

JÜRGEN HABERMAS:
Razón Comunicativa y Religión

*Comunicación del académico de número Eduardo Martín
Quintana, en la sesión privada de la Academia Nacional de
Ciencias Morales y Políticas, noviembre de 2022*

JÜRGEN HABERMAS: Razón Comunicativa y Religión

Por el académico DR. EDUARDO M. QUINTANA

1. Introducción

Frente a las diversas concepciones culturales contemporáneas, por lo general contestatarias de la racionalidad y negadoras del cognitivismo ético-jurídico Jürgen Habermas intenta una propuesta, que dando por superada la metafísica, pueda a su vez rescatar la confianza en el encuentro con la verdad y la moral, rechazando así tanto a los autores posmodernos como al positivismo pragmático, ya que para el

autor alemán, los primeros transitan por el andarivel sin salida del nihilismo y el segundo no da respuesta satisfactoria a la legitimidad que debe avalar al orden jurídico.

Habermas es un autor polifacético, no sólo en tanto que en su obra se entrecruzan asistemáticamente la filosofía, la política, la moral, la economía, la antropología, el derecho y la sociología, sino también por el permanente tránsito dialéctico de su pensamiento, que analiza y opone a los más diversos autores, ya sea para usarlos como fuertes arietes contra sus adversarios, o para asimilar de ellos nuevos elementos para su teoría.

2. Breve biografía y fuentes filosóficas

2.1. Jürgen Habermas nació en Alemania en 1929; estudió desde 1949 a 1954 en Gotinga y Bonn, en el contexto de la filosofía alemana del neokantismo, sin perjuicio de la influencia de Heidegger sobre su generación. Tomó contacto con la Escuela de Frankfurt a través de Adorno, de quien fue ayudante desde 1956 a 1959, e influyó en él la obra conjunta con Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, como también los libros de Bloch y Marcuse. Interesado vivamente por la sociología, estudió a Durkheim, Weber y Parsons. Luego en

Heidelberg contactó con Gadamer. Posteriormente se interesó por la filosofía del lenguaje y el pragmatismo. La lectura de Habermas significa sumergirse en un descomunal calidoscopio, que girando de continuo, muestra un análisis, comparación y a veces confrontación entre autores de diversas u opuestas extracciones y épocas diferentes: Hobbes, Locke, Paine, Vico, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, Engels, Heidegger, Husserl, Freud, Fromm, Lukacs, Gramsci, Labriola, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Mead, Parsons, Piaget, Weber, Gadamer, Arendt, Luhmann, por citar algunos de los nombres más importantes de la filosofía moderna y contemporánea, rescatando también que Aristóteles ocupa un lugar destacado en sus observaciones. También mostró interés por el lenguaje, desde el segundo Wittgenstein y la pragmática de Pierce y la hermenéutica; y por los posmodernos: Lyotard, Baudrillard, Foucault, Rorty, Derrida, Vattimo, entre tantos, con quienes entabla fuertes polémicas en torno a los alcances de la razón, criticada por esta corriente que alcanzó gran difusión a partir de la década del ochenta.

Si bien no resulta sencillo señalar “etapas” en el desarrollo del pensamiento de Habermas, puede indicarse que

su primer período, que podemos denominarlo crítico, estuvo signado por la influencia de la Escuela de Frankfurt, en el que incorpora las líneas de la revisión al pensamiento de Marx y relaciona la emancipación también con Freud¹.

El segundo, que llamaré comunicativo, ya que su interés se orienta a la comunicación, como vía del reencuentro con la razón, cuyo uso había sido menoscabado en su funcionalidad instrumental. Es aquí donde elabora la teoría que la hará famoso

¹ Puede sintetizarse el análisis de la Escuela en los siguientes objetivos: a) en primer lugar una ácida crítica de la razón, que desde la Revolución Francesa y el iluminismo y la ilustración que sirvieron para fortalecer la instrumentación que de ella hizo el racionalismo tecnocrático; b) crítica de todas las filosofías tradicionales que imbuidas de metafísica fueron la justificación ideológica del dominio de los poderosos y también crítica de la religión que prometía la liberación en otro mundo y justifica la servidumbre en el presente; c) crítica de la sociedad burguesa y sus diferencias clasistas; d) por último también crítica a la interpretación marxista manipulada por los soviéticos que transformaron los principios liberadores en una dogmática anquilosada al servicio de una burocracia totalitaria y no del proletariado. Entre los discípulos de los frankfurtianos merece la atención Herbert Marcuse (1898-1980). En 1955 publica *Eros y Civilización*, obra que asume los lineamientos de la doctrina freudiana interpretando el postulado de los instintos en clave marxista (inconsciente, libido, etc.). Sostiene que el placer es fuertemente limitado por la sociedad capitalista, a la que lo único que le interesa es la producción. Por tanto, es represiva del sexo. La liberación -postulado de toda posición revolucionaria- debe empezar por el sexo; a partir de aquí da por sentado la decadencia y enfermedad de la civilización cuyos supuestos conducen a su autodestrucción.

