

LA ACCIÓN COMUNICATIVA: AUTOLIMITACIÓN Y DISPOSICIÓN AL APRENDIZAJE EN LAS SOCIEDADES POSTSEculares

JAIME TORRES GUILLÉN

Candidato a doctor en Antropología Social, CIESAS-Occidente

) RESUMEN (

El siguiente artículo busca argumentar la idea de que, es posible la praxis de un entendimiento común en los asuntos ético-públicos de las sociedades postseculares, sobre todo, a partir de la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas. El trabajo es un intento de diálogo entre las tesis básicas de una ética discursiva, con aquellas ideas de mundo que nacieron bajo un contexto religioso y que, aunque fracturadas con la llegada de la secularización, siguen estando presentes en la vida intersubjetiva de ciertas comunidades lingüísticamente establecidas. El diálogo se perfila sobre todo, con aquellos sujetos religiosos que comparten una esfera social en un Estado constitucionalmente democrático.

Palabras clave: acción comunicativa, racionalidad, postsecular, laicismo, ética del discurso.

) ABSTRACT (

The following article seeks to argue the idea that the praxis of a common understanding in ethical-public matters of postsecular societies is possible, especially as of Jürgen Habermas's theory of communicative action. The paper is an attempt of dialogue between the basic theses of ethical discourse and those world ideas that were born under a religious context and that, although fractured with the arrival of secularization, are still present in the intersubjective life of certain linguistically established communities. The dialogue is mainly outlined with those religious subjects that share a social sphere in a constitutionally democratic State.

Keywords: Communicative Action, Rationality, Postsecular, Secularism, Discourse Ethics.

Introducción

El tema de la autolimitación de las ideas comprensivas del mundo es actualmente uno de los rubros a seguir a propósito del “renacimiento” de los fundamentalismos y totalitarismos de corte político, religioso o cultural. En el terreno de la ética y el derecho, se debate la posibilidad de actuar en función de algunos principios que apelen, dentro de la diversidad social del mundo contemporáneo, a cierta unidad en el entendimiento de las normas legítimas y válidas para todos los implicados en un entorno social. Es cierto que la idea de sociedad postsecular es un asunto todavía a debate; sin embargo, no podemos negar que las religiones y sus iglesias lograron abandonar el recinto privado en el que la secularización creía que las había confinado y parece que se posicionan ahora frente a los asuntos públicos. El largo proceso generado a partir de la modernidad, y los ideales de la Ilustración que condujeron al Estado y a la sociedad secularizada, está padeciendo signos de debilitamiento. No debe entenderse con ello que el laicismo que resultó de este proceso aparece hoy derrotado; más bien, habría que pensar en la necesidad de un replanteamiento dialógico de éste, a la luz de la insistencia de los sujetos religiosos por participar en la vida pública.

En este trabajo no se comparte la idea de quienes afirman que “el paulatino desencantamiento del mundo que anunció Weber y que permitió la emancipación, lenta pero constante, de las diferentes esferas de la actividad humana (la política, el derecho, la filosofía, la ciencia, la cultura, la literatura, las artes) ante las fuerzas sagradas, comenzó a ceder a los embates de las instituciones y de los símbolos religiosos. Y el pensamiento laico, que se había acostumbrado a vivir sin dioses, no ha logrado recuperarse del espanto; simplemente no estaba listo para enfrentar la repentina desprivatización del fenómeno religioso”.¹ Esto contrasta con lo que se quiere defender aquí, a saber, la idea de laicidad como batalla contra los dogmas y el uso de la razón liberada de los prejuicios.

El artículo –siguiendo algunos elementos de la teoría de la acción comunicativa habermasiana– intenta argumentar a favor de que, el pensamiento ilustrado, debe seguir insistiendo en desarrollar una teoría crítica en la sociedad en la cual, aunque se incluya la tolerancia religiosa delineada por los librepensadores europeos y Locke, la laicidad del Estado debe tener como eje la neutralidad en materia de creencias religiosas, sin que ello suponga declinar ante la insistencia de los sujetos religiosos por ingresar a la arena pública.² En una palabra, el asunto que aquí interesa es reconocer que, dentro de un Estado constitucionalmente democrático, no se puede negar el diálogo a cualquier sujeto que se sienta en condiciones de hacerlo, siempre y cuando

1 Para una idea más amplia véase: Salazar Ugarte, Pedro (2008). “Laicidad en un mundo des-secularizado”, en: http://www.nexos.com.mx/articulos.php?id_article=919&id_rubrique=314. Fecha de consulta: 24 de junio de 2008.

2 Es interesante contrastar las críticas que se hacen a Habermas ya sea por su “tibieza” ante los discursos postseculares; por su “funcionalismo-reduccionismo de la religión”; o por su carencia de rigor en sus categorías. Por orden de crítica puede verse: Flores D'Arcais, Paolo (2008). “Once tesis contra Habermas”, en *Claves de razón práctica*, núm. 179, pp. 56-60; Mardones, José M. (1998). *El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión*. Barcelona: Anthropos. Sobre la crítica a la categoría de la intersubjetividad en la acción comunicativa, puede consultarse a Luhmann, Niklas (1998). *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, Trotta: Madrid, especialmente el primer capítulo.

