

Contractualismo y consenso en Jürgen Habermas.

Eduardo M. Quintana ¹

1. Presentación biográfica.

1.1. 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*. Si bien desde la filosofía práctica no es desacertado calificar a Habermas como “constructivista” o “procedimentalista”, la vastedad de las cuestiones asumidas a lo largo de su obra y las innumerables fuentes a las que recurre como también el análisis de prácticamente todos los autores de renombre, ya sea con cierta permanencia o sólo fugaces, que aparecieron en el horizonte en los últimos cuarenta años, torna muy difícil, cuanto no inconveniente otorgarle ninguna etiqueta. Además, sus análisis presentan una metodología dialéctica, ya que por lo general describe a un autor extractando de él lo que al parecer es una opinión de valía, pero sin solución de continuidad señala sus limitaciones y equívocos. Pareciera que siempre asume todo para quedarse con poco o nada. Mientras tanto, muchos de ellos van dejando su sedimento, que en última instancia no modifican una de sus intuiciones primarias: el recurso a la razón práctica, o mejor dicho, lo que él en sus primeras obras entiende por razón práctica, que luego se transformará en la razón comunicativa..

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: Hobbes Locke, Paine, Vico, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, Engels, Heidegger, Husserl, Freud, Fromm, Lukacs, Gramsci, Labriola, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Mead, Parson, Piaget, Weber, Gadamar, Arendt, Luhman, y en las últimas décadas Dworkin, Rawls, Alexy, por no citar algunos de los nombres más importantes de la filosofía moderna y contemporánea. Capítulo aparte merece respecto a sus obras su preocupación por momentos reiterada, por un lado por el lenguaje, desde el segundo Wittgenstein y la pragmática de Peirce, a la hermenéutica y por otro, los postmodernos: Lyotard, Baudrillard, Rorty, Derrida, Vattimo, entre tantos, girando la polémica con ellos, en torno a los alcances de la razón, criticada por esta corriente difundida a partir de la década del ochenta.

¹ Autor de la obra *Filosofía jurídica, política y moral en Jürgen Habermas*, Rubinzal Culzoni Editores, 2007 Buenos Aires. La presente es una exposición ampliada de la pronunciada en las Jornadas Nacionales de la Asociación Argentina de Filosofía del Derecho el 4 de octubre de 2007 celebradas en la Universidad de Buenos Aires. Además de diversas modificaciones del texto original, en esta versión se han añadido los puntos 3.2. y 3.3.,

Habermas es un autor polifacético, no sólo en tanto que su obra se entrecruza 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. Si bien no resulta sencillo señalar “etapas” en el desarrollo del pensamiento de Habermas, puede indicarse, luego de su graduación universitaria, 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 crítica al pensamiento de Marx y relaciona la emancipación también con Freud. El segundo, que llamaremos 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. Este se extiende hasta la actualidad con distintas oscilaciones según los derroteros de la filosofía contemporánea.

Su actitud intelectual 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, propone su reconstrucción o relanzamiento; para él, la modernidad es “un proyecto inacabado”, título de una famosa conferencia que pronunció al recibir el premio Adorno discernido por la Universidad de Frankfurt en 1980.

1.2.Descripción a la modernidad ilustrada. Significado del *leitmotiv* habermasiano “la modernidad un proyecto inacabado”

Si nos preguntamos que fue o es la Ilustración, Kant en 1784 brinda una interesante respuesta: La Ilustración es el abandono por el hombre del estado de minoría de edad que debe atribuirse a si mismo. La minoría de edad es la incapacidad de valerse del propio intelecto sin la guía de otro. Esta minoría es imputable a si mismo, cuando su causa no consiste en la falta de inteligencia, sino en la ausencia de decisión y valentía para servirse del propio intelecto sin la guía de otro. *Sapere aude!* ¡Ten la valentía de utilizar tu propia inteligencia! Este es el lema de la ilustración.

