fundación ÉTNOR (para la ética de los negocios y las organizaciones), del Seminario de Investigación Xavier Zubiri y de la Red Internacional de Ética de Discurso. Entre sus publicaciones cabe destacar los libros: *El crepúsculo de la metafísica* (Anthropos, 1988), *El enigma del animal fantástico* (Tecnos, Madrid, 1991), *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración* (Tecnos, 1997), *Horizontes de economía ética* (Tecnos, 2004), *Ética hermenéutica* (Tecnos, 2006), *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri* (Tecnos, 2019), *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón* (Tecnos, 2021).

Resumen

El artículo presenta cómo la hermenéutica crítica y la genealogía como métodos filosóficos han transformado la crítica kantiana de la razón, que es “el tema de nuestro tiempo” y “el tema fundamental de la filosofía. A ello contribuyeron no sólo las

¹ Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo “Ética cordial y Democracia ante los retos de la Inteligencia Artificial” PID2019-109078RB-C22 financiado por MCIN/ AEI /10.13039/501100011033 y del “Programa Prometeo 2022 para grupos de investigación de excelencia, CIPROM/2021/072” de la Generalidad Valenciana.

aportaciones de Gadamer, Apel y Habermas a la hermenéutica de la facticidad histórica, sino también el giro nietzscheano de la hermenéutica genealógica. Otro propósito es mostrar el pensamiento del último Habermas sobre el valor de la religión en el proceso de formación de la filosofía occidental, especialmente la teoría de la racionalidad comunicativa, el uso público de la razón y un nuevo concepto de la ciudadanía. Tomando como hilo conductor el discurso sobre fe y saber, Habermas ha llevado a cabo una genealogía de la historia del pensamiento examinando cómo lo sagrado puede encontrarse en el trasfondo de algunas formas de la filosofía post-metafísica contemporánea, es decir, las fuentes religiosas de la razón.

Palabras clave: *Hermenéutica; Genealogía; Razón; Religión; Sociedad.*

Abstract

The article shows how critical hermeneutics and genealogy as philosophical methods have transformed Kantian critique of reason, that is the theme of our time and the fundamental theme of philosophy. Not only the contributions of Gadamer, Apel, and Habermas to the hermeneutics of historical facticity have contributed to this, but so has the Nietzschean turn in genealogical hermeneutics. Another aim is to show Habermas's latest thinking on the value of religion in the process of formation of Western philosophy, especially the theory of communicative rationality, the public use of practical reason and a new concept of citizenship. Taking the discourse on faith and knowledge as a guiding thread, Habermas carries out a genealogy or history of thought that examines how the sacred can be found even in the background of some forms of contemporary post-metaphysical philosophy, that is to say the religious sources of reason.

Keywords: *Hermeneutics; Genealogy; Reason; Religion; Society.*

Zusammenfassung

Der Artikel stellt dar, wie die kritische Hermeneutik und die Genealogie als philosophische Methoden die kantische Vernunftkritik transformiert haben, die "das Thema unserer Zeit" und "das Grundthema der Philosophie" ist. Dazu haben nicht nur die Beiträge von Gadamer, Apel und Habermas zur Hermeneutik der historischen Faktizität beigetragen, sondern auch die nietzscheanische Wende der genealogischen Hermeneutik. Ein weiteres Ziel ist es, das Denken des späten Habermas über den Wert der Religion im Prozess der Herausbildung der westlichen Philosophie aufzuzeigen, insbesondere die Theorie der kommunikativen Rationalität, der öffentliche Gebrauch der Vernunft und ein neuer Begriff der Staatsbürgerschaft. Ausgehend vom Diskurs über Glauben und Wissen hat Habermas eine Genealogie der Geschichte des Denkens durchgeführt, indem er untersucht, wie das Heilige im Hintergrund einiger Formen der zeitgenössischen post-metaphysischen Philosophie, d.h. der religiösen Quellen der Vernunft, gefunden werden kann.

Schlüsselwörter: *Hermeneutik; Genealogie; Vernunft; Religion; Gesellschaft.*

Introducción. Hermenéutica crítica y Genealogía como métodos filosóficos

Aunque no sea lo más habitual en la reflexión filosófica empezar por los métodos, considero que sería un mejor hábito intelectual que así fuera. Los métodos filosóficos son los caminos por los que discurre el pensamiento y constituyen las maneras posibles con las que somos capaces de vehicular intelectualmente las vivencias que sentimos y los problemas que nos preocupan.