éste acepte los criterios de racionalidad comunicativa que se expondrán a lo largo del ensayo.

I. ALGUNAS NOTAS SOBRE LA FILOSOFÍA DE JÜRGEN HABERMAS

El 18 de junio de 1929, en Düsseldorf, Alemania, nació Jürgen Habermas. En un ambiente de posguerra, cuando joven, las universidades de Gotinga, Zúrich y Bonn asistieron al filósofo en sus estudios de filosofía, historia, psicología, literatura alemana y economía. E, 1954, después de doctorarse con una tesis sobre Schelling, trabajó como ayudante de investigación con Teodor W. Adorno, en el enclave de la teoría crítica: el Instituto de Investigación Social de Fráncfort. Su trabajo fue perfilándose bajo la herencia de la Escuela de Adorno y Horkheimer hasta que, en 1964, tras la jubilación de este último, Habermas fue nombrado catedrático de Filosofía y Sociología en la Universidad de Fráncfort (Habermas, 2002a; Boladeras, 1996: 15-18)

En 1971 abandonó esa universidad para dirigir un nuevo instituto de investigación en Starnberg, lo que le permitió ampliar sus investigaciones y debates sobre hermenéutica, pragmática y teoría social, así como dialogar con una pluralidad de académicos e investigadores de la talla de Popper, Gadamer, Luhmann, C. S. Peirce, G. H. Mead, Austin, Searle, Toulmin, entre otros.

La teoría crítica de Habermas, se inscribe en esa perspectiva filosófica la cual busca entender la realidad que acontece para criticarla, debatir sobre ella y así ampliar el horizonte de comprensión que se tiene sobre ciertos tópicos de lo social. Este talante lo hereda de sus predecesores, Horkheimer y Adorno, sobre todo en el análisis dialéctico del crecimiento desorbitado de la llamada racionalidad instrumental. Sin embargo, esta mirada, según el pensador alemán, corre el riesgo de quedar eclipsada por la negatividad si renuncia a la búsqueda de construcción de alternativas teórico-prácticas, que permita captar las nuevas dinámicas de la realidad social y sus posibles soluciones.

La obra de Habermas es extensa. Basta aquí nombrar algunos textos y conceptos básicos que pueden servir de guía al lector interesado en este artículo. El primer punto a seguir podría ser la idea de que “todavía está pendiente una explicación sistemática y teóricamente adecuada de la relación de la teoría con la práctica, capaz de hacer frente a la hegemonía del cientificismo en todos los frentes. Cubrir esta necesidad ha sido la permanente preocupación de la obra de Habermas” (McCarthy, 1998: 19) En *Teoría y praxis* (1963), *Ciencia y técnica como ideología* (1968), *Conocimiento e interés* (1968) y *La lógica de las ciencias sociales* (1970), se puede encontrar tal preocupación, además de una crítica a las restricciones que el positivismo puso al discurso con sentido. Es decir, para Habermas habría que rescatar la noción de racionalidad que caracteriza al medio de la interacción social (McCarthy: 61) pues, esto permitiría, a su vez, la reconstrucción racional del habla y de la acción. En *La reconstrucción del materialismo histórico* (1976) y *La teoría de la acción comunicativa* (1981) se encuentra, con seguridad, la tarea con la que Habermas pretende redefinir la teoría crítica de la

sociedad de la primera Escuela de Francfort, a través de presentar una alternativa a la filosofía de la historia y, frente a las ciencias sociales contemporáneas, mostrar el potencial que tiene la filosofía crítica para explicar el dinamismo, producción y repercusión del mundo de la vida y las intersubjetividades de los individuos que la componen. “El paradigma teórico de la acción comunicativa permite operar con un concepto de racionalidad pleno, capaz de objetivar y enjuiciar las distintas pretensiones universales de validez que subyacen en los distintos tipos de habla, y que orienta la resolución de los conflicto práctico-morales por la vía de la racionalidad argumentativa y los principios que le son inherentes” (Boladeras: 70; Gabás, 1980; Estrada, 2004)

II. LA ACCIÓN COMUNICATIVA EN LA TEORÍA CRÍTICA

Partamos del hecho de que para Habermas, la esfera pública es el espacio del trato comunicativo racional. Este filósofo, que se ha ocupado de tres categorías clave en su pensamiento, como lo son: esfera pública, discursos y razón, niega que pueda haber otro lugar donde se pueda construir una comunicación no distorsionada en las actuales condiciones socioculturales. La idea de una comunidad fraterna universal sin mediación comunicativa, se presenta más que una utopía, como una abstracción sin remedio. Las actuales condiciones sociales a las que aquí se hace referencia, tienen que ver con que las imágenes de mundo que se compartían más o menos en las pequeñas poblaciones, en las familias, en las comunidades o en las naciones, aunque no han desaparecido por completo, se han disuelto o más bien mezclado en la cultura debido a la aparición de los sistema complejos de la sociedad postindustrial: continua inmigración y movilización social, aceleración de los procesos mediáticos, creciente división social del trabajo, acceso inmediato a la información, ampliación de los derechos humanos. En este sentido:

