



Habermas y la religión persistente

José A. ZAMORA

Teólogo. CETEP. Murcia

I. SIGNIFICACIÓN DEL TEMA «RELIGIÓN» EN J. HABERMAS

Aunque la cantidad y la extensión de sus manifestaciones sobre religión y teología con anterioridad a la *Teoría de la acción comunicativa* podrían hacer pensar lo contrario¹, las consideraciones tanto de sociología como de filosofía de la religión que encontramos en la teoría sobre el proceso de racionalización desplegada por J. Habermas en esta obra capital poseen una significación que en absoluto puede ser calificada de secundaria, sobre todo si tenemos en cuenta su definición del concepto de racionalidad comunicativa. No en vano dicha racionalidad se presenta a sí misma como heredera legítima de la función integradora y normativa que en otro tiempo ejerció la religión, aunque ésta lo hiciera de modo prediscursivo y no fundamentado racionalmente. Por este motivo no es exagerado afirmar que en la discusión de los elementos de teoría de la religión presentes en su filosofía lo que se discute afecta al núcleo mismo de ésta².

Además de estas consideraciones de carácter sistemático, habría que señalar que el propio Habermas, preguntado por las motivaciones e imágenes libidinosas que impulsan su trabajo, ha hecho referencia explícita a la fuente teológica de inspiración de su *Teoría de la acción comunicativa*:

«Yo tengo un motivo intelectual y una intuición fundamental. Por lo demás, esta última proviene de tradiciones religiosas como la de los místicos protestantes o judíos, también de Schelling. La idea motivacional es la reconciliación de la modernidad dividida consigo misma»³.

1 Cfr. E. ARENS: «Theologie nach Habermas. Eine Einführung», en: Id. (ed.): *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie des kommunikativen Handelns*. Düsseldorf 1989, p. 10.

2 Cfr. W. REESE-SCHÄFER: *Jürgen Habermas*. Frankfurt a.M./New York 1991, pp. 109-114, que habla en relación a Habermas de «una especie de socioteología postreligiosa» (op. cit., p. 109).

3 J. HABERMAS: *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*. Frankfurt a.M. 1985, p. 202 [trad. cast.: Barcelona 1988, p. 170].

Así pues, a pesar de su *pathos* secularizador, la teoría de la modernidad de Habermas conecta con la tradición religiosa esotérica de los escritos de Schelling sobre *Las edades del mundo*, que a su vez recogen las visiones teosóficas de Jakob Böhme y las reflexiones cabalísticas de Isaak Luria. Se trata de aquella tradición dentro de la ilustración que se propuso como tarea principal la transformación de las verdades religiosas en verdades racionales⁴.

Esta significación de la teología o la religión en su pensamiento, no excluye, sino que exige un planteamiento decididamente no religioso y desde luego metodológicamente ateo. Para Habermas resulta imposible ignorar los resultados de la crítica de la religión, que desde Kant a Nietzsche ha caracterizado el pensamiento filosófico de los siglos XVIII y XIX. Es más, la filosofía de la religión, incluso la que más pretende salvar de ésta en su concepto filosófico, la hegeliana, está inevitablemente caracterizada por un ateísmo metodológico en su acercamiento a los contenidos de la experiencia religiosa, pues dicha conceptualización presupone una distancia reflexiva que quiebra la inmediatez de la tradición religiosa⁵. Así pues, el ateísmo *metodológico* resulta inevitable en el tratamiento filosófico de la religión, aunque no tenga necesariamente que abocar al ateísmo *dogmático* en que incurrieron algunas críticas de la religión de la izquierda hegeliana⁶.

Como se puede ver, Habermas se encuentra en una continuidad fundamental con la tradición ilustrada, es decir, por un lado afirma positivamente la inmanencia intrahistórica del proceso de autoproducción del género humano, que de modo progresivo se vuelve transparente a sí mismo racional y discursivamente, y por otro lado interpreta la religión como un sistema primitivo de regulación social históricamente superado y, por lo tanto, sólo de interés en cuanto campo de investigación a través del que desentrañar la realidad social, realidad en la que ha quedado superada y conservada la esencia de lo religioso. El interés de Habermas se centra, pues, en la función legitimadora e integradora de la religión, tanto desde el punto de vista cognitivo (imagen del mundo) como social (integración garantizada sacramentalmente). La secularización, desvinculada de la invasión colonizadora de la acción instrumental y la racionalidad medios-fines que la sustenta, es vista como un proceso que ha hecho posible *heredar* las funciones de la religión por una racionalidad comunicativa que asegura el entendimiento sobre el mundo y entre los actores por el camino de la interacción lingüística mediada simbólicamente y susceptible de prolongación discursivo-argumentativa.