De hecho, la filosofía se ha transformado desde el método *aisthético-lógico* (aristotélico) hasta la genealogía contemporánea, pasando por el método trascendental y el hermenéutico, ofreciendo diversos caminos enriquecedores del pensamiento (Apel, 1985), que sirven para orientar la acción humana. Pero, en último término, a mi juicio, hay que situar todos estos caminos de la razón en el horizonte de la experiencia, que es la que nutre a la razón, hasta su configuración como “razón experiencial” (Conill, 1991). Por eso desde siempre hasta el momento presente sigue siendo crucial para la filosofía prestar una especial atención a la cuestión de la razón. (Michelini, 1998) Así lo consideró José Ortega y Gasset ahora hace ya cien años, para quien la razón era “el tema de nuestro tiempo” (Ortega y Gasset, 2005a) y Jürgen Habermas ratifica que sigue siendo la razón “el tema fundamental de la filosofía” (Habermas, 1987, I, p. 15).

Ciertamente, ya en Aristóteles encontramos una tensión no siempre resuelta de modo favorable entre dos métodos contrapuestos, que perdura -a mi juicio- hasta la actualidad: la tensión entre el método “*logikôs*”, que impulsa la razón lógica, y el método “*physikôs*”, que alimenta la razón experiencial. El método lógico fue desarrollado por Aristóteles y secundado a lo largo de la tradición filosófica, otorgándole una primacía que no merece realmente, porque en realidad constituye una derivación y abstracción con respecto al método físico-experiencial en el ámbito griego (donde hasta el Poema de Parménides se titula “*Peri Phýseos*”) y el aristotélico en particular, pero que no siempre se llevó a cabo radicalmente, sino que en ocasiones quedó sometido al método lógico. Recordemos no sólo la gran construcción de la lógica formal en versión silogística de Aristóteles y su teoría de la definición, sino también que la *Física* aristotélica se construyó con la pretensión de ser una “*epistème*”, siguiendo un método lógico a partir

de la experiencia primordial del movimiento. Por tanto, aunque lo más radical viene dado por la experiencia física, a partir de ese subsuelo es la razón en su versión de “*epistémé*” la que presenta sus conceptos y principios. No obstante, en el mismo ámbito aristotélico, la razón experiencial adquiere una relevancia extraordinaria en el ámbito práctico, como ha puesto de relieve de modo especial Hans-Georg Gadamer, entre otros, con su versión hermenéutica de la razón práctica. (Gadamer, 1977)

La cuestión del método sigue siendo crucial a lo largo de toda la filosofía moderna desde Bacon y Descartes hasta Kant y Hegel. Recordemos, a título de ejemplo, el final de la “Doctrina trascendental del método”, en la segunda parte de la *Crítica de la razón pura* de Kant, especialmente en el apartado sobre la “historia de la razón”, donde Kant deja claro que “sólo queda el camino *crítico*”. Este sentido crítico del pensamiento es el que prosigue la hermenéutica crítica transformando los diversos impulsos que provienen de las tradiciones filosóficas y que aquí proseguimos teniendo en cuenta la historicidad de la razón y su radicación en la experiencia. Y de ahí que para profundizar en una hermenéutica crítica haya que contar con las aportaciones tanto de la genealogía nietzscheana de la razón corporal como de la genealogía habermasiana de la razón comunicativa, expuesta en su última gran obra, *Auch eine Geschichte der Philosophie* (Habermas, 2019).

1. Hermenéutica crítica

La “hermenéutica crítica” constituye un modo de comprender el programa filosófico apeliano y habermasiano de transformación de la filosofía trascendental kantiana, mediante la incorporación del giro fenomenológico-hermenéutico contemporáneo, en particular el de orientación heideggeriana y gadameriana, la pragmática lingüística (especialmente a partir del segundo Wittgenstein) y el pragmaticismo de Ch.S. Peirce. (Cortina 1985a, 1985b)

Los primeros trabajos de Apel en los años cincuenta son de corte hermenéutico, como la tesis de doctorado: “*Ser-ahí y conocimiento: una interpretación gnoseológica de la filosofía de Martin Heidegger*” (Apel, 1950). A partir de entonces se entrelazan en

la filosofía de Apel varios enfoques que se irán perfilando y completando con el tiempo: una peculiar profundización hermenéutico-lingüística de la filosofía de Heidegger y una aproximación a la filosofía del lenguaje que, si bien originariamente es de orientación humboldtiana, se reconduce más tarde hacia la filosofía analítico-lingüística, especialmente en la versión determinada por el giro pragmático del segundo Wittgenstein.