La laicidad liberal y la tolerancia anclada a la neutralidad estatal, que se fraguaron en el contexto de la pluralidad intra-cristiana, se están viendo desbordadas por nuevas demandas, prácticas, lenguajes y símbolos religiosos. Los desafíos llegan por todos lados: afectan desde los programas escolásticos, los menús en hospitales, cárceles y escuelas, hasta cuestiones fundamentales como el rol de las mujeres en la sociedad. Se trata de una pluralidad nueva y distinta cargada de una intensa tensión social que, para colmo, se ha visto reforzada por los estereotipos y prejuicios recíprocos que dejó el 11-S. De hecho, los sociólogos advierten una nueva (auto) “guetización” de las grandes ciudades europeas a partir de supuestas identidades culturales y/o religiosas. La ciudadanía democrática y los derechos constitucionales, en parte por la mezquindad con la que la han sido distribuidos y por la incapacidad del Estado para atender los reclamos sociales, están siendo rebasados por la pertenencia a sectas, iglesias y organizaciones religiosas que subrayan las diferencias por encima de la igualdad “republicana” y explotan la labor asistencial que efectivamente realizan.³

3 Pedro Salazar Ugarte, *loc. cit.*

Si esto es cierto, la cohesión social no puede mantenerse en pie sobre una sola versión del mundo y, mucho menos, desde el discurso religioso; es necesario pensar en una articulación de las vidas de los sujetos, desde una ética pública válida para todos los participantes, sin que ello represente un atentado directo contra su moral personal o de grupo. En términos normativos, las sociedades complejas sólo pueden mantenerse unidas sobre la base de la solidaridad realista y mediada jurídicamente entre ciudadanos. “Son estos ciudadanos los que al ya no poder conocerse personalmente, tendrían que generar y reproducir una comunidad mediante el quebradizo proceso público de formación de la opinión y de la voluntad” (Habermas, 2000: 29)

Ahora bien, si los sujetos implicados conviven dentro de un Estado constitucionalmente establecido, es necesario dejar claro que el principio laico de la neutralidad de aquél y sus instituciones públicas sobre la fe o las creencias de las personas, debe cumplirse a cabalidad. También la separación entre iglesias y Estado, así como la garantía del derecho a la religión y neutralidad con respecto a las visiones de mundo, no debe prestarse a ambigüedades. Pero por otro lado, el sujeto religioso debe aceptar la constitución del Estado secular que está montado en buenas razones básicas para una convivencia pacífica entre sus miembros.

Todo lo antes dicho es un previo suficiente, pero incompleto, para una ética de la vida social, pues, aunque en la esfera pública del Estado sólo cuentan las razones seculares, si de pronto no se encuentran traducciones en este sentido para expresar y justificar convicciones religiosas, el esfuerzo también está del lado laico, y éste tendría que trabajar un tipo de comunicación que le permita estar en condiciones de comprender las buenas razones que podría tener el sujeto religioso para la convivencia social.

Habermas afirma que “el Estado constitucional sólo puede proteger a sus ciudadanos religiosos y a los que no lo son, si unos y otros, en su trato mutuo como ciudadanos, no sólo encuentran un *modus vivendi*, sino que conviven por convicción en un orden democrático” (Habermas, 2000: 11) ya que en la esfera pública política, esta solidaridad ciudadana, que no exige pagar un alto precio, sobre todo si se está dispuesto a abrirse a la comunicación y al entendimiento, debe acreditar su capacidad de franquear también, y muy especialmente, los límites que separan las diversas cosmovisiones. Los sujetos hablantes deben reconocerse como interlocutores válidos. Este reconocimiento recíproco significaría, que los ciudadanos religiosos y laicos están dispuestos a escucharse mutuamente y a aprender unos de otros en los debates públicos sobre ciertos temas en donde existe el disenso.

Es importante hacer explícito, a través de dos puntos, el supuesto habermasiano en el cual pone el acento este ensayo. Primero: para la Teoría Crítica de Habermas, no existe un acceso directo a la razón; los sujetos no se entienden por varios *a priori* y tampoco están dadas las condiciones trascendentalmente para que los sujetos universalicen sus juicios. Aquella metafísica de la conciencia que suponía lo anterior, es desplazada por la estructura del habla como principio hermenéutico y organizativo. Desde esta perspectiva, el problema tratado en el presente trabajo tendría que reconstruir los presupuestos comunicativos y

lingüísticos del sujeto que posibilitan el entendimiento, para luego analizar los elementos distorsionantes que no permiten la convivencia pacífica. Es verdad que la pragmática universal que propone Habermas busca reconstruir las condiciones universales del entendimiento y los presupuestos de la acción comunicativa, pero desde una óptica limitada del *apriorismo* kantiano. Esto es que, al detranscendentalizar al sujeto kantiano, Habermas ve que la conciencia trascendental pierde las connotaciones de una dimensión establecida en el “más allá”, en el ámbito de lo inteligible; eso quiere decir que tal dimensión ha bajado a la tierra en la forma desublimada de la práctica comunicativa cotidiana. “El profano mundo de la vida ha venido a ocupar el lugar transmundano de lo nouménico, en este sentido si las reglas transcendentales ya no son algo inteligible fuera del mundo, se transforman en expresión de forma de vida culturales y tienen un principio y un tiempo” (Habermas, 2002b: 27).