Como expresa Reale, los ilustrados se constituyen como un ejército en lucha contra todos los prejuicios: la verdad no tiene otra fuente que no sea la razón humana. Convierten a la tradición en el objeto de su principal crítica: todas las tradiciones tienen que ser demolidas, comenzando por la religiosa pero continuando con la filosófico-metafísica, la política, el derecho y las vivencias consuetudinarias. La razón autónoma y no la tradición, es la fuente última de la autoridad. La razón de los ilustrados se presenta como la defensa del conocimiento científico y de la técnica como instrumentos de la transformación del mundo y del progresivo mejoramiento de las condiciones espirituales y materiales de la humanidad, progreso que anticipaban como ineluctable. La ilustración es una filosofía optimista, su mejor lema afirma “Algún día todo irá mejor, esta es nuestra esperanza”,

decía Voltaire. En la base de este progreso los ilustrados colocan el uso crítico y constructivo de la razón.²

Si bien para Habermas, la modernidad revive una perspectiva mesiánica, y liberadora, el ideal emancipatorio del iluminismo terminó en una catastrófica frustración. Haciendo suyas las críticas 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 hombre,³ 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.

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 de los postmodernos, 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 “postmodernos” o “antimodernos” y también del funcionalismo y sistematismo. Para ello, rechaza toda remisión a categorías tales como “naturaleza” (iusnaturalismo clásico y racionalista), “subjetividad” (Kant), “Estado ético” (Hegel) o “trabajo y relaciones de producción” (Marx), ya que ellas circunscriben el concepto de hombre y sociedad a un modelo predeterminado. Habermas encuentra la vía superadora del agotamiento de la razón moderna, en la comunicación intersubjetiva, mediante la cual se rehabilita la razón preterida por los antimodernos, pero a la vez limitada a una funcionalidad distinta a la propuesta de los ilustrados e iluministas.

2. 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

² Reale, pág.564

³ Habermas Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, 2001)

por el lenguaje, será entonces el filón desde donde debe abreviar todo conocimiento tanto teórico como práctico.

Para Habermas, el concepto de razón comunicativa “ofrece un hilo conductor para la reconstrucción de esa trama de discursos formadores de opinión y preparadores de la decisión. Las formas de comunicación en las que se desarrolla la formación de la voluntad política, la producción legislativa y la práctica de las decisiones judiciales aparecen desde esta perspectiva, como una parte de un proceso más amplio de racionalización de los mundos de la vida de las sociedades modernas sometidas a la presión de los imperativos sistémicos.”⁴

Intimamente ligado a este medio se encuentra el “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 cooriginariamente del juego e interacción de la reproducción cultural, la integración social y la socialización”.⁵

Habermas recurre al lenguaje conforme a la dimensión pragmática de Pierce: “En lugar del concepto diádico de un mundo representado lingüísticamente, aparece el concepto triádico de la representación lingüística de algo para un posible interprete. El mundo como conjunto de los hechos posibles se constituye solamente para una comunidad de interpretación cuyos miembros se entienden entre sí sobre algo en el mundo dentro de un mundo de la vida intersubjetivamente compartido”.

Como ejemplo de lo dicho, 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”.

Frente al “no cognotivismo” ético o sea lisa y llanamente el escepticismo, Habermas rescata el concepto de verdad. Pero su propuesta descansa en el **consenso**, pues para él, sólo se puede atribuir a un sujeto o ente un predicado si también “cualquiera que pudiera entrar en la discusión atribuyese el mismo predicado al mismo objeto. Para distinguir los enunciados verdaderos de los falsos, expresa que “me refiero al juicio de los otros y por cierto, al juicio de todos aquellos con los que pudiera iniciar una discusión. La condición para la verdad de los enunciados es el potencial asentimiento de todos los demás...La verdad de una proposición significa la promesa de alcanzar un consenso racional sobre lo dicho.”

⁴ Habermas J. *Facticidad y Validez*, *Sobre el Derecho y El Estado Democrático de derechos en términos de teoría del discurso*. Trotta, Madrid, 1998, pág.67

⁵ Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid 1990, pág. 102

3. Filosofía política. Relación con la moral y el derecho.

3.1.El problema fundamental que preocupa a Habermas es la legitimación del poder. Como veremos cree encontrarla mediante el rescate de la razón comunicativa. Su propuesta se aleja de los contractualistas modernos pues entre otros motivos la sociedad contemporánea presenta aspectos complejos que no pueden abordarse mediante una simplificación ficticia. Su aporte también es tácito, pues no describe un contrato “formal”, sino más bien su intención es arribar a un acuerdo cada vez más extendido que pueda englobar a todos los participantes de una comunidad que él califica de discursiva.