A la hermenéutica de la facticidad de Heidegger y Gadamer añade Apel una serie de elementos críticos y dialécticos, a fin de superar el logos meramente facticista, desvelando las pretensiones universales de validez y sin abandonar el problema de la fundamentación o justificación racional, es decir, manteniendo las exigencias propias de una razón crítica dentro del marco de una "semiótica trascendental", entendida como nueva "*prima philosophia*" (Apel, 1979, 2011; Conill, 1988; Cortina y Conill, 1999). El proyecto de esta nueva filosofía primera mantiene la pretensión de lograr una fundamentación filosófica, consistente en reconstruir los presupuestos necesarios e irrebasables de toda argumentación y comprensión intersubjetivamente válida: aquéllos que es imposible negar sin incurrir en contradicción pragmática, ni somos capaces de demostrar sin caer en *petitio principii*. A este tipo de elementos llama "trascendentales" y es en esto en lo que consiste su trascendentalidad.

Por eso, ya hace tiempo, defendí que la filosofía de Apel tenía rasgos y pretensiones que podían ser calificados de metafísicos, aunque fuera en un sentido transformado. Lo cual se debe a que hay ciertas características en su filosofía que revelan una modalidad de pensamiento de un determinado calibre, que podría considerarse el esbozo de una "metafísica de la comunicación" (Conill, 1988); por ejemplo, trascendentalidad, fundamentación última y evidencias paradigmáticas, orden teleológico y lógico-moral, momento de incondicionalidad. Y lo mismo debe decirse del pensamiento de Habermas, cuando 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 del pensamiento metafísico (totalidad, universalidad y trascendencia inmanente), por mucho que se

empeñe en aclarar que su pretensión es hacerlo "en condiciones posmetafísicas" (Habermas, 1999). Una vez más, lo importante no es tanto fijarse en lo que dice sino en lo que hace. Pues, a pesar de los pesares, lo decisivo no es cambiar el nombre publicitario, sino descubrir las características del nivel filosófico en el que se mueve la reflexión.

En definitiva, en los sedicentes pensamientos posmetafísicos cabe descubrir cierta criptometafísica. Y esto vale no sólo para Apel y Habermas, sino para otros casos, que alardean de una especie de utopía posmetafísica (Conill, 1988, cap. 13), aunque con el inconveniente de hacerlo de una manera acrítica.

2. La aportación del giro hermenéutico nietzscheano

Ciertamente, Apel y Habermas han rehusado incorporar a Nietzsche en su enfoque hermenéutico. Por ejemplo, en el capítulo 1º de *La inclusión del otro*, titulado "Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral", Habermas ni siquiera menciona a Nietzsche y su genealogía. Y en su *opus magnum* de 2019, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, no presta ninguna atención a Nietzsche en la transformación hermenéutica por vía genealógica del pensamiento contemporáneo. (Conill, 2021)

Sin embargo, una auténtica revisión de lo que significa el "giro hermenéutico" exige incluir dentro de su órbita el pensamiento nietzscheano, uno de cuyos grandes méritos consiste, a mi juicio, en haber transformado el criticismo kantiano en hermenéutica genealógica. (Conill, 1997) Precisamente en Nietzsche encontramos el laboratorio mental en el que tuvo lugar un proceso de transformación semejante y, por tanto, en el que aprendemos a percibir el complejo tejido vital de lo que significa la "pugna" entre la experiencia trágico-nihilista y la razón crítica, de tal modo que su interconexión podría comprenderse como una peculiar hermenéutica crítica en clave genealógica.

Y el hecho de que la versión nietzscheana de la hermenéutica genealógica tenga que confrontarse con otras propuestas de hermenéutica como las de Heidegger, Gadamer, Apel y Habermas, Ricoeur, etc., constituye un modo de incorporar el pensamiento nietzscheano al debate racional contemporáneo, más allá del uso panfletario, irracional

y extravagante de sus escritos, del que sólo resulta una actitud de ficticia -inmunizada- superioridad, que niega e imposibilita la discusión racional.

La hermenéutica es la modalidad filosófica más propia de nuestra situación actual. Si en otros momentos fueron preponderantes los marxismos, el positivismo lógico, los existencialismos, las filosofías analítico-lingüísticas, el "racionalismo crítico" y la teoría de sistemas, hoy en día, con un nombre u otro, las diversas filosofías se han acercado cada vez más a una actitud hermenéutica. Se ha ido pasando de unas filosofías centradas en el predominio de la razón epistemologizada a unas filosofías que son cada vez más conscientes del carácter decisivo de la experiencia vital e histórica para la constitución de la propia razón.