Habría que aclarar que si bien el marco conceptual básico de la filosofía del sujeto ha sido sometido a una crítica implacable por parte de Peirce, Wittgenstein, Heidegger y, contemporáneamente, desde Sellars, Quine, Davidson hasta Rorty, eso no supone la anulación de las verdades y la justificación que se derivan de la vida común. Como individuos, “nos encontramos siempre ya en un horizonte lingüísticamente abierto a nuestro mundo de la vida, donde se implica un trasfondo incuestionado de convicciones intersubjetivamente compartidas y prácticamente acreditadas que hacen que una duda total respecto a la accesibilidad del mundo sea algo sin sentido” (Habermas, 2002b: 239).

La acción comunicativa y la razón sin trascendencia dan a Habermas elementos que conducen al sujeto socializado en los contextos de los mundos de la vida y al ensamblaje de la cognición con el hablar y el actuar. Desde esta óptica, se podría decir que la “objetividad” del mundo significa, que éste no está “dado” como un mundo “idéntico para todos”. “Para ello, es necesaria la práctica lingüística –sobre todo el uso de términos singulares– que nos obliga a la presuposición pragmática de un mundo objetivo común y es, en este sentido, en que se entiende que evidentemente la suposición pragmática del mundo no es ninguna idea regulativa, sino una “constitutiva” para referirse a todo aquello respecto a lo cual pueden consignarse hechos” (Habermas, 2000: 38).

En el proceso de detranscendentalización, las ideas teóricas de la razón salen, por decirlo así, fuera del mundo estático de lo inteligible y desarrollan su dinámica *en el interior* del mundo de la vida [...] los sujetos capaces de lenguaje y de acción sólo pueden dirigirse *hacia* lo intramundano *desde* el horizonte de su respectivo mundo de la vida. No hay ninguna referencia al mundo que esté absolutamente libre de contexto [...] los contextos del mundo de la vida y las prácticas lingüísticas en las que lo sujetos socializados se hallan “ya siempre”, abren el mundo desde las perspectivas de tradiciones y costumbres constituidoras de sentido (Habermas, 2000: 42).

De esta manera, todos “los participantes en la comunicación pueden entenderse por encima de las fronteras del mundo de la vida divergentes, ya que con la mirada

puesta en el mundo objetivo común se orientan por la pretensión de verdad de sus enunciados, es decir, por la validez incondicionada” (Habermas, 2000: 43). Sin embargo, para Habermas lo decisivo en la comunicación es el mejor argumento, no sólo entendido desde un contexto cultural dado, sino además desde una perspectiva formal, procedimental, racional y consensual (Estrada, 2004: 87). Supuesto ello, entonces habrá que renunciar a la racionalidad sustantiva de las interpretaciones religiosas y metafísicas del mundo recibidas de la tradición (Habermas, 1985: 14).

Habermas pone el acento en una ética racional de la justicia universal e igual para todos, mientras que relega los problemas de la vida buena, es decir, de aquello concerniente al bien, a lo local, cultural y social, que por su concreción y contextualidad no puede ser universalizado. Asume la separación entre evaluación de la vida buena y normatividad de la justicia como exigencia de una época postradicional y postmetafísica, en las que ya no son válidas las imágenes tradicionales del mundo (Estrada, 2004: 96).

Así, Habermas propone entender la secularización cultural y social, como un doble proceso de aprendizaje que lleve, tanto a las tradiciones de la Ilustración, como a las doctrinas religiosas a reflexionar acerca de sus límites. En un Estado donde la democracia sea un objetivo común, se deberá partir de premisas normativas para creyentes y no creyentes. Esto ha de entenderse como una justificación no religiosa y postmetafísica de los fundamentos normativos del Estado constitucional democrático. Como se ve, Habermas se halla en “la tradición de un derecho de la razón que renuncia a las hipótesis fuertemente cosmológicas o a los supuestos histórico- teológicos de las doctrinas clásicas y religiosas sobre el derecho natural” (Barrio, 2006: 145).

Este filósofo, además, trata de reconstruir la Teoría Crítica que heredó de Horkheimer y Adorno, desde un concepto renovado de la praxis, ya que propugna una segunda Ilustración, pasando por la filosofía de la conciencia y los innatos intereses del conocimiento, a una teoría de la acción comunicativa basada en la comunicación lingüística. Si se entiende bien al filósofo alemán, su teoría invita a salir del círculo cerrado de la Ilustración en que se quedó el análisis de la anterior Escuela de Fráncfort, a partir de una revalorización de la comunicación y el entendimiento entre los sujetos desde la doble revaloración de la ética y el lenguaje. Para ello, habría que “superar el sujeto trascendental de raíz kantiana y recuperar el proceso histórico genético y social del sujeto hegeliano, así como su teleología” (Estrada, 2004: 80).