posteriormente. Sin abandonar esta línea de pensamiento, en los últimos años ha abordado las relaciones entre religión y filosofía, como también temas de geopolítica y derecho internacional.

Según Habermas, el ideal emancipatorio del iluminismo terminó en una catastrófica frustración, ya que siguiendo a los frankfurtianos, la razón moderna traicionó sus objetivos y de liberadora de todas las ataduras y alienaciones, se convirtió en una razón instrumental, calculadora y dominante, no sólo de la naturaleza sino del propio hombre², circunstancia que se traslada a las relaciones sociales mediante el connubio del poder político con el económico, y en el plano filosófico a la desaparición de la actitud filosófica como consecuencia del cientificismo utilitarista.

La actitud intelectual de Habermas muestra una permanente polivalencia. Por una parte, discípulo de los fundadores de la Escuela de Frankfurt, es un agudo crítico del camino asumido por la filosofía moderno-contemporánea, pero concomitantemente frente a las diatribas de los posmodernos,

² Habermas Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, 2001.

propone su reconstrucción o relanzamiento. Para él, *la modernidad es “un proyecto inacabado”*, título de una relevante conferencia que pronunció al recibir el premio “Adorno”, discernido por la Universidad de Frankfurt en 1980.

2.2. A esta altura de la exposición, creo que cabe hacer un *excursus* y considerar la causa del drástico giro de los frankfurtianos, quienes habían entendido que el marxismo era el mejor fruto del iluminismo para lograr la completa liberación de la humanidad, o sea, el mesías tan esperado. El iluminismo siempre ha sostenido la posibilidad de eliminar el mal de raíz por las propias fuerzas de la humanidad; por ello el utopismo ha sido bien definido como una herejía religiosa. Por lo general las utopías han focalizado “el mal” en las estructuras socio-políticas, más que en la propia naturaleza humana, y por lo tanto, su objetivo ha sido encontrar su causa y una vez hallada, mediante una fe propia de la religión, aplicar la terapia que conducirá al advenimiento de la era feliz, en la recuperación del paraíso perdido. Por eso también el pensamiento utópico es contrario al “reformismo”: siempre la solución es radical y consiste en la regeneración total de la sociedad. Las utopías modernas toman también de la Revelación judeocristiana la

concepción lineal del tiempo y por tanto la finalización de la historia. Los utopistas piensan que la fase final ha de ser la verdaderamente decisiva y que ella ha de significar, de una u otra manera, una purificación final de la comunidad humana y el término de la historia. La característica principal de este postrer período es el imperio de una era inmutable, absoluta y totalmente buena.

Demás está decir, que más allá de los valiosos aportes de la edad moderna, tanto políticos como científicos, la naturaleza humana, con sus grandezas y miserias siguió marcando el ritmo de la historia y los fraternos idearios ilustrados tuvieron que enfrentarse en conflictos bélicos e iniquidades personales, sociales y estatales de todo tipo; entre ellas, el estalinismo mostró la cara del socialismo real.

En consecuencia, las últimas décadas del siglo veinte muestran el agotamiento de la modernidad, pero contrariamente tanto a sus maestros de la Escuela de Frankfurt como a los posmodernos, Habermas propone un reencauzamiento de los ideales ilustrados. Es por ello uno de los pensadores actuales que posiblemente mejor conjuga la herencia moderna con las diversas corrientes contemporáneas; pretende trascender el paradigma de la razón autoprodutora de ideas absolutas y

universales propia de la modernidad ilustrada, pero a la vez evitar el irracionalismo contestatario de la razón de los autores comúnmente denominados “posmodernos” o “antimodernos”.