Critica a todos los contractualistas de Hobbes a Locke, pasando por otros tantos pero dado la brevedad de estas líneas, me limitaré al análisis que efectúa sobre el primero, afirmando entre otras cosas que es el arquetipo de las propuestas que ofrecerá la modernidad. Uno de los comunes denominadores lo focaliza en la desaparición de los valores morales proyectados socialmente. Expresa que contrariamente a los antiguos y escolásticos “los pensadores modernos ya no se preguntan, por las relaciones morales de la vida buena y excelente, sino por las condiciones fácticas de la supervivencia. Se trata directamente de la afirmación de la vida física, de la más elemental conservación de la vida. Esta necesidad exige soluciones técnicas. A diferencia de la ética de la política clásica, no exige ninguna fundamentación teórica de las virtudes y de las leyes de una ontología de la naturaleza humana.”⁶

Resalta que una de las consecuencias más importantes y harto visible en Hobbes, es el vaciamiento moral de las leyes cuya finalidad sólo tienden al dominio político o a la seguridad y protección económica. De esta manera se pierde de vista del horizonte político la moral social y la misma política queda reducida a una habilidad técnica. El proceso político moderno está signado por dos características, uno de ellos la centralización y burocratización del *dominium*, separándolo de la *societas* y en segundo lugar a la expansión del mercantilismo que ya presagia el surgimiento del capitalismo o sea el nacimiento de la economía de acumulación y el acrecentamiento del valor mobiliario –dinero- sobre la anterior economía territorial y de subsistencia.

Pero además del vaciamiento moral de la política, sostiene el autor que el otro resorte del esquema hobbesiano es la sustitución de los razonamientos prácticos por una razón cuya finalidad es la instrumentación técnica del poder. En esta dirección Hobbes traslada los parámetros de las ciencias de la naturaleza a las relaciones sociales: “La relación de teoría y praxis está determinada según el modelo de la mecánica clásica...Cabe entender su construcción como una física universal de la socialización”⁷ pues conforme a

⁶ Habermas J. *Teoría y praxis* pág.58

⁷ Habermas J. op.cit. pág.78 cita a Hobbes: “Ya a propósito de un reloj que se mueve a sí mismo y a propósito de toda máquina algo complicada, no puede comprenderse la actividad de las partes y engranajes particulares, si no se toman separadamente y se considera por sí misma la materia, la forma y el movimiento de cada parte. De igual modo, a propósito de los derechos del Estado y de la averiguación de los deberes de los ciudadanos, debe investigarse la naturaleza humana, debe investigarse en que medida es adecuada o no para la formación del Estado y como tienen los hombres que aliarse si es que desean convertirse en una unidad”

las características de la naturaleza humana sus reacciones pueden preverse mediante los estímulos (beneficios) y la coerción y coacción (amenazas y castigos) . “La filosofía social proyectada según el modelo de la física moderna, esto es, desde la actitud del técnico, sólo puede reflejar las consecuencias prácticas de la propia enseñanza en el marco de las fronteras de la autocomprensión tecnológica”.⁸

En la precedente crítica a Hobbes efectuada ya en sus obras tempranas, (1963) comienza a perfilarse lo que luego será su “teoría de la acción social o teoría de la comunicación social”, pues señala que uno de los errores de aquel es no advertir que en el trabajo del científico y del técnico se da una relación simplemente unilateral, sólo existe “una” acción humana, mientras que en la característica de las relaciones sociales es la multilateralidad de los sujetos actuantes y por eso el error consiste en el trasbordo indebido de la razón instrumental a las cuestiones que sólo puede conocerse y resolverse mediante la razón práctica y por tanto concluye que “el seguro hobbesiano de que los conocimientos filosófico-sociales sólo requieren certeza metodológica para convertirse sin dificultad también en certeza práctica de los ciudadanos políticamente juiciosos, delata la impotencia de un pensamiento que abstrae la diferencia entre disponer y actuar”⁹.

Como puede advertirse Habermas parte de la premisa que el poder debe contar con una apoyatura que no le es propia, sino de la moral y que a su vez ella es la que permite su mediación con la política o sea que ambos, derecho y política en última instancia, se subordinan a la moral que es el elemento justificatorio o como decíamos antes legitimante de las decisiones a nivel estatal: “sólo una conciencia ligada a normas ancladas en la tradición y moralmente obligatorias hace posible la transformación del poder fáctico en un poder dotado de autoridad normativa; sólo cuando dispone de poder legítimo es posible proceder a implantar políticamente normas jurídicas...un derecho que queda totalmente al servicio del poder político pierde su fuerza legitimadora. Tan pronto como la vigencia del derecho pierde toda relación moral, (y por tanto toda relación que vaya más allá de la decisión del legislador) con los aspectos de justicia, se torna difusa la identidad del derecho mismo”.