III. LA ÉTICA DEL DISCURSO COMO ARTICULADORA DE LA COMUNICACIÓN PÚBLICA

La Teoría Crítica de Habermas, al retomar los elementos más progresistas de la modernidad y las críticas más agudas que se le han hecho a la misma, define un tipo de racionalidad en la cual cabe un amplio espectro de razones para la

comunicación: “razones epistémicas para la verdad de los enunciados, puntos de vista éticos para la autenticidad de una decisión vital, indicadores para la sinceridad de las confesiones, experiencias estéticas, explicaciones narrativas, estándares culturales de valor, pretensiones jurídicas, convenciones, etcétera” (Habermas, 2000: 45). Ello da pie a pensar que la responsabilidad social de los sujetos no se mide solamente por los criterios de moralidad y racionalidad teleológica.

Dicho lo anterior, se puede decir que, para lograr una comunicación pública entre religiosos y aquellos que no lo son, se tendría que hacer explícitos los criterios que están a la base de la denominada acción comunicativa y que, ésta, surtiera efecto en las distintas constelaciones racionales antes presentadas. Habermas puntualiza algunos mínimos como garantes de una comunicación no malograda que aquí se sintetizan en:

- (a) el carácter público e inclusión: no puede excluirse a nadie que, en relación con la pretensión de validez controvertida, pueda hacer una aportación relevante; (b) la igualdad en el ejercicio de las facultades de comunicación: a todos se les conceden las mismas oportunidades para expresarse sobre la materia; (c) la exclusión del engaño y la ilusión: los participantes deben creer lo que dicen y (d) la carencia de coacciones: la comunicación debe estar libre de restricciones, ya que éstas evitan que el mejor argumento pueda salir a la luz y predeterminan el resultado de la discusión (Habermas, 2000: 56-57).

Como se ha indicado ya, este trabajo supone la idea de que es posible una pragmática de entendimiento común en los asuntos ético-públicos de las sociedades postseculares. Este intento de diálogo entre la ética del discurso y las buenas razones que se tendrían desde una posición religiosa acerca de los asuntos de la esfera pública, deberá partir de los mínimos arriba señalados. Así, en esta práctica dialógica de la acción comunicativa, se renuncia al absoluto y a las verdades totales y se parte de los enunciados que se postulan como verdaderos.

Llamamos verdadero a un enunciado que podría justificarse bajo condiciones epistémicas ideales, o que en una situación ideal de habla, o en una comunidad ideal de comunicación encontraría un acuerdo alcanzado por medios argumentativos. Verdadero es aquello que puede ser racionalmente aceptado bajo condiciones ideales (Habermas, 2002b: 246).

Aunque el pensamiento postmetafísico debe estar abierto a las pretensiones de tipo universalista que las religiones pueden plantear hoy día, esta apertura no implica la tolerancia acrítica de tales pretensiones, ni mucho menos una derrota al laicismo o a las razones seculares. Se trata más bien de que, debido a la eficacia que un discurso religioso puede tener en el terreno de los derechos humanos, la paz o la justicia social, en el espacio de la opinión pública, la mentalidad laica acepte

debatir argumentativamente con el compromiso social del religioso, a condición de que este último rompa con la convencionalidad e interioridad de una religiosidad puramente privada, para abrirle paso a las razones. “Con una comprensión no dogmática de la trascendencia y de la fe este compromiso toma en serio metas intramundanas de emancipación social y dignidad humana y en un espacio de múltiples voces se asocia con otras fuerzas que aspiran a una democratización de tipo radical en donde se busque expresar con las mejores intuiciones morales sin romper los puentes con el lenguaje secular y con la cultura secular” (Habermas, 2001: 90).

Las tradiciones religiosas están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales, sobre todo en atención a las formas sensibles de convivencia humana. Este potencial convierte al habla religiosa, cuando trata de cuestiones políticas pertinentes, en un serio candidato para posibles contenidos de verdad, que pueden ser traducidos entonces desde el vocabulario de una comunidad religiosa determinada a un lenguaje universalmente accesible (Habermas, 2000: 139)

La ética del discurso, la cual basa sus principios en el consenso racional de los hablantes, invita a reconocer el pluralismo de convicciones últimas y reflexionar sobre una moral universal, partiendo de los mejores argumentos y las buenas razones que se tengan para normar nuestro comportamiento hacia la justicia. Si los discursos de las iglesias sobre las formas de vida digna cumplen con los criterios de una racionalidad comunicativa y no sólo quieren estar dirigidos a sus fieles, sino a la comunidad en general, deben ser traducidos al lenguaje público por los voceros de tales asociaciones religiosas, apelando siempre a lo universal de la justicia democrática. Para que pueda haber entendimiento en tal acción, se debe tener de base un compromiso con una razón comunicativa no fundamentalista ni meramente contextual.