Estos autores que integran una ancha franja del pensamiento contemporáneo, pese a sus profundas diferencias, tienen un aire de familia: el rechazo a la centralidad de la razón de los modernos y a sus consecuencias tecnocráticas, al sentido unitario de la historia, y a las concepciones mesiánicas nacidas del iluminismo que denominan peyorativamente como “metarrelatos”, incluidos el hegelianismo y el marxismo en su versión canónica u ortodoxa. Para algunos pensadores posmodernos, el mismo ser humano es un producto del lenguaje o-como se lo llama ahora- “del discurso”. Para tal fin es necesario, ante todo, desmontar o sea “deconstruir” la sociedad primero cristiana y luego burguesa-capitalista. “En este contexto, la identidad no es un estado de hecho, sino un “devenir” constante de deconstruir y construir”.³

³ Di Pietro Mara Luisa, *Sexualidad y procreación humana*, EDUCA, Buenos Aires, 2005.

3. La razón comunicativa

Según Habermas, su “teoría de la acción comunicativa” tiene uno de sus principales sustentos en una **razón o “logos” inmanente al uso del lenguaje**, no ya como un mero instrumento lingüístico, sino para encontrar la clave que permita el verdadero encuentro del hombre con el hombre abriéndose paso al ideal emancipatorio de la modernidad. Así como antes las contradicciones sociales debían liberarse mediante la depuración de las desigualdades económicas, ahora estas aparecen encubiertas por una distorsión de las comunicaciones. Aquí está para Habermas el problema, que debe ser resuelto mediante la liberación de las trabas que impiden una comunicación libre de dominios. Su propuesta se concreta en una nueva intersubjetividad, cuya imagen más ilustrativa es el hombre que se “comunica”. El *“pienso luego existo cartesiano”* va a ser reemplazado por el *“nos comunicamos y argumentamos, luego existimos”* La comunicación intersubjetiva mediada por el lenguaje, con el aporte de una argumentación racional será entonces el filón desde donde debe abreviar todo conocimiento tanto teórico como práctico, culminando en el emancipatorio (liberación) que es la base filosófica de la sociología, la ética, la política y el derecho.

Íntimamente ligado a la razón comunicativa, se encuentra el denominado por Habermas “**mundo de la vida**” (de origen husserliano) respecto al cual sostiene que está formado por una red de acciones comunicativas ramificadas en el espacio o espacios sociales y en el tiempo o tiempos históricos y esas acciones se nutren de las fuentes que representan las tradiciones culturales no menos de lo que dependen de las identidades de los individuos socializados...La práctica comunicativa en la que el mundo de la vida está centrado, surge cooriginalmente del juego e interacción de la reproducción cultural, la integración social y la socialización”.⁴

4. Verdad, legitimación del derecho y de la moral

En su análisis filosófico-social, un tema que lo acompaña permanentemente como telón de fondo es la relación entre la Moral y el Derecho. Desde la antigüedad greco – latina y hasta entrado el siglo XVI, desde distintas perspectivas y argumentos, ambas áreas de actividad encontraron siempre

⁴ Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid 1990, pág. 102.

algún nexo y una dependencia de las normas jurídicas respecto a los principios morales.

Pero desde el siglo XVIII cundió el escepticismo que se tornó dominante en los siglos XIX y XX. No es arriesgada la opinión que caracteriza el fin del siglo pasado y comienzos del actual como un marcado relativismo y subjetivismo moral, situación puesta en evidencia por los llamados posmodernos, quienes a la vez señalan el fin de los metarrelatos, o sea las grandes ideologías, principalmente el marxismo.

Sobre la base del escepticismo moral, o sea, la imposibilidad de conocer valores o normas universales, avanzó el positivismo, tanto filosófico como jurídico, quien trazó una frontera insalvable entre la moral y el derecho, como dos ámbitos de conocimiento y de acción impermeables entre sí. La justicia de las normas desapareció como calificativo legitimatorio para dar paso al concepto de validez, o sea, a la formalidad de su sanción, que descansa en última instancia en el voluntarismo, ya sea del príncipe o del pueblo, en un tránsito que comienza con Hobbes en el siglo XVII (la justicia es creación de la ley) y que tiene un punto culminante en Kelsen, para quien la justicia es un ideal irracional.

