

Jürgen Habermas (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Berlin: Suhrkamp. (2 tomos), 1740 págs., ISBN 9783518761441

(por *Diego Fonti*, Universidad Católica de Córdoba, Córdoba / Consejo Nacional de Investigaciones Técnicas y Científicas (CONICET), Argentina – diegofonti@gmail.com)

En noviembre de 2019, y a sus 90 años, Habermas publicó un nuevo *opus magnum*, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Un pensador sistemático se ocupa *también* de la historia de la filosofía. En realidad tenemos en este texto continuos “hipervínculos” con el resto de su obra sistemática, pero su intención aquí es claramente la de ofrecer eso: *también* una historia de la filosofía. No es que Habermas no se hubiese ocupado antes de aspectos históricos de la filosofía. Las lecciones publicadas como *El discurso filosófico de la modernidad* ya contienen una propuesta de interpretación histórica del pensamiento filosófico moderno. Pero a lo largo de su obra ha primado la intención sistemática por encima de la histórica. En cambio, *También una historia de la filosofía* aborda explícitamente la historia, no como secuencia temporal de nombres e ideas, sino que nombres e ideas están para poner en escena una trama notable. A la luz de la relación de conocimiento y creencia se comprende cómo se operó una transformación de la racionalidad, cuyo resultado puede verse hoy en el pensamiento postmetafísico, en el derecho y la moral racional, en la autonomía de las pretensiones de verdad del conocimiento inmanente al mundo, e incluso en la propia práctica y creencia religiosa. La historia de la relación de conocimiento y fe inició una serie de procesos de aprendizaje que son *también* la historia de la filosofía. Pero además, como él mismo dice en el prefacio, esta reconstrucción le hizo dedicarse a estudiar muchos de los autores de la

tradición metafísica involucrados en una particular reconstrucción: los vasos conductores que desembocan, finalmente, en las sociedades modernas y seculares, y en el pensamiento postmetafísico que las sostiene.

Aunque Habermas se declara “religiosamente poco musical” (*unmusikalisch*) y considera su filosofía como “religiosamente desembriagante” (*ernüchternd*), se ha dedicado desde la década de 1990 a atender cuestiones sobre el vínculo entre conocimiento y fe, que de alguna manera anticipaba en su obra anterior, pero que a partir de las nuevas irrupciones de lo religioso le llevaron a ir más allá de la tesis de la secularización. Este kantiano también se inscribe en la herencia de los jóvenes hegelianos. Así asume que superar es siempre de alguna manera retener algo por sus objetivaciones históricas, y en este caso se lo permite no sólo su objetivo técnicamente filosófico -la reconstrucción de las raíces del pensamiento postmetafísico-, sino también su disposición comunicativa. Esto le hace un pensador “secular” pero no “secularista”, o sea que no demanda asumir compromisos religiosos o metafísicos pero tampoco su rechazo irreductible. Más aún, su aproximación histórica, que expresamente denomina “genealogía”, reconstruye herencias e influencias notables, que son des-embriagantes... y no sólo para los compromisos metafísicos.

Esta reseña pretende reconstruir algunos de esos vasos conductores. Es un exceso, ciertamente, pretender reseñar una obra así, que en realidad puede verse como una secuencia de libros estrecha y lógicamente vinculados, con un argumento común pero con episodios claramente distinguibles, como se verá en la primera sección de este comentario. Pero lo que ordena de algún modo el exceso y le da plausibilidad, es la reconstrucción de los vectores semánticos propuestos por Habermas, para comprender no sólo las conexiones sino y sobre todo los “procesos de aprendizaje” que se dan a la luz de ese vínculo de fe y razón para la filosofía y las instituciones modernas. Es en ese sentido que hay que tomar el título de Herder a partir del cual Habermas parafrasea el suyo: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, También una filosofía de la historia para la formación de la humanidad*. Porque Habermas no sólo ofrece desde una perspectiva original una reconstrucción de la genealogía y despliegue de las ideas que derivaron en instituciones y filosofía postmetafísicas, sino que además

pretende proveernos de una interpretación no-derrotista, capaz de suplir las carencias surgidas por la caída de los sistemas metafísicos – con sus fundamentaciones, motivaciones y teleologías – para mostrar cómo la racionalidad logró lo que logró. Porque aunque requiera correcciones y la desviación siempre aceche, no sería justo ni con la historia del pensamiento ni con nosotros mismos pensar que nada se ha logrado, o que hubiera dado todo lo mismo. Si la historia de la filosofía es una historia de los procesos de aprendizaje de discursos e institucionalizaciones con diversas pretensiones de validez pero fundamentalmente falibles y corregibles, entonces el interés no es sólo cognitivo o cultural sino también emancipatorio-liberador: es una historia de cómo la libertad racional universal de sujetos socializados pero reconocidos en su individualidad ha logrado proveerse a sí misma no sólo de su conciencia de sí sino también de condiciones (históricas y contrafácticas) de posibilidad y de sus objetivaciones. De allí la segunda parte de esta reseña donde, luego de reconstruir los principales hilos conductores, se presentarán los principales hitos evolutivos en los que el “espíritu objetivo” se encarnó históricamente. Por supuesto que se trata de una separación a nivel de comprensión, en tanto el despliegue de esos hilos se dio precisamente en la concreción de los hitos, pero conviene su presentación por separado, ya que la configuración de los hitos e instituciones no significó el acabamiento de esas ideas conductoras, sino modos fragmentarios y siempre insuficientes de realización, y, además, porque es la separación misma la que permite la distancia necesaria para volver a operar con esas ideas sobre las instituciones para proseguir esos procesos de aprendizaje.