Pues lo primero que hay que resaltar es el carácter experiencial del pensamiento mismo, que implica destacar lo "impuro" de la razón, que no tiene que entenderse como "lo otro" de la razón. (Conill, 2021) Más allá de la estructura lógica hay otras necesidades, otros impulsos e instintos, que son los que rigen realmente la vida humana. La genealogía nos ayuda a entender mejor (con más perspectivas) cómo comprendemos realmente, el "acontecer" que hay en todo "comprender", es decir, la experiencia real.

Una experiencia que está cargada de componentes vitales y que la hermenéutica genealógica de Nietzsche desentraña a partir del instinto formador de metáforas (Nietzsche, 1980). Una experiencia que nos sumerge siempre en una maraña de ficciones, perspectivas e interpretaciones, de la que no podemos desembarazarnos y con la que inevitablemente configuramos (desfiguramos tropológicamente) todos los ingredientes de nuestra existencia. Pues antes de haber pensado (*gedacht*) ya hemos figurado mediante tropos originarios, ya hemos poetizado (*gedichtet*), como señala Nietzsche, apuntando al "orto" de su filosofía (Conill, 1997, cap. 6). Una experiencia cuyo componente más radical es el sufrimiento -¡no un acto puro!-, que nos hace sentir "las máscaras del demonio" (Conill, 1997, cap. 8).

Una de las consecuencias culturales más inquietantes que se han producido en virtud de este nuevo enfoque hermenéutico de la filosofía contemporánea son las voces que se han alzado en contra de la razón fundamentadora y la extensión de un sentir nihilista, sólo resuelto en cada contexto por las exigencias pragmáticas, como si nos hubiéramos

convertido en nihilistas por dentro (en el orden de las convicciones) y en pragmáticos por fuera (en el orden de las resoluciones). (Amengual, 1997)

Sin embargo, el giro hermenéutico de la filosofía contemporánea no tiene por qué aceptar que el camino de la experiencia conduce irremediabilmente al nihilismo y al pragmatismo. Antes bien, una tarea de la filosofía actual consiste en aceptar el primado de la experiencia, pero sin caer en sus posibles consecuencias nihilistas y ciegamente pragmáticas. Es más, un análisis hermenéutico de la experiencia puede contribuir a configurar una *crítica de la razón impura*, que prosiga la crítica de la razón -como tarea permanente de la filosofía-, arrancando del espesor de la experiencia vital y sin regirse por la lógica o por la metodología. Porque no nos encontramos ya siempre sólo, ni prioritariamente, en la razón reflexivo-formal, o en diálogo o en la argumentación, sino que estamos ya siempre y primordialmente en la experiencia vital e histórica.

3. De la hermenéutica de la facticidad a la genealogía de la razón.

La hermenéutica de la facticidad muestra que la experiencia está entañada de historia, tradición, lenguaje, vida personal, y que, en el fondo, está sometida al "poder de la historia efectual" (Gadamer, 1977). El propósito de Gadamer -compartido por Apel (1985, I, p. 41)- es plantear una cuestión filosófica, que se refiere a la "totalidad de la experiencia humana del mundo y la praxis vital": "¿cómo es posible la comprensión?". Este enfoque hermenéutico, que remite a la experiencia histórica, supera tanto la epistemología como la filosofía de la reflexión, al proponer una "teoría de la experiencia real", en la que la comprensión se entiende como un acontecer experiencial, perteneciente a la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*).

Para superar el planteamiento epistemológico Gadamer recurrió a la "hermenéutica de la facticidad" de Heidegger, entendida como teoría de la comprensión en el sentido de "experiencia": una facticidad que constituye un presupuesto ineludible e irrebable.

La razón experiencial posibilita la mediación interna entre tiempo y razón, entre significado y validez, entre génesis y estructura. Esa mediación es un proceso histórico, que pertenece a la dinámica de la razón. La razón necesita tiempo para conformarse a

sí misma y constituirse como tal. Ésta es la estructura dinámica de la razón. Se pueden distinguir significado y validez, pero no separar; entre ambos existe tensión, pero no separación. Por eso, la razón no funciona meramente con sentido formal, sino que su fuerza postuladora y regulativa cuenta ya con ciertos contenidos. Y estos contenidos, ínsitos incluso en las pretensiones de validez, sólo son comprensibles en conexión con categorías del "acontecer", propias del mundo histórico de la experiencia.

4. Genealogía de la racionalidad comunicativa: sus fuentes religiosas

El estudio de la teoría de la acción comunicativa de Habermas muestra que el concepto de racionalidad comunicativa se alimenta de las fuentes religiosas, que el núcleo fundamental de la teoría de la acción comunicativa se sustenta en una determinada concepción de lo religioso. (Conill, 2021, caps. 1-3) Esta tesis es la que ahora expone el propio Habermas de modo más explícito en su reciente obra *Auch eine Geschichte der Philosophie* (Habermas, 2019).