Este panorama, cuya impronta hegemónica era el nihilismo moral y el positivismo jurídico, comenzó a sufrir duras críticas en la segunda mitad del siglo pasado como consecuencia de los totalitarismos políticos, lo que motivó la reaparición de conceptos como derechos morales, derechos humanos, razones legitimatorias del derecho y la necesidad de la superación de las diversas injusticias sociales.

La posición de Habermas en este amplio temario interesa por varias razones, entre las que podemos mencionar: 1) es un crítico del positivismo tanto científicista como jurídico y del sociologismo funcionalista que a su entender fragmenta la sociedad en subsistemas descentrados, y también de los posmodernos; 2) frente al escepticismo cognoscitivo, afirma la posibilidad de arribar a la verdad; 3) frente al escepticismo ético reivindica la moral y su incardinación en el derecho; 4) es uno de los autores que más utiliza el concepto de consenso, término que se ha tornado paradigmático en cualquier discurso filosófico-político que se precie de buen tono. Si bien comparto algunas de sus conclusiones, es preciso analizar con cuidado cuál es el significado que otorga a los conceptos de verdad y de moral.

4.1. Verdad. Su propuesta sobre **la verdad** descansa en *el consenso*, palabra clave de su discurso, pues sólo se puede atribuir a un predicado un objeto si también “cualquiera que pudiera entrar en la discusión atribuyese el mismo predicado al mismo objeto; para distinguir los enunciados verdaderos de los falsos. La condición para la verdad de los enunciados es el potencial asentimiento de todos los demás. La verdad de una proposición implica la promesa de alcanzar un consenso racional sobre lo dicho.” Como ejemplo de lo dicho, Habermas afirma: “sobre si un estado de cosas es el caso o no es el caso, no decide la evidencia de experiencias, sino el resultado de una argumentación. La idea de verdad sólo puede desarrollarse por referencia al desempeño discursivo de pretensiones de validez”.

4.2. Legitimación del derecho. El problema fundamental que preocupa a Habermas es la legitimación del Derecho. Como veremos, cree encontrarla mediante el rescate de la razón comunicativa y de allí el Derecho cobrará una función más que relevante, pues, relacionado con la moral, legitimará también a la política. Esta legitimidad se basa en última instancia en un mecanismo comunicativo: “como participantes en discursos racionales los miembros de una

comunidad jurídica han de poder examinar si la norma de que se trate encuentra o podría encontrar, el asentimiento de todos los posibles afectados.⁵ En consecuencia, válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales”.⁶

4.3. Moral. Concomitantemente debe producirse la necesaria relación con la moral, pues la vigencia del derecho va más allá de la legislación incardinándose con los aspectos de justicia. Habermas propone entender la moral como el procedimiento adecuado de formación de una voluntad racional, a la que se hizo referencia precedentemente respecto a la cual todos cuantos pudieran verse afectados podrían participar como iguales y libres en una búsqueda cooperativa de la verdad.⁷

Teniendo en cuenta que *la moral es un determinado procedimiento*, “ya no flota sobre el derecho como todavía sugiere la construcción del derecho natural racional, como un conjunto suprapositivo de normas. Emigra al interior del

⁵ Habermas J., *Facticidad y Validez*, pág. 169.

⁶ *ibidem*, pág. 172.

⁷ Habermas J. *Escritos sobre moralidad y eticidad*, págs.143 y 162/63.

derecho positivo pero sin agotarse en derecho positivo. Esta moralidad es de naturaleza puramente procedimental. Se ha desembarazado de todo contenido material y ha quedado sublimada y convertida en un procedimiento de fundamentación de contenidos normativos posibles”.⁸

Para Habermas el término “moral” es polisémico pero el significado que es asumido como piedra angular se reduce a las cuestiones de justicia, o sea, “las relaciones intersubjetivas de contenido jurídico”. Por ello más que una moralidad discursiva arriba a una justicia discursiva, cuyo entramado no tiene nada que ver con las pretensiones habituales a las cuestiones jurídicas. Este acuerdo para arribar a un consenso no se apoya, ni parte, ni conoce una verdad previa y menos aún de una moral, pues todas son un fruto del consenso que se obtiene a posteriori. Paradójicamente, la legitimidad del discurso jurídico exige la asunción de una serie de presupuestos o condiciones: a) los participantes del discurso deben aceptar y comprometerse con determinadas suposiciones; b) deben estar dispuestos a asumir las obligaciones concertadas mediante consenso; c) suponer a

⁸ ibídem, pág. 168.

sus destinatarios capacidad de responder de sus actos con autonomía y veracidad.