Sinopsis

Antes de comenzar el rastreo de los hilos conductores que atraviesan la trama de la obra, conviene hacer una exposición de su estructura general. El primer tomo lleva por título “La constelación occidental de creer y saber”. Consiste en seis capítulos y un excursu. 1) El primero expone el origen del texto: la cuestión de la genealogía del pensamiento postmetafísico. Aquí es un elemento fundamental la noción de crisis y su

relación con la modernidad como crisis, y algunas de las respuestas más influyentes y en sentido reverso a la misma (Schmitt, Strauss, Löwith, Heidegger). Pero sobre todo es fundamental en este capítulo la cuestión doble de, primero, la religión como modo del espíritu objetivo y, segundo, del movimiento hacia el pensamiento postmetafísico y su posible universalidad. A partir de estas cuestiones, en los capítulos II) y III) comienza un movimiento de reconstrucción desde las tradiciones de la era axial, que muestra el impulso cognitivo en la transformación de la conciencia religiosa y permite comparar entre ellas. Este tercer capítulo muestra cómo la era axial (ca. 800-200 AC) genera, en diversas locaciones geográficas y por diversos actores, una serie de rasgos comunes con grandes consecuencias posteriores en cuanto a la transformación del mito y la moralización de lo sagrado, lo que Habermas sintetiza en el primer excurso: las bases conceptuales de la era axial. Los caps. IV) y V) consisten en mostrar cómo se da conceptualmente la simbiosis de fe y saber en el platonismo y la evolución del cristianismo europeo y sus transformaciones, y, finalmente, cómo la diferenciación medieval entre sacerdocio y reino, y la separación progresiva entre fe y saber, es significativa no sólo a nivel político sino también en el surgimiento de nuevos campos dentro de la propia filosofía, como la filosofía del derecho. El capítulo VI) sirve como conclusión del tomo y engarce con el siguiente: las posiciones ontológicas de Duns Escoto y Ockham muestran cómo el nominalismo favorece tanto la independencia del paradigma científico ante las disonancias cognitivas entre el discurso religioso y los nuevos datos científicos, como la diferenciación funcional de tareas que son asumidas por el poder estatal. Así aborda las disonancias sociales, como el problema de la legitimación del poder político, en un contexto de progresiva pérdida de fuerza de integración y de legitimación por parte de la religión, la cual, a su vez, pierde progresivamente terreno frente a la política.

El segundo tomo parte del período inicial de la modernidad, y se denomina “Libertad racional. Huellas del discurso sobre creer y saber”. El cap. VII) expone la separación radical entre saber y creer en el protestantismo y cómo surge el paradigma de la filosofía del sujeto. A continuación, Habermas presenta el segundo excurso: la cesura operada por la separación entre creer y saber. Gracias a esta síntesis provisoria se prepara

también la reconstrucción del cap. VIII). Este aborda las dos corrientes que a partir de esa separación surgen con Hume y Kant. Ellos son fundamentales para el pensamiento postmetafísico, aunque originan dos tradiciones distintas al interior del paradigma del espíritu subjetivo. Este paradigma es mostrado en sus límites a partir del cap. IX), con la reconstrucción del “espíritu objetivo” en su encarnación cultural, social y lingüística, particularmente con Herder, Schleiermacher, Humboldt y Hegel. Antes del último capítulo, Habermas ofrece un tercer excursus: después de mostrar el paso del paradigma de la conciencia al espíritu objetivo, sintetiza cómo éste opera en la socialización comunicativa de los sujetos de conocimiento y acción. Este último paso conduce al cap. X), donde las posiciones de los “jóvenes hegelianos” originan los últimos eslabones de la genealogía del pensamiento postmetafísico, incluidos pensadores tan diversos como Kierkegaard y Peirce.

Hilos conductores

Como en la trama de un tejido, esta obra contiene diversos hilos que se muestran, luego se hunden, y reaparecen después formando finalmente una imagen, la del pensamiento secular postmetafísico. A continuación se sigue la traza de cuatro de ellos.

a) Motivos religiosos en la evolución filosófica de los procesos de aprendizaje en conocimiento y socialización

La fuerza explicativa del mundo y la fuerza organizacional de las sociedades son elementos claves en el antiguo paso de las sociedades holistas arcaicas a la “era axial”. Las imágenes míticas del mundo – como una primera integración de prácticas y explicaciones por una narración – y de la diferenciación social mediante el surgimiento de un poder “estatal” que obtiene su justificación a partir de ellas, genera una relación con consecuencias futuras notables. La configuración progresiva de la escritura y de un sistema formalizado de explicaciones y normas, separa progresivamente – nunca totalmente – los fundamentos para la justificación de las afirmaciones sobre el mundo y sobre la vida social del arbitrio directo de los detentores de la legitimidad explicativa

o política. Esto genera al mismo tiempo las bases para identificar disonancias cognitivas y sociales, para fundamentar los reclamos de transformación, y para limitar posteriormente ese mismo poder explicativo en las configuraciones religiosas. El agotamiento del antiguo mundo holista, el paso a las narraciones míticas y el surgimiento del rito como elementos separados, la incorporación de herramientas filosóficas a las narraciones religiosas, las sucesivas contradicciones entre las creencias y los resultados de la razón y de las ciencias, y finalmente los propios límites de la filosofía moderna de la conciencia ante los aportes del conocimiento de la historia, el lenguaje y la sociedad, muestran un largo recorrido de la interacción entre narraciones religiosas y racionalidad filosófica. Esta interacción les permitió elaborar aparatos conceptuales propios, reconocer sus límites, aprender de sus resultados y configurar modelos de aprendizaje para superar esas disonancias.

En los momentos de crisis se ve más claramente esos límites en las tramas históricas de los discursos y las instituciones, así como en la aparición de respuestas reaccionarias. Este es el punto de partida de Habermas, cuando muestra los diversos modos en que Schmitt, Strauss, Löwith y Heidegger reaccionan ante las crisis del s. XX. Más allá de sus diferencias, les atraviesa la idea de declive y la búsqueda de una respuesta en vistas de un momento “anterior”, una norma trascendente o inmanente pero externa a las decisiones subjetivas, que garantice los desarrollos cognitivos e institucionales. Incluso en estas posiciones reaccionarias ante la modernidad, Habermas ve eslabones de la genealogía postmetafísica, que comparte con la religión la meta de la autocomprensión respecto de lo que sabemos sobre el mundo y la justificación de las decisiones. Es un primer dato elemental: la normatividad y la fundamentación obtuvieron en el discurso religioso su primera configuración, y aunque esas actividades se secularizaron progresivamente, ese proceso se dio no sin una interacción previa y continua de ámbitos.