En momentos cruciales de su propuesta teórica Habermas recurre al ámbito de lo religioso: para entender el proceso de racionalización, que pasa por la "racionalización religiosa", y para entender la racionalización del mundo de la vida, que se efectúa e interpreta desde el punto de vista de la "lingüística de lo sagrado" (Habermas, 1987).

Lo que nos presenta Habermas en sus últimas obras es una reconstrucción de la historia de la propia génesis de la razón, desde sus orígenes marcados por los ritos religiosos en los que se interviene como participantes hasta llegar al actual panorama del pensamiento posmetafísico, que no tiene por qué ser necesariamente postreligioso. Habermas recurre a esta genealogía de la razón -a mi juicio, con sentido hermenéutico- tanto para la "autoilustración de la fe religiosa en la modernidad" como para la "autoilustración de la conciencia secular" en una sociedad postsecular. (Habermas, 2006, p. 51; 2019) El resultado de este proceso en la Modernidad ha tenido distintas versiones: el denominado "politeísmo axiológico", tal vez el más extendido junto con la ideología del secularismo, y el que cabría denominar "auténtico pluralismo" de una nueva sociedad basada en el respeto mutuo entre los ciudadanos que tendrían que

poder mantener sus convicciones en público y comunicarse sin quedar sometidos a la “espiral del silencio” (Cortina, 2022a; 2022b).

Mediante esta genealogía hermenéutica Habermas está interesado en mostrar “cómo es posible apropiarse de la herencia semántica de las tradiciones religiosas”, aun cuando manteniendo los límites entre la fe y el saber; una cierta “*Aufhebung*” no eliminadora de las aportaciones religiosas. No le parece que en Occidente sean ya tiempos de enfrentar la comprensión antropocéntrica y la teocéntrica. Lo que conviene es “*recuperar* en una fe racional ciertos contenidos centrales de la Biblia”, porque “la razón pura práctica ya no puede estar tan segura de poder hacer frente a una modernización descarrilada recurriendo únicamente a las intuiciones de una teoría de la justicia” (Habermas, 2006, p. 219; García-Marzá, 1992). Ya no es adecuada ni conveniente una unilateral secularización descarrilada al convertirse en secularismo. Es necesario recurrir al trasfondo religioso que permanece latente en la razón humana plasmada históricamente y mostrar la persistente actualidad del intento kantiano de “apropiación racional de contenidos religiosos” (Kant, 1969; Habermas, 2019; Conill, 2006).

Habermas empieza recordando que en el prólogo de *El conflicto de las facultades* Kant alude a una carencia de la “fe racional pura”, estrictamente moral en su terminología, pero también al “interés de la razón” por compensar aquella carencia abriéndose a la “revelación”, es decir, a las doctrinas que aportan las tradiciones religiosas, en especial el cristianismo. De este modo podría ampliarse la “razón práctica” más allá de la pura legislación moral y, entonces, la ética quedaría abierta a la religión, como han puesto de relieve entre nosotros, por ejemplo, José Luis López Aranguren y Adela Cortina. (Aranguren, 1994; Cortina, 1986b, 2020; Fraijó, 1998)

La filosofía kantiana de la religión ya remitía a las fuentes religiosas de las que la razón filosófica puede obtener estímulos y orientación, ampliando así el uso práctico de la razón. Pues el sentimiento moral ocupa en el pensamiento kantiano un lugar más destacado de lo que se ha reconocido en lo que cabe denominar una “estética de la libertad” (Conill, 2006). Por tanto, aunque no aportara directamente nada en el orden de la “fundamentación”, sí aportaba un sentido en el orden del sentimiento moral,

eludiendo algunos “absurdos prácticos” que resultan vitales, porque no somos indiferentes a la relación entre virtud (o justicia) y felicidad, ni ante el sufrimiento del justo, o su injusta retribución en la historia: “es como si oyeran dentro de sí una voz: tiene que ocurrir de otro modo” (Kant, 1981, p. 377; Cortina, 1986a).

Habermas ha seguido ampliando su investigación sobre el hecho de que importantes conceptos filosóficos “*dependen epistémicamente de la fuente de inspiración de la tradición religiosa*” (Habermas, 2006, p. 232; 2019), porque la razón encuentra en ella elementos que compensan sus propias carencias. Habermas ha proseguido el modelo kantiano de apropiación crítica de contenidos religiosos (en especial, cristianos), que constituyen una fuente de la moral racional. Pero la razón ha de ejercer una apropiación reflexiva -crítica- de tales contenidos mediante una especie de traducción de algunas de sus doctrinas, como en el caso de la traducción del “Reino de Dios” a la utopía intramundana de la “comunidad ética”.