Según Habermas: “Nuestro ordenamiento jurídico descansa sobre principios fundamentales de contenido universal...Normas como los derechos fundamentales, la garantía del procedimiento jurídico, el principio de soberanía popular, la separación de los poderes, el principio del Estado social. Estos principios tendrían que tener una vigencia universal, esto es valer en todo tiempo y espacio, para todo y para todos y también para otras normas que enjuicamos según estas medidas”.⁹ Sobre el particular, a continuación, señalaré las contradicciones de su teoría.

5. Contradicciones de la teoría habermasiana

En primer lugar me referiré a algunas dudas que plantea el pensamiento habermasiano tanto filosófica como jurídicamente. La primera observación reside en que, por una parte, Habermas rechaza toda postura metafísica u ontológica, como también todo contenido material a las disposiciones normativas otorgando un papel relevante y casi excluyente a su

⁹ Habermas J. *Ensayos políticos*, Ediciones Península, Barcelona, pág. 83.

tarea constructivista y procedimental, pero por otra parte a menudo recurre a elementos de la realidad objetiva previos a la racionalización de cualquier discurso y/o consenso. Para avalar esta conclusión analizaré algunos aspectos de dos de sus conceptos claves: “*el mundo de la vida*” y el “*lenguaje*”.

Para Habermas, **el mundo de la vida** forma al mismo tiempo el horizonte de las situaciones de lenguaje y la fuente de interpretaciones, mientras que él, por su parte, sólo se reproduce mediante y a través de acciones comunicativas.¹⁰ Agrega que durante la acción comunicativa el mundo de la vida nos envuelve en el modo de una certeza inmediata, desde que vivimos y hablamos sin distancia respecto a ella. Esta presencia penetrante, a la vez que latente y desapercibida, del trasfondo de la acción comunicativa puede describirse como una forma intensificada y sin embargo deficiente, de “saber” y “poder”. Hacemos involuntariamente uso de este saber, sin saber reflexivamente que poseemos tal “saber”.¹¹ Asimismo agrega que *hay estructuras subyacentes universales que se encuentran*

¹⁰ ibidem, págs. 83.

¹¹ ibidem, pág. 84.

en aquel saber de fondo que se da en el mundo de la vida".¹²

Esta dimensión existencial está formado por una red de acciones comunicativas ramificadas en el espacio o espacios sociales y en el tiempo o tiempos históricos y esas acciones se nutren de las fuentes que representan las tradiciones culturales no menos de lo que dependen de las identidades de los individuos socializados. "La práctica comunicativa en la que **el mundo de la vida** está centrado, surge cooriginalmente del juego e interacción de la reproducción cultural, la integración social y la socialización".¹³

De lo dicho hasta aquí podemos concluir que para Habermas existe alguna realidad (como *el "mundo de la vida"*) que tiene una entidad propia y definida, previa a su conocimiento y a cualquier actuación voluntaria sobre ella.

El segundo elemento que se ha seleccionado para señalar una presencia que remite a una realidad fáctica, es *el lenguaje*, clave de bóveda de la teoría de la acción comunicativa. Para Habermas el lenguaje no es totalmente una construcción

¹² conf. Berciano Modesto, *El problema de la ontología en Habermas*, Cuaderno de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, 1995 pág. 29 (la cursiva no se encuentra en el texto original).

¹³ Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid 1990, pág. 102.

intersubjetiva, sino que reconoce una estructura real previa a cualquier intento de racionalización posterior. La razón comunicativa “es más bien el medio lingüístico mediante el que se concatenan las interacciones y se estructuran las formas de vida, el que la hace posible. Esta racionalidad viene inscrita en el telos que representa el entendimiento intersubjetivo y que constituye un *ensamble* de condiciones posibilitantes a la vez que restrictivas”.¹⁴

También expresa que su concepto de moral no implica asumir ningún contenido material, pero en cuanto nos detenemos en las condiciones exigidas para brindar legitimidad al discurso, encontramos elementos de una moral que excede a la formalidad, al *comprometerse* con *sinceridad* al diálogo intersubjetivo y al asumir obligaciones que implican la *aceptación* de las conclusiones que integran el consenso, sin perjuicio también que todo ello pone de manifiesto el ejercicio de la libertad, noción que supera lo fáctico. Asimismo, se requiere que los participantes deben “*estar dispuestos a asumir las obligaciones concertadas mediante consenso*”.