Las características de racionalización, individualización y pluralización que emergen fuertemente en la modernidad parecen atentar contra las comprensiones religiosas homogéneas. Sin embargo caben dos afirmaciones: en primer lugar, ya históricamente las religiones desplegaron un potencial cognitivo y práctico para responder a esos

desafíos, y en segundo lugar – y sobre todo – en el mundo “occidental” estas características surgieron en gran medida influidas por procesos impulsados en los mismos ámbitos religiosos: la explicación del mundo, y la búsqueda de salvación y justicia. Todas estas acciones tomaron herramientas del discurso filosófico y revirtieron sobre él sus resultados en un proceso de enriquecimiento y tensiones.

Debido a las tensiones entre explicaciones religiosas y métodos científicos validados intramundaneamente, se muestran los límites de las narraciones religiosas y se consigue la independencia de los métodos científicos modernos, estableciendo progresivamente campos diversos de pretensiones de validez. En un movimiento paralelo, dentro del ámbito de la filosofía práctica se opera una separación paralela entre salvación y justicia. Las tradiciones que de modo unificado proponían, mediante el vínculo estrecho de religión, ética y política, una redención que cumpliera tanto las expectativas de salvación frente al mal y de justicia frente a las injusticias sociales, se separan en ámbitos diversos y atribuyen a instituciones y discursos diversos su satisfacción.

Las preocupaciones de los apologetas cristianos, la vinculación establecida por el platonismo cristiano entre filosofía y teología (al punto que Agustín formula al cristianismo mismo como filosofía superior), la diferenciación entre ciencia filosófica y doctrina de fe en el escolasticismo, y la ruptura de las pretensiones de justificación filosófica de la fe con Lutero, muestran un recorrido teórico que responde a los desafíos presentados por las incoherencias y disonancias cognitivas entre las doctrinas. Estos procesos de aprendizaje incluyen también a nivel práctico la incorporación de elementos no presentes en la tradición religiosa (por ej. la ética de bienes aristotélica en el sistema cristiano de Santo Tomás), y el establecimiento progresivo de órdenes ajenos a la cosmovisión religiosa pero insoslayables para el conocimiento humano y para la filosofía como campo de definición y regulación de estas relaciones. En reversa también, los elementos de las tradiciones religiosas tienen un impacto conceptual en los modelos argumentativos y conceptuales de la filosofía. Incluso la negación de la condición racional de la fe en Lutero significa una transformación valiosa tanto para la filosofía como para la autocomprensión de la propia fe religiosa, un elemento que se constatará también en la filosofía de la religión kantiana y en las posiciones filosóficas

posthegelianas, creyentes o no. En todo caso, el reconocimiento de que las afirmaciones son falibles y que son pasibles de corrección (incluso al interior de una creencia), permite establecer históricamente los criterios por los que las pretensiones de validez de un campo pueden o no ser justificados y sus sucesivas afirmaciones corregidas.

b) Paradigmas y personas gramaticales

Un segundo hilo conductor es la secuencia de paradigmas, que también debido a las interacciones entre los discursos filosófico y teológico son operados o preparados en la historia de la filosofía. En primer lugar, y sin configurar aún un paradigma filosófico pero con gran influencia posterior, aparecen las “imágenes del mundo” de la era axial, que son el modo cómo una narración mitológica coordina las disonancias surgidas de la autocomprensión, de la diferenciación de campos de conocimiento y de la sensibilidad moral. Como una vía derivada de la era axial surge el discurso filosófico griego. Este discurso es importante porque genera de modo explícito algo que en otras tradiciones se halla implícitamente: una comprensión ontológica del mundo y la extrapolación de la fuente del conocimiento a un fundamento accesible por vía de contemplación y descripción. Si en general la era axial provee de una perspectiva trascendente para analizar los conocimientos, justificar las normas y juzgar las acciones humanas, en el caso de la metafísica griega nace una visión ontológica del mundo caracterizada por la perspectiva de la tercera persona. Es decir, una contemplación abarcativa, universal, capaz de conocerlo todo de modo neutro y no perspectivista. Con su continuidad en la simbiosis medieval de filosofía y teología, ese paradigma de tercera persona asume otra estructura metafísica, que proyecta una teleología voluntaria al mundo y la certifica por su origen divino. Este modelo se rompe con la modernidad, pero la perspectiva del “ojo de Dios” tiene una influencia que se mantiene todavía en los inicios de la ciencia moderna.

Ya los temas religiosos cristianos de libre albedrío, temporalidad y salvación habían conducido en la edad media a la idea de la perspectiva de segunda persona y de interiorización en la primera persona. La comunicación con Dios y la vuelta reflexiva sobre sí, con experiencias como la oración y la culpa respectivamente, son poderosas

influencias para las evoluciones posteriores. Ambas posiciones, de alto impacto en el futuro de la filosofía, asumían ya una característica de performatividad, diversa a la contemplación antigua.

La idea de interioridad de la primera persona, junto con las disonancias cognitivas que caracterizan el inicio de la modernidad, llevan a otro paradigma desde una posición diversa: la primera persona. La vía moderna de los últimos siglos de la edad media permite el paso del paradigma metafísico o teórico al de la filosofía de la conciencia. Es el inicio de la filosofía del sujeto en el marco regulativo de las ciencias modernas de la naturaleza. Las características de certeza subjetiva de las afirmaciones a partir de un modelo constructivista del conocimiento, y de autonomía en las afirmaciones morales a partir de mecanismos de universalización racional de las máximas propias, inician un período en el que el sujeto y su conciencia indican el punto donde se dirimen las inconsistencias cognitivas, los conflictos morales y los problemas de integración social.