La legitimidad del poder 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.¹⁰ *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.¹¹ *De aquí la importancia* del principio democrático cuya finalidad es fijar un procedimiento de

⁸ Habermas J. op.cit. pág.80

⁹ Habermas J. op.cit.. pág.81

¹⁰ Habermas J., *Facticidad y Validez*, pág. 169

¹¹ *ibidem*, pág. 172

producción legítima de normas jurídicas sosteniendo que sólo pueden pretender validez legítima las normas jurídicas que en un proceso discursivo ...puedan encontrar el asentimiento de todos los miembros de la comunidad política.¹²

En su polémica con Rawls es de destacar que contrariamente a lo sostenido por aquel respecto a que la razón “no pública” tiene que ver con la actuación en organizaciones intermedias de la sociedad, 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” (Mc Carty), rescatando de esta manera la incidencia real de la ciudadanía en las decisiones políticas.

Concomitantemente debe producirse la necesaria relación con la moral pues como se ha dicho precedentemente, la vigencia del derecho va mas allá de la legislación incardinándose con los aspectos de justicia.....**Habermas propone entender la argumentación moral misma como el procedimiento adecuado de formación de una voluntad racional....Para ello**, todo participante en una práctica argumentativa tiene que suponer pragmáticamente que en principio todos cuantos pudieran verse afectados podrían participar como iguales y libres en una búsqueda cooperativa de la verdad en la que la única coerción que puede ejercerse es la coerción sin coerciones que ejercen los buenos argumentos.¹³

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 su suprapositivo de normas. Emigra al interior del derecho positivo pero sin agotarse en derecho positivo. Esta moralidad...es de naturaleza puramente procedimental. Se ha desembarazado de todo contenido normativo determinado y ha quedado sublimada y convertida en un procedimiento de fundamentación de contenidos normativos posibles.¹⁴

Para Habermas el término “**moral**” es polisémico pero el significado que es asumido **como piedra angular se refiere a las cuestiones de justicia o sea las relaciones intersubjetivas**. Cree que el objeto adecuado de la teoría moral son las cuestiones **jurídicas o políticas** más bien que las específicamente éticas. De esta manera afirma que..... Si tomar en serio el pluralismo moderno significa renunciar a la idea de que la filosofía puede escoger un modo privilegiado de vida o proporcionar una respuesta a la pregunta “como vivir (yo o nosotros?)” que sea válida para todos, ello no impide, una teoría general de un tipo más limitado, esto es, *una teoría de la justicia*. De acuerdo con ello, el propósito de su ética discursiva es tan sólo zanjar equitativa e imparcialmente cuestiones de controvertidas”.

La legitimidad del discurso exige para Habermas la asunción de una serie de presupuestos o condiciones:

a) los participantes del discurso deben aceptar y comprometerse con determinadas suposiciones;

¹² ibidem, pág. 175

¹³ Habermas J. *Escritos sobre moralidad y eticidad*, págs.143 y 162/63

¹⁴ ibidem, pág. 168

- b) deben prestar acuerdo al reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica y estar dispuestos a asumir las obligaciones concertadas mediante consenso;
- c) tienen que atribuir a las expresiones significados idénticos;
- d) suponer a sus destinatarios capacidad de responder de sus actos con autonomía y veracidad tanto a sí mismos como frente a los demás.

Sobre el particular volveremos luego.

La teoría jurídica argumentativa de Habermas se inscribe en las muy difundidas contemporáneamente “teorías procedimentales”, en las que genéricamente “la corrección de una norma o la verdad de un enunciado dependen de si la norma o el enunciado son o pueden ser el resultado de un determinado procedimiento respecto al cual rigen ciertos postulados de toda discusión racional..... Así pues, el criterio último de la racionalidad es el consenso, pero no el consenso fáctico o real, sino aquel que se alcanzaría si se dieran exactamente todos los presupuestos del procedimiento racional y se respetaran todas sus reglas.