A pesar de la importancia evidente que ha adquirido el tema de la religión en la obra de Habermas, al analizar críticamente la interpretación habermasiana de la religión y la teología no perseguimos una aclaración conceptual en el ámbito específico de la filosofía o la sociología de la religión, ya que él no ha pretendido ofrecer en su pensamiento una aportación sistemática dentro de dicho ámbito. Más bien se toma el tema de la religión como una forma de abordar las

4 Habermas dedicó su tesis doctoral a Schelling, sobre todo a *Las edades del mundo*. Cfr. J. HABERMAS: *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Diss. Bonn 1954. Sobre el influjo permanente de esta ocupación temprana con las tradiciones filosófico-teológicas del idealismo alemán, cfr. J. KEULARTZ: *Die verkehrte Welt des Jürgen Habermas*. Hamburg 1995, pp. 7-57. Cfr. también la declaración de Habermas en la entrevista de 1977 con Gad Freudenthal (*Kleine Politische Schriften I-IV*. Frankfurt a.M. 1981), donde manifiesta su intención de trasladar «a la profanidad» con los medios filosóficos «la herencia de las religiones» (*op.cit.*, p. 489).

5 Cfr. J. HABERMAS: *Texte und Kontexte*. Frankfurt a.M. 1991, p. 136 ss.

6 Cfr. *op. cit.*, p. 129.

cuestiones de fondo de la *teoría de la acción comunicativa* y de tematizar determinadas carencias del ‘nuevo paradigma’ que hagan ver la actualidad no superada de la primera generación de la Escuela de Francfort⁷.

En primer lugar se expondrá de forma resumida la interpretación general de la religión llevada a cabo por Habermas a través de los teoremas del ‘desencantamiento’ y de la ‘lingüistización de lo sacral’⁸. Después trataremos su tesis de la persistencia residual de la religión y de su posible coexistencia con un pensamiento postmetafísico. En un segundo paso examinaremos tanto el concepto de racionalización como el de lingüistización, con el fin de comprobar la posible existencia de unilateralidades y reducciones. En este contexto tematizaremos la significación que los potenciales estético-expresivos poseen para un pensamiento abierto a las pretensiones y derechos todavía por cumplir de los sufrimientos e injusticias del pasado, así como a la lógica de la esperanza de la razón práctica.

II. DESENCANTAMIENTO Y LINGÜISTIZACIÓN RACIONALIZADORA

La pérdida de significación y la disminución de relevancia social de la religión en cuanto fenómeno de carácter *general* en la modernidad es un hecho empíricamente constatable⁹. Sin embargo, en él no nos enfrentamos con la desaparición repentina de lo religioso, sino con su transformación progresiva acompañada de un desmoronamiento creciente de su influjo social que necesita ser interpretada sociológica y filosóficamente.

7 En esta misma línea, pero en un contexto más global, cfr. A. THYEN: *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*. Frankfurt a.M. 1989; F. LÖVENICH: *Paradigmenwechsel. Über die Dialektik der Aufklärung in der revidierten Kritischen Theorie*. Würzburg 1990; C. Rademacher: *Versöhnung oder Verständigung? Kritik der Habermasschen Adorno-Revision*. Lüneburg 1993 y J.A. ZAMORA: *Krise - Kritik - Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne*. Münster/Hamburg 1995.