Por su parte, con antecedentes que se remontan al nominalismo tardomedieval y sus preocupaciones teológicas, e impulsado de modo significativo por los estudios de la historia, las sociedades y el lenguaje del s. XIX, avanza un nuevo paradigma lingüístico-pragmático cuyos efectos llegan hasta nuestros días. Se trata del paradigma del lenguaje y el uso de la perspectiva de segunda persona, en tanto el sujeto puede asumir comunicativamente las posiciones ajenas, y así también la primera persona del plural. Este paradigma des-trascendentaliza la perspectiva de primera persona de la filosofía moderna del sujeto, en tanto toma la performatividad de la interacción como estructura fundamental. La segunda persona incluye el requisito de reciprocidad y la posición de partícipes que actúan comunicativamente entre sí y pueden establecer sus “objetos” (lenguaje, sociedad, historia) de un modo no-objetivante sino reconstructivo. Finalmente, y con el aporte imprescindible de la división hegeliana de individual, particular y universal, se puede operar un paso adelante en este paradigma, al retomar la pregunta de si se pueden hacer afirmaciones universalistas de modo diverso al descriptivo (de las ciencias naturales) en el uso práctico de la razón, moral y político. La primera persona plural delimita la pertenencia a un colectivo, y muestra que el tipo de “imparcialidad” de la “objetivación” contemplativa y de las ciencias naturales no puede

sostenerse en cuestiones prácticas. Habermas ve la posición del “nosotros”, con sus características de interacción comunicativa, una y otra vez en la historia del pensamiento (un caso notable es el reino de los fines kantiano), y su consolidación como paradigma en la posición discursiva. Esta posición en el campo práctico tiene también su correlato en el campo científico, como en Peirce con los consensos de la comunidad científica.

c) Libertad, socialización y anticipación contrafáctica de la autonomía

El anterior apartado sobre paradigmas concluía mostrando el vínculo, subrayado por Habermas, entre la filosofía práctica discursiva y la idea peirceana de la comunidad de investigadores científicos. En ésta, la orientación a la verdad como contrafáctico de todas las afirmaciones comprobables sobre el mundo opera de un modo análogo a la razón práctica, en tanto los partícipes se orientan por una idea de justicia que supera los límites individuales y comunitarios por la perspectiva abarcativa del nosotros. Lo importante es que se trata de un nosotros donde todo sujeto ejerce su autonomía. Esto le permite a Habermas reconstruir una perspectiva no derrotista de los procesos de aprendizaje, en este caso vinculados al ejercicio de la libertad y en un contexto de socialización. Las anomalías sociales históricamente constatables habían sido abordadas con propuestas con diversas pretensiones de validez, pero en cada caso daban también por resultado ulteriores disonancias, con las que se lidiaba incorporándolas en una visión teleológica de la historia. Los diversos modos de proponer orientaciones futuras, como la orientación salvífica del reino de los cielos cristiano y la orientación de la justicia universalista del reino de los fines kantiano, todavía exigían una fuerte carga de creencia - expectativa metafísica o voluntarismo subjetivo - que afirmaban una finalidad en la historia, a menudo en contradicción con los acontecimientos históricos. El interés emancipatorio moderno y la proyección idealista implicaban una creencia en la razón del ser humano remitido a sus propias fuerzas. Después de Kierkegaard y Adorno, y sobre todo después del Holocausto, Habermas ve en retrospectiva que los ilustrados no podían pensar la desesperación. No significa una posición derrotista, sino reformular el interés emancipatorio en otra clave.

Así se retoma la consideración habermasiana del vínculo histórico de libertad socializada y socialización individualizante. La idea universalista e igualitaria proveniente de las tradiciones religiosas y el tipo de libertad que proponen, particularmente las monoteístas, y su reelaboración en clave filosófica con la autonomía kantiana, muestra que nadie es libre mientras no lo sean todos. Esta es la idea de “libertad racional”, con sus condiciones y su fuerza motivacional. La perspectiva moral del “progreso” implica que se ha incorporado un tipo de cooperación estructural insoslayable en las soluciones cognitivas y morales. En esa perspectiva, Habermas muestra la evolución de la noción de individualización. Por un lado está la larga tradición cristiana de la comunicación con Dios y las elaboraciones de la noción de responsabilidad moral. Por otro lado tenemos que el recorrido apasionante que va desde Plotino a Hegel, con el paso inevitable por el monoteísmo y la idea de salida del Uno, del Espíritu o de Dios y su individualización en la historia por medio de sus objetivaciones, no es un recorrido “ilustrativo” sino una reconstrucción del recorrido hacia la “exteriorización”, imprescindible para el paradigma pragmático-lingüístico (que permite superar el paradigma de la conciencia subjetiva y sus epígonos mentalistas). Ambos vectores muestran cómo surge un paradigma en el cual los sujetos entienden su propia constitución, su libertad y su socialización, no como mera expansión interna sino como una interrelación con otros sujetos y con factores “externos”. La superación de los vínculos alienantes de la religión en los jóvenes hegelianos no significa la eliminación de esos factores exteriores, sino asumir que la externalización de la conciencia en instituciones capaces de aportar una socialización emancipada es imprescindible para la individuación autónoma de los sujetos. Los análisis del pragmatismo sobre las formas de vida y los análisis de Marx sobre los intereses en las formas socialmente encarnadas que configuran esos sujetos, permiten a Habermas abordar las posibilidades emancipatorias que pueden aprenderse con el pensamiento postmetafísico. Este podría evitar tanto el reduccionismo del determinismo de las ciencias naturales como la inflación de las doctrinas salvíficas, porque hay un interés emancipatorio en el uso de la razón, que reconoce cómo surge históricamente un ser autónomo, capaz de responsabilidad y consciente de que sólo con la libertad de todos los demás seres podrá alcanzar la suya propia.

d) Legitimación del poder

Una preocupación continua a lo largo del texto es mostrar cómo funcionaron los procesos de aprendizaje en relación al ejercicio del poder público, y el rol de las interacciones entre filosofía y creencia en función de esos procesos. Si las sociedades arcaicas personificaban de modo unificado el orden político, el orden salvífico y el orden de justicia, la ruptura impulsada por la era axial permitió desarmar parcialmente esa constelación unificada. A partir de entonces, el orden político debió someterse progresivamente a otro orden que lo justificase, cuya existencia fue proyectada ante todo en un registro exterior a la inmediatez de quien detentaba el poder político y salvífico-religioso. Pero ese otro orden de constitución religiosa todavía no separaba claramente justicia y salvación, una operación que progresivamente se configura y se constituye de modo (casi) definitivo en las instituciones modernas. Pero para llegar a esa separación entre justicia y salvación, y entre las instituciones respectivas, es fundamental la progresiva configuración de lo que se denominó *jurisdictio*, y su aplicación práctica a la separación entre *regnum* y *sacerdotium*.