3.2. Geopolítica según Habermas. El Estado mundial.

Para entender a Habermas en este punto hay que remitirse a Kant, que si bien para nuestro autor, quedó anclado en el solipsismo, por otra parte creo que orienta su *forma mentis* en más de un aspecto, sobre todo los aprioris racionalista que caracterizan toda la obra habermasiana. Según el filósofo de Koenisberg, el problema más importante para el género humano, a cuya solución está obligado por naturaleza, es lograr una sociedad civil que haga cumplir el Derecho universalmente (*Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita, tesis V*). Y para alcanzar esta meta, así como se ha conseguido constituir la sociedad civil entre los individuos haciéndoles salir del estado de naturaleza, se deberá hacer salir del estado de naturaleza en el que hoy se encuentran en sus relaciones entre sí, a los Estados sobreponiéndose también a ellos, mediante su “unión general” en una sociedad universal, las leyes externas que delimitan la libertad de cada uno y al mismo tiempo la aseguran (*Metafísica de las costumbres. Doctrina del Derecho, parte II*). El derecho de esta “unión posible de todos los pueblos por medio de precisas leyes universales para sus posibles relaciones”, es llamado por Kant “Derecho cosmopolítico” (*Doctrina del Derecho parte, III*). De esta confederación universal de Estados, Kant delinea, en su breve escrito *Sobre la paz perpetua* los términos principales, a modo de artículos de un tratado.¹⁵

Por su parte para Habermas (*La constitución de Europa*) el objetivo de una constitución democrática de la sociedad mundial requiere la constitución de una comunidad de ciudadanos del mundo. La figura desarrollada con el ejemplo de la Unión Europea de una cooperación constituyente entre ciudadanos y Estados muestra el camino por el que la

¹⁵ Fassó Guido, “Historia de la Filosofía”, tomo II,

comunidad internacional de Estados existente podría completarse con la comunidad de ciudadanos del mundo para formar una comunidad cosmopolita.¹⁶

Como puede rápidamente advertirse, en este tema Habermas no goza de originalidad ya que como en tantos otros temas, la presencia explícita o sea citada o tácita (sin citas) se encuentra presente. En efecto para Kant,¹⁷ “El problema más importante para el género humano, a cuya solución está obligado por naturaleza, es lograr una sociedad civil que haga cumplir el Derecho universalmente (*Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita, tesis V*). Y para alcanzar esta meta, así como se ha conseguido constituir la sociedad civil entre los individuos haciéndoles salir del estado de naturaleza, se deberá hacer salir del estado de naturaleza en el que hoy se encuentran en sus relaciones entre sí, a los Estados sobreponiéndose también a ellos, mediante su “unión general” en una sociedad universal, las leyes externas que delimitan la libertad de cada uno y al mismo tiempo la aseguran (*Metafísica de las costumbres. Doctrina del Derecho, parte II*). El derecho de esta “unión posible de todos los pueblos por medio de precisas leyes universales para sus posibles relaciones”, es llamado por Kant “Derecho cosmopolítico” (*Doctrina del Derecho parte, III*).¹⁸

Para Habermas la “sociedad cosmopolita” no se constituiría, sin embargo, como república mundial sino como una asociación supranacional de ciudadanos y pueblos de Estados, de tal manera que los Estados miembros mantengan de nuevo la disposición – aunque no el derecho para la libre disposición- sobre los medios para el empleo legítimo de la violencia. Los Estados nacionales formarían junto con los ciudadanos del mundo, el segundo sujeto constituyente de la sociedad mundial. La composición de una asamblea general de representantes de los ciudadanos y de los Estados asegurarían que las perspectivas de justicia en competencia de los ciudadanos del mundo, por un lado, y de los ciudadanos del Estado, por otro, se tuvieran en cuenta y fueran equilibradas.¹⁹

3.3. Política y religión en Habermas

La inquietud filosófico-social de Habermas no podía dejar de lado detenerse en ese hondón tan profunda de la cultura llamada religión, más aún si de pueblos europeos se trata. La religión deja de ser la hydra de múltiples cabezas que había que cortar de cuajo, de acuerdo a algunos ilustrados del siglo dieciocho, ni “el opio de los pueblos” pregonado por el marxismo. Una de las primeras obras sobre el tema, de los años noventa editada por

¹⁶ Habermas J, *La constitución de Europa*, Editorial Trotta, Madrid, 2012

¹⁷ Kant ve en la historia del hombre un constante progreso hacia la racionalidad y la libertad, que consiste en la realización de sus facultades naturales. Y este progreso, que se realiza a través de conflictos y luchas, tiene por fin último la constitución de una sociedad universal, que comprenda a toda la Humanidad, en la que a un tiempo se realicen la libertad y la paz. En esta sociedad universal deberá en definitiva, realizarse la coordinación racional de la libertad de los varios Estados hoy en lucha entre sí, o sea deberá instaurarse el Derecho. (Fasso)

¹⁸ Fasso Guido, *Historia de la Filosofía del Derecho*, tomo II pág. 278, Ediciones Piramide, Madrid 1996.