8 Cfr. también L. NAGL: «Aufhebung der Theologie in der Diskurstheorie? Kritische Anmerkungen zur Religionskritik von Jürgen Habermas», en: H. NAGL-DOCEKAL (ed.): *Überlieferung und Aufgabe*. Wien 1982, T. I, pp. 197-213; F.-Th. GOTTWALD: «Religion oder Diskurs? Zur Kritik des Habermasschen Religionsverständnisses», en: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 37 (1985), pp. 193-202; D.J. ROTHBERG: «Rationality and religion in Habermas' recent work: some remarks on the relation between critical theory and the phenomenology of religion», en: *Philosophy and Social Criticism* 11 (1986), pp. 221-243; K.-M. KODALLE: «Versprachlichung des Sakralen? Zur religionsphilosophischen Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns"», en: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 12 (1987), 39-66; H. PEUKERT: «Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie», en: E. ARENS (ed.): *Habermas und die Theologie*, op. cit., pp. 39-64; G.M. Simpson: «Die Versprachlichung (und Verflüssigung?) des Sakralen. Eine theologische Untersuchung zu Jürgen Habermas' Theorie der Religion», en: E. Arens (ed.): *Op. cit.*, pp. 145-159; L. OVIEDO TORRÓ: *La secularización como problema. Aportaciones al análisis de las relaciones entre fe cristiana y mundo moderno*. Valencia 1990, pp. 102-118; M. KESSLER: «Wahrheit im Profanen? Beobachtungen zum Problemfeld Religion im Umkreis Kritischer Theorie», en: M. KESSLER - W. PANNENBERG - H.J. POTTMEYER (eds.): *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*. Tübingen 1992, pp. 75-92. G. AMENGUAL: «¿La raó comunicativa relleva la religió? Secularització i autonomia de la religió segons J. Habermas», en: Id.: *Presència elusiva. Sobre el nihilisme i la religió*. Barcelona 1995, pp. 65-99; Id.: «Ètica discursiva i religió (J. Habermas)», en: G. AMENGUAL et alii (eds.): *Habermas, Lévinas, Ricoeur. Ètica contemporània i religió*. Barcelona 1996, pp. 113-157. J.M. MARDONES: *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Barcelona 1998, pp. 39 ss.

9 Cfr. J. HABERMAS: *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt a.M. 21991, p. 36 [trad. cast., Madrid 1984, p. 33].

Habermas describe dicha transformación siguiendo a M. Weber como un proceso de diferenciación, descentramiento y racionalización de la imagen religiosa del mundo, es decir, como un proceso de *desencantamiento* de la realidad. Esa racionalización del mundo de vida conformado por la imagen religiosa del mundo es caracterizada a continuación, siguiendo a E. Durkheim, como «*lingüistización de lo sacral*», es decir, como una «transformación de la reproducción cultural, de la integración social y de la socialización que sustituye sus fundamentos sacrales por la comunicación lingüística y la acción orientada al entendimiento mutuo»¹⁰.

Habermas parte de un entrelazamiento armónico de la integración sistémica y la integración social en las sociedades tribales, que se caracteriza por la congruencia entre institución, cosmovisión y persona¹¹. El proceso de racionalización referido anteriormente, supone una diferenciación creciente de sus componentes estructurales —cultura, sociedad y persona— (G.H. Mead) y de las esferas culturales —ciencia, moral y arte— (M. Weber), así como una vinculación creciente de los procesos de reproducción —en concreto, de la reproducción cultural, la integración social y la socialización— a una estructura de interacción fundamentada racionalmente.

De esta manera, Habermas no hace sino presentar la evolución social como un proceso de racionalización y desencantamiento del mundo, que partiendo de las sociedades tribales integradas mítico-religiosamente conduce hasta las sociedades modernas integradas comunicativamente, en las que las creencias religiosas han quedado reducidas a convicciones privadas sin carácter vinculante general y en las que la autoridad religiosa ha sido sustituida por un consenso básico de carácter normativo generado y mantenido discursivamente. Mientras que en las sociedades arcaicas las formas de entendimiento mutuo e interacción se corresponden con el mito (imagen del mundo) y el rito (praxis cultural), en las civilizaciones antiguas las imágenes religiosas y metafísicas del mundo van acompañadas de una praxis sacramental. Posteriormente, en las sociedades premodernas, una ética de orientación religiosa asume la función de imagen del mundo y la praxis cultural se transforma en la experiencia contemplativa del arte aurático. Por último, en las sociedades modernas, la religión es sustituida por una ética comunicativa.