¹⁴ Habermas J., *Facticidad y validez*, pág. 65.

Pero surge así otro interrogante: ¿esta “obligación” no supone un contenido moral, cual es el de sujetarse al consenso? Y si esto es así, ¿no hay acaso o bien un retorno al formalismo kantiano (un imperativo categórico reconstruido) o bien a un principio moral previo al consenso derivado de una antropología ontológicamente fundada, concepciones ambas no asumidas por Habermas? Asimismo, la moral procedimental de la que se concluye el derecho como la garantía del debido proceso, la separación de los poderes, el principio del Estado social y otros ¿son previos a la formación del consenso o su conclusión?

Estos y tantos otros interrogantes, son demostrativos que el solo procedimiento es inoperante para alcanzar un acuerdo intersubjetivo, si previamente no está basado en un contenido normativo que no deriva del mismo procedimiento.

6. Religión

Hasta fines del siglo veinte la larga y prolífica trayectoria literaria de Habermas no se había detenido en la religiosidad. Es probable que el ideario de Habermas de las décadas de los 70' y 80', puesto de manifiesto en su frase “La modernidad, un proyecto inacabado” -apartándose en este

sentido del pesimismo de sus maestros frankfurtianos-, haya menguado al advertir que la inhumana “razón instrumental” que había desviado al iluminismo de sus fines libertarios, no era superada por los consensos tan difíciles de lograr ni tampoco que los ciudadanos se reconocieran unos a otros como bienpensantes e igualmente portadores de una natural bondad al estilo roussoniano.

Advierte que los presupuestos en los que descansa el estado contemporáneo padecen de peligros externos, entre los que menciona los que provienen de una “modernización descarrilada”, que derive en un aflojamiento de los lazos solidarios y transforme a sus miembros en “mónadas aisladas” que compiten entre sí. Por ello la propia sociedad y la organización estatal deben tener especial respeto a las fuentes que alimentan la conciencia solidaria de los ciudadanos. De aquí su interés por la tradición y la religiosidad, presupuestos ignorados en sus anteriores etapas.

Una de las primeras obras sobre el tema, editada en 1997 por Trotta, se titula *Israel o Atenas*. Luego en el 2005 Paidós publica *Entre naturalismo y Religión*. Además escribió varios trabajos en revistas especializadas y diarios de circulación

masiva, destacándose el diálogo mantenido en la Academia Católica de Baviera, en el año 2004 con el Cardenal Joseph Ratzinger, luego Pontífice Benedicto XVI, denominado *Las bases morales prepolíticas del Estado liberal*, publicado en la revista “Consonancias” (n13/2005) de la UCA y en La Nación. Posteriormente se publicó *El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?* en Dianoia - revista de la UNAM- en 2008.

Un primer marco temático abarca la relación entre la filosofía como saber puramente humano y la religión en tanto creencia o fe. Así describe que “uno de los posibles puntos de arranque **del discurso filosófico sobre la razón y la revelación** es un pensamiento que reaparece una y otra vez: la razón que reflexiona sobre su más profundo fundamento descubre que tiene su origen en otra cosa; y debe reconocer el poder de esa otra cosa si no quiere perder su orientación racional en el callejón sin salida de un híbrido autoapoderamiento.

Agrega que a partir de la asimetría de competencias epistémicas (la filosofía no puede pretender saber aquello que la religión se presenta sabiendo) “**se puede fundamentar la disposición de la filosofía al aprendizaje con respecto a la religión y no por razones funcionales, sino por razones de**

contenidos (...). Esto quiere decir que la mutua compenetración de cristianismo y metafísica griega no sólo dio lugar a una helenización del cristianismo –*que no en todos los aspectos fue una bendición*- sino que, por otro lado, fomentó también una apropiación de contenidos genuinamente cristianos por parte de la filosofía. La traducción (no lingüística, sino epistemológica) de que el hombre es imagen de Dios, la idea de una igual dignidad de todos los hombres, que hay que respetar incondicionalmente, es una de esas traducciones que salva el contenido religioso traduciéndolo a filosofía”. También agrega que: “En las Sagradas Escrituras y en las tradiciones religiosas hay intuiciones sobre la culpa y la redención, sobre lo que puede ser una salida salvadora (...). En consecuencia en las comunidades religiosas permanece algo que en otros lugares no existe y que no puede realizarse por la vía científica o filosófica”.