¹⁹ Habermas, *La Constitución de Europa*, Editorial Trotta, pág.82, Madrid, 2012

Trotta se titula *Israel o Atenas*, luego en el 2005 Paidós publica *Entre naturalismo y Religión*. Pero quizá el trabajo que tuvo una amplia repercusión mediática, fue el encuentro que se realizó la Academia Católica de Baviera en Munich, el 19 de enero de 2004 entre el por entonces Cardenal Joseph Ratzinger, al poco tiempo S.S. Benedicto XVI y el filósofo alemán, publicado entre nosotros por el diario “La Nación” bajo el título *Diálogo entre la razón y la fe*. Se trató de dos exposiciones con un considerable margen de autonomía la una respecto a la otra, pero a la vez relacionadas por un espacio temático común. El encuentro en Baviera fue titulado *Las bases morales prepolíticas del Estado liberal*.²⁰

Allí, Habermas afirma 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”. “A partir de la asimetría de pretensiones 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... Con esto quiero decir que la mutua compenetración de cristianismo y metafísica griega no sólo dio lugar a la configuración espiritual que cobró la dogmática teológica, 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 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 salvadoras (que salva el contenido religioso traduciéndolo a filosofía)”.

En su larga exposición, reconoce la innegable presencia social de costumbres tradicionales como la religión, respecto a la cual, lejos de proponer o presuponer su extinción, su permanente disposición consensualista lo mueve a “*entender la secularización cultural y social como un doble proceso de aprendizaje que obligue tanto a las tradiciones de la Ilustración como a las doctrinas religiosas a reflexionar acerca de sus límites.*” Frente a la marginación que suele padecer la religión en los ámbitos seculares, cuando no el hostigamiento, la propuesta de Habermas resulta, al menos conciliadora.

Como apostilla, pero no por ello de menor interés resulta un comentario sobre Tomás de Aquino:, “cuando me sumerjo en la *Summa contra gentiles* 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. El 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 rompiente del mar de las religiosidades desvanecientes es ciertamente un hecho. Todo pierde su seriedad en la niveladora sociedad

²⁰ La Nación, 14 de mayo de 2005

de los medios de comunicación ¿quizás también el propio cristianismo institucionalizado?
21

Por su parte, S.S. Benedicto XVI, el 17/1/08 en su frustrada conferencia en la Universidad de *La Sapienza*, decía, “Jürgen Habermas expresa, a mi parecer, un amplio consenso del pensamiento actual cuando dice que la legitimidad de la Constitución de un país, como presupuesto de la legalidad, derivaría de dos fuentes: de la participación política igualitaria de todos los ciudadanos y de la forma razonable en que se resuelven las divergencias políticas. Con respecto a esta "forma razonable", afirma que no puede ser sólo una lucha por mayorías aritméticas, sino que debe caracterizarse como un "proceso de argumentación sensible a la verdad" . La sensibilidad por la verdad se ve siempre arrollada de nuevo por la sensibilidad por los intereses. Yo considero significativo el hecho de que Habermas hable de la sensibilidad por la verdad como un elemento necesario en el proceso de argumentación política, volviendo a insertar así el concepto de verdad en el debate filosófico y en el político. Agrega Benedicto XVI, “Pero entonces se hace inevitable la pregunta de Pilatos: ¿Qué es la verdad? Y ¿cómo se la reconoce? Si para esto se remite a la "razón pública", como hace Rawls, se plantea necesariamente otra pregunta: ¿qué es razonable? ¿Cómo demuestra una razón que es razón verdadera? En cualquier caso, según eso, resulta evidente que, en la búsqueda del derecho de la libertad, de la verdad de la justa convivencia, se debe escuchar a instancias diferentes de los partidos y de los grupos de interés, sin que ello implique en modo alguno querer restarles importancia”.