Habermas atribuye a esta evolución tanto de las imágenes del mundo como de las formas sociales de consenso sobre la legitimidad social —derecho y moral— una dinámica de diferenciación, apertura, autonomización, formalización y universalización progresivas. Por lo tanto, la categoría ‘desencantamiento del mundo’ no es para él simplemente un concepto diagnosticador de carácter descriptivo, sino además un índice del aumento de universalidad, diferenciación y autonomía, en una palabra, del aumento de racionalidad. Con ello se sitúa en continuidad con la crítica ilustrada de la religión, que pretende negar, conservar y superar la religión positiva, primero en la ‘religión natural’ y después en la ‘razón’ en general, pues la racionalización, interpretada como lingüistización de lo sacral, significa la disolución y negación conservadora-superadora de los ‘recursos de sentido’ de la religión en una ética comunicativa:

10 J. HABERMAS: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M. 41988, T. II, p. 163 [trad. cast., Madrid 1987, p. 154].

11 Cfr. *Op. cit.*, T. II, p. 233 [trad. cast., p. 220].

«El desencantamiento y depotenciación del ámbito sacral se lleva a cabo por medio de una *lingüistización del acuerdo normativo básico garantizado de modo ritual*; ello va acompañado de la liberación de los potenciales de racionalidad inscritos en la acción comunicativa. El aura de lo fascinante y tremendo que irradia lo sacral, la fuerza *cautivadora* de lo santo es sublimada y al mismo tiempo cotidiana en la fuerza *vinculante* de las pretensiones de validez criticables»¹².

Siguiendo a Durkheim, Habermas interpreta el proceso por el que termina imponiéndose la razón comunicativa como un proceso que hace superflua la función integradora de la religión, que es asumida ahora por el sistema moral y jurídico, dado que la religión ya no está a la altura de la estructura *diferenciada y argumentativa* de la racionalidad moderna que ha nacido de ella. Las imágenes mítico-religiosas del mundo sólo pueden dar sentido, según él, al precio de una interpretación incuestionable, totalizadora, indiferenciada y substancial del mundo y de la acción humana. Pero la aparición de las estructuras modernas de conciencia, diferenciadas y formalizadas, ha destruido esta substancialidad y establecido nuevos criterios:

«Los núcleos de tradición garantizadores de identidad se separan en el plano cultural de los contenidos concretos con los que estaban estrechamente entrelazados en las imágenes míticas del mundo. Quedan reducidos a concepciones del mundo, presupuestos de la comunicación, procedimientos argumentativos, valores fundamentales abstractos, etc.»¹³.

El resultado del proceso de racionalización moderno es una yuxtaposición de ámbitos independientes unos de otros y coexistentes entre sí, provistos con tipos de racionalidad también diferentes e irreducibles. A través de una atribución exacta de competencias e incumbencias, Habermas ordena con pasión taxonómica los diferentes intereses y pretensiones de validez enraizados en el mundo de vida, articulables lingüísticamente y socialmente institucionalizables. La ciencia se encarga de la cuestión de la verdad y de la disposición racional del mundo. La cuestión de la justificación práctica de los principios jurídicos y morales universales le corresponde a la moral y al derecho. Por último, el arte se encarga del enriquecimiento de las vivencias subjetivas y de las expresiones individuales. Verdad, legitimidad y autenticidad, separadas analíticamente de esta manera, son puestas en manos de las diferentes ramas de expertos culturales.

III. PERSISTENCIA RESIDUAL DE LA RELIGIÓN DESPUÉS DE LA LINGÜISTIZACIÓN

Cuando se contempla la diferenciación de las esferas culturales y con ella de las diferentes formas de relacionarse con el mundo, así como el espectro de tipos de validez vinculado a dichas formas de relación, que constituye por su lado el fundamento racional del entramado

¹² *Op. cit.*, T. II, p. 119 [trad. cast., p. 112].

¹³ J. HABERMAS: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a.M. 1988, p. 399 [trad. cast., Madrid 1989, p. 406].

vital intersubjetivo, llama inmediatamente la atención que la religión, a diferencia del arte, quede completamente fuera de consideración. Al parecer, en el caso de la religión no se trata más que de una forma no diferenciada de saber que se ha vuelto obsoleta y que por lo tanto sólo puede poseer en las sociedades modernas una existencia residual. La religión ha sido desposeída en todo caso de su pretensión de validez normativa y verdad universal. Según esto, no sólo se habría quedado sin relación real con el mundo, sino que tendría que haber enmudecido desde el punto de vista argumentativo.