Si realmente se quiere “la vida buena”, no solamente de sus fieles, sino de toda la comunidad y hay un compromiso racional con la vida pública, no se ve la imposibilidad de que los discursos de las iglesias con pretensiones de verdad, tengan que traducir sus experiencias de un lenguaje religioso a uno público, argumentativo y pragmático. No se ve el porqué tendríamos que apelar al absoluto o a Dios para esforzarnos a cumplir las normas éticas, la justicia o la salud ciudadana si, desde la acción comunicativa de la ética del discurso, se exige algo que es posible cumplir.

En la medida en que las comunidades religiosas logren evitar el dogmatismo la coerción sobre las conciencias, permanecerá intacto algo que en otros lugares se ha perdido 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 desfigurados (Habermas, 2000: 116).

La ética del discurso se presenta, desde esta óptica, como una praxis que sintetiza los anhelos de creyentes y laicos a partir de un entendimiento racional, para que los asuntos de la vida pública puedan ser tratados democráticamente por los sujetos que han logrado *ciudadanizarse*, es decir, que han aceptado las condiciones de comunicación que establece el Estado constitucionalmente secular. Faltaría entonces traducir esta habla religiosa al ámbito de lo público-político, en donde, por cierto, el trabajo no sólo es de los ciudadanos religiosos, sino también de los seculares quienes tendrían que abrir su mente al posible contenido de verdad de las contribuciones religiosas y, así, ambos se embarquen en diálogos, de los que, bien puede ocurrir que resulten razones religiosas en la forma transformada de argumentos universalmente accesibles. Desde estos planteamientos, se ve que la acción comunicativa limita las pretensiones universales de verdad de los sujetos implicados en un diálogo, sin que ello signifique la anulación de las posibilidades que existen en el hablante, de ofrecer razones válidas y justificadas sobre un asunto público o de interés colectivo. En este sentido, la idea de sociedad postsecular no deberá entenderse como una declinación de las bases de la cultura secular y laica ante la reaparición de los discursos comprensivos del mundo, sino más bien, como una radicalización de la democracia ante los nuevos retos que demandan las sociedades contemporáneas.

El actual representante de la Iglesia católica, Joseph Ratzinger (Benedicto XVI), ha dicho que no existe “una concepción del mundo con carácter racional, ético o religioso, sobre la que haya unanimidad y que pueda respaldar a todas las culturas, o al menos ahora mismo no está disponible” (Barrio, 2006: 174) Si se aceptan estas premisas por parte de los sujetos religiosos, el diálogo y entendimiento con los laicos que se propone desde la ética del discurso, podrá desarrollarse a pasos firmes, puesto que:

En la sociedad postsecular se abre paso la concepción de que la “modernización de la conciencia pública” abarca de modo asincrónico tanto las mentalidades religiosas como a las mundanas y las modifica todas de modo reflexivo. Ambas partes, si conciben la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje *complementario*, pueden realizar sus contribuciones a los temas controvertidos en la esfera pública y tomarse en serio recíprocamente también por motivos cognitivos (Habermas, 2000: 117).

IV. LA INCLUSIÓN DE LAS MORALES RELIGIOSAS EN UNA ÉTICA PÚBLICA

La autolimitación y la disposición al aprendizaje en la esfera pública de las sociedades postseculares, abre no sólo la posibilidad a que los sujetos religiosos participen en los debates de la vida social, pues tal y como se ha dicho aquí, pueden aportar elementos a la vida justa en las sociedades. Sin embargo, no habrá que perder de vista que esta apertura al aprendizaje deberá contener por parte de dichos sujetos, un esfuerzo en su racionalidad comunicativa, para aceptar los

contenidos de verdad profanos que también se necesitan para el restablecimiento de una ética ciudadana.

Desde este ámbito, se estaría caminando hacia la constitución de una ética pública dentro de la cual, quedarían incluidas las buenas razones de las morales religiosas, sobre todo aquéllas que llaman a la paz, la justicia, la fraternidad, la solidaridad e incluso a la acción social.

Aunque es verdad que los totalitarismos políticos (Arendt, 2004: 385-479) han existido bajo el argumento de cierta racionalidad, sobre todo instrumental y de dominación, las iglesias durante mucho tiempo, por lo regular, se han presentado con ciertos rasgos generales de autoritarismo como lo son:

- a) el oponerse violentamente a toda autocritica y aceptar la autoridad por la autoridad misma exigiendo su aplicación rigurosa;
- b) el pensar en estereotipos y en conceptos jerárquicos;
- c) el insistir en el mantenimiento del *statu quo*;
- e) el creer en la decadencia del mundo producto de la acción de las “fuerzas del mal”.
- f). el preconizar la pureza sexual, la moralidad o, cuando menos, la normalidad, pero a la vez se obsesionan por las imágenes sexuales y ven por todas partes “vicio”. Cuando hablan de las fuerzas del mal, tienden a referirse detalladamente a orgías, perversiones sexuales y similares; y
- g) el quejarse de las motivaciones “bajas”, materialistas, de los demás, pero ellas mismas piensa muy a menudo en el dinero. (Horkheimer, 2005: 94-95)