Esta apropiación crítica de la religión que propone Habermas tiene carácter hermenéutico y genealógico, y siguiendo una línea que pretende lograr una superación de Kant ha sido impulsada -cada cual a su modo- por Hegel, Schleiermacher y Kierkegaard. El propio Habermas la comprende como “el desciframiento genealógico de un contexto histórico de surgimiento al que pertenece la propia razón” (Habermas, 2006, p. 235).

Una importante consecuencia de la genealogía hermenéutica de la razón que ofrece Habermas consiste en promover en una nueva figura de la sociedad moderna no sólo el respeto hacia las tradiciones religiosas, sino más que respeto: una nueva actitud de disposición al aprendizaje entre los ciudadanos. Pues “el respeto no es todo: la filosofía tiene razones para mantenerse *dispuesta al aprendizaje* ante las tradiciones religiosas” (Habermas, 2006, p. 115; 2019). En definitiva, a mi juicio, lo que está fomentando Habermas es un auténtico cambio de mentalidad en favor de una sociedad realmente pluralista, al proponer una nueva figura de la sociedad, una más rica concepción de la ciudadanía compleja y un nuevo modo de entender el “uso público de la razón” en la sociedad contemporánea (Conill, 2022), en dirección hacia el ideal una sociedad cosmopolita. (Cortina, 2021)

La persistente “dis-cordancia” entre fe y razón sólo merece el nombre de “racional”, si a las convicciones religiosas también se les concede desde el saber secular un estatus epistémico que no sea irracional. Por eso, tampoco es aceptable el uso dogmático del naturalismo cientificista. Según Habermas, “las imágenes del mundo naturalistas”, que resultan “relevantes para la autocomprensión ética de los ciudadanos, no gozan en ningún caso en la esfera pública política de una preferencia *prima facie* ante las cosmovisiones o las concepciones religiosas en competencia”. Los ciudadanos secularizados (...) [en tanto que ciudadanos] 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 a las discusiones públicas en el lenguaje religioso”. Antes bien, Habermas indica que cabe esperar en una “cultura política liberal” que los ciudadanos secularizados participen en la traducción del lenguaje religioso a un lenguaje común, aprovechable públicamente por todos.

Para llevar a cabo el cambio de mentalidad que supone esta transformación social se requiere una disposición cooperativa de todos los ciudadanos, también de los seculares, que han de estar dispuestos a aprender de los religiosos en los debates públicos y, en general, a “dar razón” y deliberar en el espacio público. (Michelini 2019, 2015) He aquí la importancia de la genealogía de la razón y de los procesos de ilustración, tanto de la fe religiosa como de la conciencia secular, a fin de posibilitar un nuevo modo de entender el “uso público de la razón” (Habermas, 1962, 2019, 2022; Conill, 2022; Cortina, 2022a, 2022b; García-Marzá y Calvo, 2022).

El uso público de la razón que propone Habermas depende de unas ciertas “presuposiciones cognitivas” y tiene consecuencias peculiares en el contexto de la vida social que estamos experimentando, sobrecargada de información y repleta de distorsiones como la de la denominada “posverdad”, los influenciadores y la interesada polarización (Nicolás, 2019; Siurana, 2021; Pérez Zafrilla, 2021). Primera: Una “democracia de la posverdad” ya no sería una democracia; segunda: la integración política se pone en peligro cuando son muchos los ciudadanos que no están a la altura del criterio del uso público de la razón y, sin embargo, las mentalidades tienen un origen prepolítico y cambian según vayan siendo las condiciones de vida; y tercera: el proceso

de integración política sólo podría orientarse cognitivamente y, por tanto, entenderse como un proceso de aprendizaje.

Por consiguiente, se precisa “un cambio en las actitudes epistémicas para que la conciencia religiosa se torne reflexiva y para que la conciencia secularista trascienda autorreflexivamente sus limitaciones”. Este cambio de mentalidad constituye un proceso de aprendizaje y viene exigido por el nuevo modo de entenderse la modernidad a sí misma en versión de sociedad postsecular y, a mi juicio, capaz de superar la supeditación de la vida al “politicismo integral” (en el sentido orteguiano del término). (Ortega y Gasset, 2005b, p. 130-131)

Hay numerosos ejemplos históricos de la influencia política favorable y fecunda de los movimientos religiosos y de las iglesias. Un ejemplo bien conocido es el de Martin Luther King y su defensa de los derechos civiles a partir de sus arraigadas convicciones religiosas. Asimismo, existen profundas raíces religiosas en las motivaciones de la mayoría de los movimientos sociales en favor de la justicia y la defensa de los menos afortunados, tanto en Estados Unidos como en Europa y en el mundo entero. Y es innegable la contribución de las iglesias y las comunidades religiosas en el marco de los Estados constitucionales para el desarrollo de la cultura política liberal.