En el encuentro ya mencionado con el Cardenal Ratzinger, “*Las bases morales prepolíticas del Estado liberal*”, Habermas sostiene como tesis central que el Estado pluralista contemporáneo no requiere otro fundamento que los procedimientos libres producidos por sujetos racionales sin recurrir a ningún fundamento ético o religioso. Pero como suele

ocurrir en los discursos habermasianos, una vez que arribó a una conclusión, se interroga si desde una perspectiva diferente ¿es posible otro cauce que también pueda contribuir a la solución de la cuestión? La respuesta **es el legado cultural transmitido históricamente**, pues “vemos que un trasfondo religioso común, una lengua común, y sobre todo la conciencia nacional recién despertada, fueron elementos importantes para el surgimiento de esa solidaridad ciudadana altamente abstracta”.¹⁵

Vale la pena también citar la opinión de Habermas sobre uno de los autores de mayor trascendencia en la edad media, cuya vigencia persiste hasta los tiempos presentes. Dice Habermas, “cuando me sumerjo en la *Summa contra gentiles* de Tomás de Aquino, me siento arrebatado por la complejidad, por el nivel de diferenciación, por la seriedad y rigurosidad de la argumentación elaborada de manera dialógica. Soy un admirador de Tomás de Aquino. Él representa una forma de espíritu que podía responder por sí mismo de su autenticidad. Que hoy ya no exista una roca de tal envergadura en la

¹⁵ Habermas Jürgen, *Las bases morales prepolíticas del Estado liberal*, Consonancias, n°13, Instituto para la Integración del saber, U.C.A. Buenos Aires, septiembre 2015.

rompiente del mar de las religiosidades desvanecientes es ciertamente un hecho. Todo pierde su seriedad en la niveladora sociedad de los medios de comunicación, ¿quizá también el propio cristianismo institucionalizado?¹⁶

7. Conclusiones

Así como hemos relevado algunos aspectos que despiertan dudas y generan contradicciones, corresponde para finalizar, dar cuenta del aporte habermasiano a la cultura actual. En primer lugar cabe destacar que en un mundo signado por la eficiencia tecnológica y el consumismo, al que bien le caben los títulos de Gilles Lipovetsky *La era del vacío*¹⁷ y *La cultura en el mundo de la modernidad líquida* de Zygmunt Bauman¹⁸- datos elocuentes de la masificación contemporánea- Habermas pretende recuperar la confianza en la racionalidad con alcance universal y en la búsqueda de ideales emancipatorios y, sin reconocerlo, funda gran parte de sus conclusiones, no en un

¹⁶ Habermas Jürgen, *Israel o Atenas*, pág.189, Editorial Trotta, 2001, Madrid.

¹⁷ Lipovetsky G. Anagrama, Barcelona, 1986

¹⁸ Bauman Zygmunt, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2013

procedimiento discursivo, sino en la realidad del “mundo de la vida” y en el “logos” inmanente al lenguaje.

Asimismo, para las comunicaciones intersubjetivas rescata la argumentación y la función práctica de la razón, alimentadas por la tópica, la dialéctica y la retórica con sabor aristotélico, pues si bien se autocalifica como postmetafísico, conoce bien las obras sobre filosofía práctica del filósofo de Estagira.

Entre sus múltiples polémicas resulta interesante la entablada con John Rawls, para quien la actuación de las organizaciones intermedias de la sociedad pertenecen a la razón “no pública, pues son privadas”. Por el contrario Habermas considera que “las redes no oficiales de gente que se comunica en privado sobre asuntos públicos son el **sistema nervioso de la esfera pública de la política**”,¹⁹ rescatando de esta manera la incidencia real de la ciudadanía en las decisiones cotidianas.

Para finalizar, resalto una idea habermasiana que pueda sonar utópica, pero que en un mundo desgarrado por las

¹⁹ McCarthy Thomas, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1998.

desinteligencias no es de menor cuantía: así como en la razón, confía también en que la intersubjetividad humana está dirigida y necesitada de un mutuo entendimiento²⁰ y que por ello valen la pena los mejores esfuerzos para lograrlo.

²⁰ Lo cual es un reconocimiento implícito a una concepción antropológica y; por ende, ontológica que sustenta dicho “entendimiento”.