A diferencia de los arcaicos vínculos comunitarios por vía de parentesco, comienzan a forjarse instrumentos que involucran medios normativos que determinan de modo distinto la inclusión a la comunidad, y en la constitución de esos medios se muestra la correlación continua de poder político y constitución jurídica. Ésta asume el rol de determinar y asegurar las condiciones del gobierno, el lazo social, y la justificación de esa estructura política. Los mitos (con sus correspondientes ritos), la abstracción operada en la postulación de un principio exterior del cual procede la norma, el postulado de una ley natural, y la configuración moderna de una ley racional, son todos modelos de progresión en la legitimación, progresivamente cada vez más autónoma, del poder. Esta abstracción de la ley no sólo actúa en el vínculo con el poder de gobierno, sino también en la configuración de un universalismo moral abarcativo, que va más allá de la aplicación local de las leyes al encontrar la base de una jurisdicción con normas aplicables a todo ser humano.

Finalmente, las sucesivas configuraciones de la legislación – en el caso de occidente, a partir de la antigua doble fuente del principio del cosmos y el mandamiento divino –, la noción de una ley natural independiente del y previa al legislador (y al gobernante constituido), expresan que el gobernante debe ser autorizado al mismo tiempo por un sistema legal dogmático y por las bases del derecho natural. Serán dos factores notables en la argumentación filosófica posterior, cuando se deba argumentar frente a las insatisfacciones producidas por los modelos gubernamentales. También será importante, como se mostrará en el siguiente apartado, en la autoconciencia que el derecho asume de sí.

La progresiva separación entre estructura social y aparato de poder, y entre poder de dominio y legitimidad del poder, establece diferencias y relaciones conceptuales imprescindibles para comprender el devenir y las disputas de los estamentos sociales, del establecimiento de instituciones y de los criterios de justificación establecidos. Las separaciones de las esferas, más allá de su vínculo y de los diversos modelos de legitimación del poder, dan lugar a un modelo particular de secularización, que hoy se manifiesta en una auto-legitimación por parte de los miembros de una sociedad en su configuración organizada del poder. Pero históricamente la secularización del poder estatal moderno se deriva de su legitimación divina. Más allá de las diversas formulaciones, Habermas reconoce la debilidad que algunos pensadores encuentran en el derecho racional moderno a la hora de reemplazar la justificación cristiana del Estado con una simple fundamentación normativa.

Hitos en los procesos de aprendizaje

A partir de estas ideas y recorridos, vale la pena exponer algunos hitos, las “objetivaciones” que encarnaron esos procesos de aprendizaje. Si la metáfora de los hilos conductores del tejido fue válida para seguir el recorrido de algunas ideas fundamentales, aquí se trata de identificar, dentro de la imagen general, algunas de las configuraciones que el entramado asumió y con las que se fue objetivando en su secuencia.

a) Moralización de lo divino

El vínculo entre creencia y moral no es connatural. Habermas reconstruye cómo los acuerdos morales arcaicos nacen a partir de leyes prudenciales para sobrepasar conflictos interpersonales ordinarios, mientras que lo sagrado estaba originalmente vinculado a la búsqueda de salvación en cuestiones extraordinarias. Pero lo sagrado se moraliza a medida que las tradiciones sapienciales – registro de antiguos acuerdos morales – ingresan en sus discursos. Habermas analiza cómo los procesos de escritura de las normas, a menudo surgidas de acuerdos históricos concretos, *a posteriori* se configuran en una relación estrecha con lo religioso. Esto implica que la creencia expresada en la religión debe, a su vez, ser evaluada por las concreciones morales previas, y al mismo tiempo que el juicio sobre los comportamientos tiene también un componente religioso. En todo caso, ambas literaturas, sapiencial y mítica, inician una correlación fecunda. Pero al mismo tiempo sucede otra cosa cuando ingresa en las expectativas de comportamiento moral una secuencia de reflexiones abstractas sobre la justicia. Con la era axial aparece lo sagrado como institución religiosa que promete justicia salvadora y salvación ética. De ese modo, la familiaridad entre religión y moral ya no alude sólo a instaurar una sociedad pacificada y un ethos unido, sino que además establece una secuencia de razonamientos abstractos desde los cuales se juzgan las decisiones al interior de esa sociedad.

Habermas muestra el proceso y los vínculos que se inician con la moralización de lo divino en el antiguo Israel y el vínculo con la idea del Dios legislador trascendente. Esa moralización opera una separación entre el orden ritual y el orden moral, que en la era axial todavía estaban estrechamente ligados. Lo religioso deja progresivamente de ser el vínculo mágico que opera cambios en el mundo y se muestra como interiorización motivacional y regulación legal de los comportamientos. La imagen de Dios como legislador moral significa para Habermas un paso en el proceso cognitivo de separación de potestades y el establecimiento de la idea del deber y de la universalización de la norma. Pero en las instituciones judías y cristianas la moralización de la salvación mantiene demasiado ligadas todavía las cuestiones de justicia a la religión, algo muy

claro, por ejemplo, en instituciones públicas configuradas en el ámbito calvinista. Sin embargo, lo central para Habermas es que con la moralización de lo sagrado, las normas comienzan a adquirir su figura institucional trascendente, más allá del rol cotidiano de las normas prudenciales formuladas para superar disonancias concretas. Con esa figura asumen el puesto de medida de evaluación trascendente a y rectora de las instituciones y decisiones particulares. En clave personal, esa desarticulación opera la escisión, visible en Kant, entre las expectativas particulares de salvación y las exigencias generales del deber moral.