Por tanto, “el Estado liberal que protege por igual a todas las formas de vida religiosa tiene que eximir a los ciudadanos religiosos de la excesiva exigencia de efectuar en la propia esfera público-política una estricta separación entre las razones seculares y las religiosas”, sobre todo si se percibe como una “agresión personal”. El Estado liberal no tiene que transformar la obligada “separación institucional” entre la política y la religión en una indebida “carga *mental*” para los ciudadanos religiosos. Además, ¿no debería entonces extenderse dicha exigencia a todos los ciudadanos con sus respectivas “doctrinas comprensivas” o cosmovisiones?

Si no se quiere ciegamente que la sociedad secular se prive “de importantes reservas para la creación de sentido” habría que contar con la “traducción” de los contenidos religiosos como “una tarea cooperativa en la que toman también parte los ciudadanos no religiosos” (Habermas, 2006, p. 138 y 139).

En realidad, constituye una cuestión “no resuelta” la de una *nueva concepción de la ciudadanía*, según la cual los ciudadanos, tanto los religiosos como los seculares, han de poner en marcha una “autorreflexión hermenéutica”. Los unos, para adaptarse a los procesos de “modernización” y no seguir anclados en actitudes dogmáticas religiosas; y los otros, porque no basta respeto hacia el “significado existencial de la religión”, sino que “lo que está en cuestión” es “la superación autorreflexiva de una autocomprensión de la modernidad exclusiva y endurecida en términos secularistas” (Habermas, 2006, p. 146). Para lograr una ciudadanía lúcida hace falta promover una tarea cooperativa entre todos los ciudadanos que sean capaces de superar en nuestras tan complejas sociedades las diversas formas de dogmatismo y de politicismo partidista mediante la reflexión hermenéutico-crítica.

El laicismo en su versión secularista está convencido de la necesaria disolución de las concepciones religiosas y de la extinción de las comunidades religiosas a través de la progresiva modernización. Sin embargo, desde las premisas normativas del Estado constitucional y de un *êthos* 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. Por consiguiente, lo que hay que evitar a toda costa es la exclusión de una parte de la ciudadanía y la represión social de sus convicciones y propuestas, cayendo por la persistente presión social en una “espiral del silencio” y en la “autocensura”, tan destructivas de la auténtica vida democrática de las sociedades pluralistas.

En definitiva, esta exigencia de pluralismo en las diversas formas de convivencia desde la libertad presupone un “cambio de mentalidad” en los ciudadanos seculares, que no es menos exigente cognitivamente que la adaptación de la conciencia religiosa al entorno cada vez más secularizado de las sociedades actuales en los países en los que se han desarrollado profundamente los procesos modernos de racionalización. Para que pueda producirse tal cambio de mentalidad se ha de presuponer “una actitud epistémica que tiene su origen en una confirmación autocrítica de los límites de la razón secular”. “Esta presuposición cognitiva indica que la ética democrática de la ciudadanía,

en la interpretación que yo [J. Habermas] he propuesto, sólo se les puede exigir razonablemente a todos los ciudadanos por igual cuando los ciudadanos religiosos y los seculares recorran procesos de aprendizaje *complementarios*” (Habermas, 2006, p. 147-148). Sin presuponer el sentido crítico de la conciencia de los límites de razón y el compromiso del aprendizaje cooperativo para valorar las aportaciones de unos y otros mediante el reconocimiento recíproco no será posible una sociedad auténticamente pluralista en la que se aprovechen las energías vitales que entre todos puedan aportarse para mejorar la convivencia.