4. Balance y conclusiones

En primer lugar me referiré a algunas dudas y contradicciones que plantea el pensamiento habermasiano tanto filosóficas como políticas y jurídicas. La primera observación reside en que por una parte rechaza toda postura metafísica u ontológica, como también todo contenido material a las disposiciones normativas otorgando un papel relevante y casi excluyente a su 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 se analizarán 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”²² Asimismo agrega que *hay estructuras subyacentes universales que se encuentran en aquel saber de fondo que se da en el mundo de la vida*”.²³

²¹ Habermas J. *Israel o Atenas*, pág.189, Editorial Trotta, Madrid, 2001.

²² *ibidem*, págs. 83

²³ 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)

De lo dicho hasta aquí podemos concluir, que para el filósofo de Frankfurt 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. Entiende que el lenguaje no es totalmente una construcción 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”.²⁴

En consecuencia pretende evitar tanto el escepticismo como el optimismo intelectual partiendo de la premisa que el discurso se inicia sin verdades previas sustituyendo la relación sujeto cognoscente-objeto conocido, por la relación intersubjetiva, lo cual necesariamente tiene que llevar a uno de dos resultados: o bien se ha ampliado la subjetividad, ahora compartida, pero cerrada en sí misma, o bien el punto de partida necesariamente conlleva conocimientos previos que son asumidos por válidos por los interlocutores o sea que el conocimiento y con ello la verdad, es anterior y no posterior al discurso, sin perjuicio que este permita su ampliación a nuevos conocimientos. Habermas no recurre a axiomas formales y por tanto, previo a cualquier discurso siempre hay una realidad preexistente que actúa como primer principio y es insoslayable su existencia, lo cual pone en evidencia que no existe punto de partida “cero” sino que siempre hay un principio real que permite sostener las argumentaciones posteriores.

Por otra parte 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*”. 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 rechazadas por Habermas? 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.

²⁴ Habermas J., *Facticidad y validez*, pág. 65

Así como hemos relevado algunos aspectos que despiertan dudas y generas 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 *El imperio de lo efímero* y *La era del vacío*, datos elocuentes de la cultura de masas contemporánea, Habermas pretende recuperar la confianza en la racionalidad con alcance universal y en la búsqueda de ideales emancipatorios.

Quizás por su procedencia filosófica, como también por su preocupación por las ciencias sociales, la lectura de sus obras muestra una recurrente interdisciplinaridad en la que ninguna ciencia práctica queda relegada, pues advierte que en la red comunicacional que forma el entramado social, la política, el derecho, la economía y la sociología tienen que tener vasos comunicantes para no caer en el funcionalismo sistémico que en última instancia descentra a la sociedad y la parcializa en compartimientos estancos. Puede no compartirse el camino recorrido para legitimar al poder y al derecho, pero por nuestra parte adherimos a que es necesaria su relación con la moral, sin perjuicio de mantener cada una de estas ciencias sus propios campos epistémicos, como sucedía antaño con la teoría de la subalternación entre las ciencias.

Si bien no comparto su reduccionismo procedimentalista, por otra parte adscribe a las teorías de la argumentación en las cuales tiene relevancia la dimensión dialógica de la razón y valora el intercambio intersubjetivo de opiniones, lo cual es adecuado para la inmensa mayoría de los conflictos de orden práctico, sin perjuicio que existe un sustrato constituido por derechos fundamentales que se apoyan en la naturaleza de la humanidad que no es negociable.

Tiene relevancia que esta premisa “intersubjetiva” no sea sólo un elemento nuclear de su teoría comunicativa, sino que está ínsita en su propia metodología de trabajo pues es difícil encontrar a un autor contemporáneo que dialogue, polemice, intercambie opiniones y asimile otras ajenas como lo hace de continuo Habermas.

Para finalizar resaltamos una idea habermasiana que pueda sonar utópica, pero que en un mundo desgarrado por las desinteligencias no es de menor cuantía: así como confía en la razón, confía también en que la intersubjetividad humana no debe guiarse por los odios y contradicciones sino que está dirigida y necesitada para lograr un mutuo entendimiento²⁵ y que por ello vale la pena los mejores esfuerzos para lograrlo.

²⁵ Lo cual es un reconocimiento implícito a una concepción antropológica y por ende ontológica que sustenta dicho “entendimiento”.