Algunas tradiciones religiosas, particularmente la judía, inician la extrapolación de la fuente de legislación jurídica y moral en Dios, pero ligan la interpretación y regulación de su aplicación a instituciones sociales. Al mismo tiempo, las explicaciones sobre el funcionamiento intramundano desencantan progresivamente el mundo, y se subliman así las relaciones con Dios. Habermas encuentra también allí un potencial cognitivo, que efectivamente rompe con el pensamiento mítico. El rol moral crítico de los profetas, por ejemplo, así como más adelante las discusiones al interior del cristianismo sobre la potestad de los representantes de Dios, la limitación de sus poderes y prerrogativas - como las disputas medievales sobre las investiduras -, o durante el período escolástico tardío con las discusiones sobre la legitimidad de los bienes privados, y finalmente los modos de relacionar las tensiones entre las nociones de bien y las normas de justicia en las instituciones de la modernidad, son elementos que incluyen un criterio evaluativo fundado en una instancia que excede las meras normas prudenciales o de interés. Otro impulso de estas concreciones es la progresiva espiritualización de lo sagrado, algo que al mismo tiempo conlleva el esfuerzo intelectual respecto de las pretensiones de validez de las afirmaciones - teológicas y prácticas - provenientes de ese ámbito. Este impulso, a su vez, genera escuelas interpretativas diversas, lo que permite impulsar el desarrollo lógico y argumentativo. En el proceso de abstracción y universalización progresiva de las leyes morales se opera una pérdida del elemento arbitrario o decisionista de Dios, y al extrapolar la base de su validez en las ideas de ley natural o en el incipiente derecho racional (con la imprescindible mediación del derecho de gentes por la conquista europea de América) se logra una universalización institucional cada vez más efectiva.

Las tensiones que surgen con las narraciones míticas primero, y las relaciones entre las creencias y la elaboración filosófica después, se reflejan en la tarea crítica de los intelectuales ante los discursos y las prácticas sociales y políticas. En el caso concreto de la moral y su relación con lo divino, estas elaboraciones permiten que avance una relación individualizada de los sujetos con Dios a partir de un tipo de comunicación personal y una promesa de salvación portadora de un ethos universalista (un apartado que no es posible exponer aquí es cómo esa moralización instituyó en los modelos misioneros a nivel público del cristianismo y el islam). Ese ethos se configura al modo de dispositivos textuales o interpretativos, que cada vez requieren de una interpretación más detallada. Esto también configura la institución de un cuerpo de “expertos” (y de las instituciones donde se asientan), que funcionan no sólo como “mediadores” sino como estructuras sociales con las que el poder debe vincularse en su ejercicio. Es importante porque esos expertos influyen no sólo en las instituciones del poder político sino también del religioso. Simplemente para mostrar estos aspectos en uno de los temas que Habermas elabora detalladamente, recordemos el rol de los nominalistas franciscanos previo al inicio de la modernidad. Sus críticas querían al mismo tiempo defender la potestad del arbitrio divino en la esfera pública y sostener una comprensión deflacionaria de la metafísica en el campo epistemológico. Junto a esto, aparece progresivamente – por ej. con la *haecceitas* de Duns Escoto – un reconocimiento de aquello que particulariza a los individuos. Finalmente, la inspiración evangélica les lleva a abordar polémicamente la cuestión de las propiedades materiales de la institución eclesiástica. Así puede verse cómo estas discusiones, y los subsecuentes choques entre la jurisdicción eclesiástica y la política, fueron un acicate para las discusiones teológico-económicas que iniciaron la configuración de las instituciones políticas y legales modernas.

La moralización de lo divino hace que la relación de creencia individual y colectiva también deba dar cuenta de su moralidad. Al mismo tiempo convierte a las instituciones de la creencia en un poderoso instrumento tanto de cohesión social como de represión de la disidencia, lo que explica la importancia de los jóvenes hegelianos en su crítica a esa constelación y su incidencia en la justificación secular de las normas modernas.

b) Transformaciones del derecho

La historia de las configuraciones jurídicas y la propia reflexión sobre las mismas también es una clara muestra de cómo fueron configurándose, a partir de procesos de conocimiento práctico, diversas instituciones. Como todo proceso de aprendizaje, los resultados no son unívocos. La moralización de lo sagrado operó una ontologización de la moral, que significó posteriormente grandes esfuerzos intelectuales para su separación. Si la moralización permitió desintegrar las prácticas mágicas y sacrificiales, también asumió un vínculo metafísico entre salvación y justicia, que costó mucho superar con una separación secular. Si bien la moralización de lo religioso también tuvo sus paralelos en otras tradiciones, la configuración moderna más influyente está claramente marcada por la tradición judeocristiana. En el plano institucional, la moralización – con influencia religiosa – de la crítica al poder político fue significativa. Las protestas de los intelectuales tanto a algunos resultados de la moralización de lo sagrado como de los excesos en el vínculo de lo religioso y lo político fueron también impulsos cognitivos, que en diversas configuraciones históricas llevaron a institucionalizaciones como las separaciones de potestades, jurisdicciones y legislaciones (no sólo en casos seculares extremos como Hobbes, sino también en las discusiones al interior de la teología política).