Las iglesias y sus fieles tendrían que renunciar a los elementos autoritarios que más o menos los han caracterizado en la historia, para estar en condiciones de participar en la vida pública. Sobre todo, se tendrían que replantear esos tipos de teología moral que culpabilizan la conciencia más que desarrollarla o hacerla crecer; se tendría que cuestionar esa obsesión por la economía de los pecados y la administración de los mismos, pues lo único que genera es una neutralización del comportamiento ético en la vida social, ya que, al dejar intacta la crítica a la falsa conciencia, la acción pública de los sujetos se torna turbia o de plano oscurantista. Las iglesias y su control moral, no pueden pasar desapercibido la exigencia de los ciudadanos que participan en un Estado laico por el que, las acciones públicas, incluidas las de los fieles, se vuelquen hacia una ética de la sociedad civil.

La relación que se establecería entre una ética pública y las morales religiosas parece un asunto de trascendencia histórica; en mucho dependerá que el entendimiento entre los ciudadanos en las sociedades postseculares sea posible, por la inclusión de las morales religiosas dentro de una ética ciudadana.

No hay razones teóricas ni prácticas para que las religiones no acepten la ética universal y después, en un segundo momento, intenten fundamentarla a su manera y desarrollarla en morales de la segunda generación. Es indiferente que la dignidad

humana se fundamente en la condición de los hijos de Dios (cristianismo), de creyentes (musulmanes), de seres vivos (jainismo, budismo), en la razón (Ilustración) o en la propia humanidad (confucionismo). Lo importante es que la fundamentación permanezca en el ámbito privado, y que la afirmación de la dignidad, del respeto, la realización de sus exigencias, se den en el ámbito público, universal, exento de discriminación (Marina, 2001: 221).

La ética pública garantizaría que, el sujeto religioso, lograra expresar sus razones en la esfera social, bajo los criterios de la acción comunicativa que aquí se ha explicitado. Desde esta perspectiva, las razones públicas y no el derecho natural, serían el parámetro para la construcción de una ética pública y por supuesto, de una normatividad jurídica, que permita vivir juntos a los diferentes.

El derecho natural ha permanecido especialmente en la iglesia católica como un topos argumentativo con el cual se apela a una razón común en diálogo con la sociedad secular y con las demás confesiones religiosas [...] pero desafortunadamente este instrumento devino confuso [...] la idea de derecho natural presuponía un concepto de naturaleza que hacía a la misma naturaleza razonable, y en el que se entrelazan razón y naturaleza. Esa visión se quebró con el triunfo de la teoría de la evolución. La naturaleza, como tal, no es razonable, aun cuando en ella se dé un comportamiento razonable: ese es el diagnóstico que nos plantea el evolucionismo, y que desde entonces parece indiscutible (Ratzinger, en Barrio, 2006: 170).

V. CONSIDERACIONES FINALES

El paradigma de la acción comunicativa representa una posibilidad de entendimiento entre los sujetos plurales que reclaman para sí, inclusión en los Estados constitucionalmente democráticos e inclusive en aquellos que aspiran a serlo. La racionalidad comunicativa de la teoría crítica habermasiana abre los horizontes no sólo a la insistencia de los sujetos religiosos a opinar sobre los asuntos públicos, sino también, a los sujetos que de alguna manera presentan demandas de inclusión y participación social desde su moral personal, como lo son los grupos de diversidad sexual, de contracultura, indígenas, de alternativas económicas y sociales, etcétera.

La acción de la ética del discurso, estaría en posibilidades de construir, día a día, una ética pública capaz de inspirar normativas jurídicas propias de un Estado laico y democrático, dentro del cual, los ciudadanos plurales y diversos se autolimitan en sus pretensiones universales de verdad y se disponen a aprender de los demás, tratando de conjugar sus creencias con la de los otros desde un tribunal básico: la racionalidad comunicativa.

Las condiciones para que esto suceda parten de lo que ya se ha expuesto en este ensayo y se sintetiza a continuación:

- a) que la separación entre iglesias y Estado, así como la garantía del derecho a la religión y neutralidad con respecto a las visiones de mundo por parte de este último, no se preste a ambigüedades;
- b) que los sujetos religiosos aceptan la constitución del Estado secular, el cual está montado en razones básicas para una convivencia ordenada entre sus miembros;
- c) se debe considerar a la esfera pública como el espacio idóneo del trato comunicativo racional entre los ciudadanos;
- d) dentro de la esfera pública se deberá renunciar a las pretensiones universales de verdad de los sujetos implicados en un diálogo, sin que ello signifique que en la vida privada de cada quien se apele a éstas;
- e) si desde las ideas comprensivas de mundo, los sujetos consideran que se puede aportar a la vida pública, éstos tendrán que traducir sus creencias en razones seculares para que puedan entrar en diálogo con otras racionalidades comunicativas;
- f) los interlocutores de los sujetos religiosos, en este caso, tendrían también que hacer un esfuerzo por hacer tales traducciones y así estar en mejores condiciones de diálogo; y
- g) la acción comunicativa y su tipo de racionalidad, formal, procedimental y consensual sería la mediación para la autolimitación y la disposición al aprendizaje en las sociedades llamadas postseculares.