En definitiva, la hermenéutica crítica ampliada mediante la genealogía de la razón es una vía muy aprovechable para seguir ejerciendo el espíritu crítico ante cualquier forma de dogmatismo en la vida personal y social. Así lo muestra la genealogía histórica de la razón comunicativa que nos ofrece Habermas, al destacar los necesarios procesos de aprendizaje históricos y culturales, con especial relevancia de los componentes religiosos, a pesar del proceso moderno de secularización. (Habermas, 2019)

Referencias

- Amengual, G. (1997). *Presencia elusiva*. Madrid: PPC.
- Apel, K.-O. (1950). *Dasein und Erkennen. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie M. Heideggers*. Bonn: Phil. Diss.
- Apel, K.-O. (1979). Transzendente Semiotik und die Paradigmen der Prima Philosophia. En E. Bülow y P. Schmitter (Eds.), *Integrale Linguistik* (págs. 101-138). Amsterdam: J. Benjamins.
- Apel, K.-O. (1985). *La transformación de la filosofía* (2 Ts.). Madrid: Taurus.
- Apel, K.-O. (2011). *Paradigmen der Ersten Philosophie. Zur reflexiven - transzendentalpragmatischen Rekonstruktion der Philosophiegeschichte*. Berlin: Suhrkamp.
- Aranguren, J.L. (1994). *Ética* (1958) (Obras completas II). Madrid: Trotta.
- Conill, J. (1991). *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos.
- Conill, J. (1988). *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona: Anthropos.
- Conill, J. (1997). *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos.
- Conill, J. (2006). *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Madrid: Tecnos.

- Conill, J. (2021). *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*. Madrid: Tecnos.
- Conill, J. (2022). Razón pública e inteligencia artificial. En G. Pereira y P. Jesús Pérez-Zafrilla (Eds.), *Actualidad de John Rawls en el siglo XXI* (págs. 37-47). Granada: Comares.
- Cortina, A. (1985a). La hermenéutica crítica en Apel y Habermas. *Estudios Filosóficos*, 34 (95), 83-114.
- Cortina, A. (1985b). *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Sígueme.
- Cortina, A. (1986a). Razón pura y mundo de la vida: la teleología moral kantiana. *Pensamiento*, 42, 181-192.
- Cortina, A. (1986b). *Ética mínima*. Tecnos, Madrid [18ª ed. ampliada, 2020].
- Cortina, A. (2001). *Alianza y contrato. Política, Ética y Religión*. Madrid: Trotta.
- Cortina, A. y J. Conill (1999). Pragmática trascendental. En M. Dascal (Ed.), *Filosofía del lenguaje II. Pragmática* (págs. 137-166). Madrid: Trotta
- Cortina, A. (2021). *Ética cosmopolita*. Barcelona: Paidós.
- Cortina, A. (2022a). La espiral del silencio y la presunta moralización de la sociedad. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 99, 419-430.
- Cortina, A. (2022b, 8 de junio). Autocensura: destruyendo la democracia. *El País*.
- Fraijó, M. (1998). *A vueltas con la religión*. Estella: Verbo Divino.
- Gadamer, H.-G. (1977). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- García-Marzá, D. (1992). *Ética de la justicia. J. Habermas y la ética discursiva*. Madrid: Tecnos.
- García-Marzá, D. y P. Calvo (2022). Democracia algorítmica: ¿un nuevo cambio estructural de la opinión pública? *Isegoría*, 67. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2022.67.17>
- Habermas, J. (1962). *Strukturwandel der Öffentlichkeit (Historia y crítica de la opinión pública)*. Barcelona: Gustavo Gili (2ª edición. Prólogo de T. Domènech).
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa* (2 Ts.). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2009). *Philosophische Texte* (Bd.4 – Studienausgabe). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2 Ts.). Berlin: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2022). *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und deliberative Politik*. Berlin: Suhrkamp.
- Kant, I. (1969). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza.
- Kant, I. (1981). *Crítica del Juicio*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Michellini, D. (1998). *La razón en juego*. Río Cuarto (Argentina): Ediciones del ICALA.

- Michelini, D. (2015). Deliberación: un concepto clave en la teoría de la democracia deliberativa de Jürgen Habermas. *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, 17(1), 59-67.
- Michelini, D. (2019). Aborto y discurso moral. *Daímon*, 78, 123-139.
- Nietzsche, F. (1980). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Valencia: Cuadernos Teorema.
- Nicolás, J. A. (2019). Posverdad: cartografía de un fenómeno complejo. *Diálogo Filosófico*, 105, 302-340.
- Ortega y Gasset, J. (2005a). *El tema de nuestro tiempo* (Obras completas III). Madrid: Taurus/Fundación Ortega y Gasset.
- Ortega y Gasset, J. (2005b). *La rebelión de las masas* (Obras completas IV). Madrid: Taurus/Fundación Ortega y Gasset.
- Pérez Zafrilla, P. J. (2021). Polarización artificial: cómo los discursos expresivos inflaman la percepción de polarización política en internet. *RECERCA. Revista De Pensament I Anàlisi*, 26(2). <https://doi.org/10.6035/recerca.4661>
- Siurana, J.C. (2021). *Ética para influencers*. Madrid: Plaza y Valdés.