El camino hacia la juridización (*Verrechtlichung*) del Estado moderno, en cuanto a su legitimación por vía de leyes fundadas en una constitución, ha sido largo. Del mismo modo ha sido largo el camino hasta la configuración de la comprensión moderna del derecho racional. Este camino no significó sólo una serie de acuerdos prácticos sino una transformación progresiva del derecho. La pregunta clásica por el orden justo del gobierno y por la vida buena subsumía las discusiones sobre los sistemas legales. La progresiva separación de esferas, la incorporación de códigos “civiles” romanos, las sucesivas reglamentaciones religiosas instituidas en el código canónico (y su rol unificador en el desmembramiento del Imperio en la primera parte de la edad media), las progresivas discusiones y configuraciones legales hasta la coronación de Carlomagno por parte de León III, las tensas relaciones y las rupturas por la reforma protestante y la

paz de Westfalia, son todos procesos instituyentes que configuran las bases legales para el surgimiento del Estado moderno y el tipo de derecho que le es característico.

Basta reparar en dos configuraciones relevantes para Habermas. Si la biblia permite que la filosofía se abra a la comprensión de una voluntad conductora más allá del orden natural, de una voluntad que es un agente decisivo entre razón y naturaleza, las configuraciones institucionales son el modo de encarnar históricamente ese agente. Un primer caso es la reforma de Gregorio Magno. A diferencia de las limitaciones del papado de los primeros siglos de la edad media, como un poder entre otros, Gregorio asume el modelo monástico – igualitario, extrapola la *cura sui* a cura cristiana por la salvación, interiorización de la conciencia, vinculación de las tradiciones de orgullo germánico y anhelo cristiano por el perdón – para transformar la imagen germánica del derecho por el código canónico, e imponer un modelo institucional que fue capaz de atravesar todo el medioevo. El otro caso es Santo Tomás, que concibe a la filosofía del derecho como un conocimiento con entidad propia, como “doctrina sobre la ley”, que vincula ética y política a otro nivel, pero no subsumido a ellas. Su base para el derecho natural (buscar hacer el bien y evitar el mal), todavía demanda un compromiso metafísico, pero ya significa una base natural – atenta a las inclinaciones – a la hora de definir leyes positivas, lo que le hace separarse de la doctrina ética de las virtudes y ajustarse a la pretensión de validez del deber. Para Habermas esa innovación es el primer concepto jurídico de ley (y la base para futuros reclamos de derechos concretos basados en la subsistencia natural).

El sentido igualitario de la pertenencia a la iglesia y el parangón con la ciudadanía romana tiene efectos notables. Ambos conllevan la idea de una capacidad y atribución legal, que en el ámbito romano estaba encarnada en el derecho civil y limitado a las personas con capacidad de contrato. La introducción igualitaria y universalista del cristianismo conlleva - progresivamente y no sin tensiones y retrocesos - la extensión del régimen legal de derecho a todas las personas más allá de sus condiciones individuales. Este proceso incorpora también conceptos surgidos de tensas discusiones al interior de la iglesia católica, como por ejemplo la *potestas* y el *dominium* que cada hombre porta según Ockham. Esto es parte del inicio de los derechos subjetivos y se

vincula con la autonomía de la persona de derecho a partir del código canónico, algo que también es influyente en la separación de poderes espirituales y mundanos incluso antes de la reforma. Esa comprensión de derechos subjetivos es un elemento en la genealogía de la autonomía moderna, pero también a nivel legal de los derechos de toda persona. El “derecho natural” moderno, en este contexto, es una juridización del estado de naturaleza bajo premisas igualitarias. A su vez pueden rastrearse en el impulso por el cual Vitoria y otros transforman el *ius gentium* romano en derecho internacional durante el expansionismo europeo. Habermas reconstruye cómo, por el impacto de la reforma protestante, se desarrollan otras características que conducen al derecho racional y se plasman en las revoluciones constitucionales y toda constitución posterior:

1. el concepto de una ley general como derecho positivo, con pretensión de validez moralmente obligatoria;
2. la diferenciación de los derechos subjetivos a partir del corpus de los principios del derecho natural;
3. la determinación de estos sujetos como poseedores de derechos naturales;
4. la socialización de las decisiones sobre la configuración política en forma de un contrato entre sujetos libres.

La moralización de lo sagrado, el orden natural del derecho como campo independiente de moral y de política por la noción de “derecho natural” y la evolución hacia el “derecho racional” con fundamento discursivo autónomo, son momentos claros en la secuencia de interacciones entre reflexión teórica y configuración institucional. Sin embargo, ya antes pueden verse en las diversas positivaciones del derecho cambios sustanciales en clave de su legitimación. En tanto las normas pertenecían en el mundo arcaico al trasfondo de relaciones sociales propio del mundo de la vida, como presupuestos normativos pero tácitos, todavía no adquirían una tematización particular. Sí eran capaces de exponer la perspectiva de primera persona (expresión de un daño) y la dimensión del deber respecto de una segunda persona, pero todavía necesitaban la dimensión de la primera persona plural como instancia de comprobación de las normas para juzgar normativamente los conflictos.

c) Imágenes del mundo, lingüistificación de lo sagrado

La necesidad de dar cuenta moralmente de las interpretaciones de las tradiciones, las sucesivas normativizaciones de códigos morales, religiosos y legales, y sobre todo la necesidad de las religiones de actualizar sus creencias ante las disonancias cognitivas y los datos aportados por los avances científicos llevaron a un proceso de racionalización que va desde las antiguas imágenes del mundo hasta la lingüistificación de lo sagrado desde la modernidad. Estas sucesivas objetivaciones incluyeron múltiples dispositivos que afectaron tanto la comprensión de lo sagrado como la autocomprensión de la tarea filosófica misma.

Antes de enfocarse en la tradición judía y cristiana, Habermas parte de la “era axial” como ese momento en que diversas civilizaciones asumen criterios parangonables a partir del desarrollo de “imágenes del mundo”. Esta noción es fundamental, en tanto indica cómo pudieron surgir esas imágenes frente a desafíos cognitivos y de integración social, y cómo también caen luego, dando paso a la modernidad. Esas imágenes ya son un paso relevante en los procesos de aprendizaje social, porque amplían las expectativas cognitivas y comportamentales, validándolas con discursos institucionalizados que las legitiman. Las narraciones mitológicas operan como integración cognitiva y social, que explica y justifica relaciones prácticas y políticas. Si en las culturas arcaicas se fusionaba origen social, estratos de poder y actividades propias de la divinidad, con la era axial se dislocan esos ámbitos. Surge una noción de contingencia mundana de los individuos, y al mismo tiempo la exigencia de una perspectiva universalista de la vinculación de las reglas. Se organiza de modo teórico el saber del mundo y el saber de salvación (aún sin separar lo bueno de lo justo). Progresivamente se elaboran mitos que permiten separar la narración explicativa de lo mágico.