Entender la secularización cultural y social como un doble proceso de aprendizaje que lleve tanto a las tradiciones de la Ilustración como a las doctrinas religiosas, políticas, sexuales, artísticas, a reflexionar acerca de sus límites, representaría un verdadero paso hacia la democratización de la vida social en los actuales tiempos de complejidad social.

Desde esta óptica, parece que el arribo a la democracia no está a la puerta de las filosofías de la historia, ni mucho menos de los contextualismos, postmodernismos o relativismos sociales; más bien ésta, la democracia, se perfila en la línea de un pensamiento postmetafísico ilustrado que intenta –como lo hizo la primera Ilustración– impugnar el carácter dogmático, autoritario y fetichista de la autoridad y esa tendencia a escaparse de toda crítica racional. El tipo de racionalidad que se presentó aquí, a saber, la racionalidad comunicativa, supone la idea de que es posible la praxis de un entendimiento común en los asuntos ético-públicos de las sociedades postseculares, siempre y cuando se lleven a cabo las condiciones que arriba se mencionan. En una palabra, el intento tiene que ver con el ideal de que, desde la racionalidad comunicativa, se podría impugnar el carácter *sacral* de la autoridad y esa tendencia a eximirse de todo cuestionamiento. Es decir, se trata de defender un tipo de racionalidad, a saber la racionalidad comunicativa, la cual posibilitaría pasar de la fe en la autoridad solamente avalada por la dignidad de un cargo, a la autoridad de los argumentos racionales y la fuerza de las convicciones personales.

Ello quiere decir, que la acción comunicativa es sólo una posibilidad y que debe ensayarse en la esfera pública, de no ser así, resultaría una simple especulación. Pero además, es importante aclarar, que tampoco se presenta como un

modelo acabado y cerrado, esto es, la acción comunicativa se necesita construir desde los sujetos que participan en un conflicto; si éste, es demasiado desastroso como para permitir el diálogo, entonces, se vuelve imprescindible buscar los medios para amainar tal conflicto. A veces los medios no se nos presentan como los mejores, pero al menos en una desesperación social, sí los únicos y eso torna el problema en asunto mayor.

En los Estados que aspiran a ser democráticos o que aún no lo son, se debe trabajar primero en acondicionar el contexto social:

- a) combatir la pobreza;
- b) reducir la ignorancia;
- c) cuestionar el autoritarismo;
- d) frenar la exclusión y discriminación; y
- e) evitar el odio al diferente.

Si es posible hacer tal acondicionamiento desde una acción comunicativa, mucho mejor, porque así se matizaría la violencia; si no es posible, cuando menos se debe intentar sentar las bases para que las razones surtan efecto y así estar en posibilidades de llevar a cabo lo que aquí se ha expuesto.

La autolimitación en las pretensiones dogmáticas de las personas o grupos sociales y, su disposición al aprendizaje desde la acción comunicativa, puede representar una salida a las escaramuzas que gobiernos, sectas, iglesias, ejércitos y fanáticos en general, han expresado en los últimos años, velada o cínicamente, su interés por la reaparición de imágenes totalitarias, teológicas y cosmológicas de mundo. 

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDRT, Hannah (2004). *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus: México.
- BARRIO, José María (2006). *Antropología del hecho religioso*. Rialp: Madrid.
- BOLADERAS, Margarita (1996). *Comunicación ética y política. Habermas y sus críticos*. Tecnos: Madrid.
- ESTRADA, Juan Antonio (2004). *Por una ética sin teología, Habermas como filósofo de la religión*. Trotta: Madrid.
- GABÁS, Raúl (1980). *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*. Ariel: Barcelona.
- HABERMAS, Jürgen (1996). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Península: Barcelona.
- ____ (1990). *Pensamiento postmetafísico*. Taurus: Madrid.
- ____ (1987). *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols. Taurus: Madrid.
- ____ (1989). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios*. Cátedra: Madrid.
- ____ (2000). *Entre naturalismo y religión*. Paidós: Barcelona.
- ____ (2002a). *Ensayos políticos*. Ediciones Península: Barcelona.
- ____ (2002b). *Verdad y justificación*. Trotta: Madrid.
- ____ (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Península: Madrid.
- ____ (2001). “Trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá”, en: *Israel o Atenas*, Trotta: Madrid.
- HORKHEIMER, Max (2005). *Sociedad, razón y libertad*. Trotta: Madrid.
- LUHMANN, Niklas (1998). *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*. Trotta: Madrid.
- MARDONES, José M. (1998). *El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión*. Anthropos: Barcelona.
- MARINA, José Antonio (2001). *Dictamen sobre Dios*. Anagrama: Barcelona.
- MCCARTHY, Tomas (1998) *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Tecnos: Madrid.