Con la irrupción de la filosofía y el monoteísmo, y su interacción, se opera un nuevo paso hacia la comunicación de lo sagrado por el lenguaje – su “lingüistificación” - y hacia la conciencia de las disonancias cognitivas y prácticas que demandan otros modelos de explicación. Un primer impulso de lingüistificación de lo sagrado en relación con la filosofía se da en la patrística y toda la filosofía de los creyentes hasta el inicio de la escolástica. En este período se conforma la doctrina cristiana y la vinculación con el

platonismo. Hay una afinidad electiva en el vínculo de ambas, porque la idea platónica de ascenso y vía de salvación funciona en una metafísica paralela a una episteme y a un orden modélico para la vida individual y social. Esa afinidad entre episteme y salvación ya había tenido un notorio objetor en Aristóteles, y no es casual que sea por influencia del estagirita que se inicie, según Habermas, con Santo Tomás un nuevo ciclo de lingüistificación de lo sagrado. Es significativo el marco mismo de estas discusiones, la institución universitaria. A diferencia del *nous* griego, Tomás encuentra por la razón natural un límite a la razón misma (ligado al rol de la intervención divina). Claro que todavía vincula la doctrina de la fe con una metafísica, y dentro de la moralización de lo sagrado vincula una ética profana de bienes a la imagen ontoteológica del mundo y su ética del deber. Pero esa apropiación de la filosofía aristotélica avanza al interior del sistema de las ciencias, y Habermas afirma que es un impulso no sólo para transformar la filosofía misma sino también el sistema de las ciencias en su totalidad.

El nominalismo, la reforma protestante, y la tradición hermenéutica, y finalmente la atención al lenguaje como praxis, conllevan una nueva, larga y tensa etapa en la lingüistificación de lo sagrado. El rol del lenguaje (y las ciencias necesarias para abordarlo) en Schleiermacher, Herder y Humboldt, está atravesado por la necesidad de responder a la crítica luterana a la filosofía. Efectivamente, la filosofía como ciencia que fundamenta la fe queda fuera de juego, pero no su rol en explicar los dispositivos hermenéuticos, sociales e históricos que le dan su carnadura en el tiempo. La asimilación hegeliana entre religión y filosofía, y toda la crítica posterior, son modos de lograr la autoconciencia filosófica y de la propia reflexión teológica. Algunas características centrales de nuestra época son las características antropológicas de una creciente individualización, el pluralismo religioso (y las no creencias), el avance de las ciencias, la separación de las creencias de los contextos institucionales, la “naturalización” de las religiones en el sentido de ser pasibles de explicación por diversas ciencias. Pero en este contexto, una vez más Habermas ve un déficit reductivista del funcionalismo, que pretende explicar las creencias sólo por su rol o satisfacción de necesidades individuales o sociales. Las tareas correspondientes a la primera persona del plural, donde la razón des-trascendentalizada, pragmática y lingüistificada asume la tarea de traducir antiguas

creencias en un lenguaje comprensible a quienes no las comparten, es la figura presente de ese recorrido.

Para concluir: *También los problemas*

El racionalismo y el optimismo habermasiano han sido objeto de crítica; sin embargo, la noción de filosofía como procesos de aprendizaje – en este caso, por la interacción de fe y conocimiento – está lejos de ser naif. No sólo porque Habermas muestra en su propia obra algunos retrocesos históricos, sino porque también en la obra se manifiesta una incertidumbre, como rápidamente reconoció un alumno de Habermas, Josef Früctl. Algo que hemos podido constatar en los reportajes que el propio Habermas ha dado en referencia a la actual pandemia. Y en este sentido aparece una afinidad distinta entre los discursos filosófico y religioso, sobre la que Habermas reflexiona recordando su discurso en el servicio fúnebre de Max Frisch: una conciencia de lo que falta.

Lo religioso porta para Habermas algunos recursos todavía valiosos, siempre que se avenga a su propia superación de la metafísica. Esta posición es también “desinflacionaria” respecto de la trascendencia y de la alteridad, en el sentido que el requisito de lingüistificar las afirmaciones pone como un criterio insoslayable su presentación en un lenguaje comprensible, su traducción en términos de quienes provengan de otro horizonte de significación, y la limitación de sus pretensiones al campo de lo mutuamente compartido (admitiendo la posibilidad de sentidos no constatables a nivel intramundano, pero poniéndoles fuera de lo cognitivamente exigible).

Aun cuando Habermas admite que su posición es pasible de ser criticada por eurocéntrica, no deja de argumentar el valor de las posiciones igualitarias y la idea de libertad racional, que provienen de la larga interacción de filosofía y creencia religiosa que se dio en Europa. Este es el momento de la lectura cuidadosa, separando los aspectos claramente liberadores de los prejuicios contextuales de toda escritura. Por eso, las perspectivas siempre permiten reenfocar las posiciones, sobre todo cuando éstas se ven desde sus efectos de verdad. El rol de las tradiciones religiosas y la reflexión

filosófica en el caso latinoamericano es notable en este sentido. Por ejemplo, el rol que en Habermas asume la democracia liberal, o el tipo de transformación social requerida para un proceso deliberativo no coercitivo, o el tipo de “traducción” que se exige de algunos contenidos religiosos, demandan necesariamente una reformulación en nuestro contexto. Subsiste la pregunta de si las discusiones con esa narración formulada desde los países centrales, con su innegable valor, concluyen formulando un pensamiento propio, o si son parte *también* de la *misma* historia de la *misma* filosofía.