Sin embargo, parece que no todas las esferas culturales diferenciadas se comportan de igual manera respecto a la religión. Habermas tiende a privilegiar la esfera moral cuando trata de determinar si pueden ser heredadas, y de qué manera pueden serlo, tanto las dimensiones generadoras y reforzadoras de la identidad como las dimensiones socio-integradoras de las imágenes religiosas del mundo. Pues si bien los contenidos de la religión transformados y heredados por la metafísica no han podido sobrevivir al asalto de las ciencias positivas, la filosofía práctica moderna sí que puede presentarse «como la heredera de la religión salvífica» precisamente allí «donde la metafísica nunca había podido reclamar para sí funciones de sustitución o de competencia»¹⁴. Esto supondría una cierta continuidad entre la ética autónoma de la responsabilidad y las tradiciones religiosas de las grandes religiones.

Pero es más, ya en la ‘Introducción’ a su obra *Perfiles filosófico-políticos* de 1971, Habermas parece ir más lejos y postular una especie de supervivencia postmetafísica de lo religioso:

«La filosofía, aun después de haber asumido los impulsos utópicos de la tradición judeo-cristiana, se ha mostrado incapaz de, por medio del consuelo y la confianza, pasar por alto (¿o de hacerse con?) el sinsentido fáctico de la muerte contingente, del sufrimiento individual y de la pérdida privada de la felicidad y, en general, la negatividad de los riesgos que acechan a la existencia individual, tal y como fue capaz de hacerlo la expectativa de salvación religiosa»¹⁵.

Este resto persistente después de que la religión haya sido heredada y sustituida por una ética fundamentada comunicativamente podría ser descrito con el concepto de ‘hacerse de la contingencia’ (Kontingenzbewältigung) acuñado por H. Lübbe para referirse a la función intransferible e insustituible de la religión —incluso después de la Ilustración— de dar consuelo, sentido, esperanza, etc. en relación a aquellas contingencias de la existencia humana, que ni el progreso científico-técnico ni la evolución de los sistemas sociales han podido eliminar¹⁶. Sin

14 J. HABERMAS: *Philosophisch-politische...*, op. cit., p. 30 [trad. cast., p. 28].

15 Op. cit., p. 36 [trad. cast., p. 33]. Se pueden encontrar manifestaciones similares en otras obras tempranas de Habermas, cfr. p.ej. Id.: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt a.M. 1973, p. 162 ss [trad. cast., Buenos Aires 1975, p. 142 ss.].

16 Cfr. H. LÜBBE: *Religion nach der Aufklärung*. Graz; Wien; Köln 1986, pp. 127-218. En la valoración de la religión civil y en la caracterización de la religión como una forma privada de hacerse con la contingencia, Habermas muestra una cercanía sospechosa a la funcionalización neoconservadora de la religión, contra la que él, por otro lado, ha dirigido su crítica con toda razón (cfr. J. HABERMAS: *Die neue Unübersichtlichkeit*, op. cit., p. 52 s.). Cfr. también E. ARENS: «Kommunikative Rationalität und Religion. Die Theorie des kommunikativen Handelns als Herausforderung politischer Theologie», en: E. ARENS, O. JOHN, P. ROTTLÄNDER: *Erinnerung, Befreiung, Solidarität, Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie*. Düsseldorf 1991, p. 171 s. y 192 s.

embargo, la reducción asombrosa de los factores de contingencia en la vida de los seres humanos por medio de dicho progreso explica el carácter crecientemente *residual* de la religión en las sociedades modernas. Además, no todos los miembros de dichas sociedades necesitan recurrir a la religión para hacerse con esa contingencia ineliminable. Habermas no excluye por ello que en un futuro todos los seres humanos ‘puedan hacerse de’ ella sin necesidad de la religión. En el fondo, quizás sea ésta la posición más racional para él¹⁷.

Pero a pesar de todo, la apropiación en principio posible de los potenciales semánticos de las tradiciones religiosas por medio de la ética discursiva, aunque sea en una forma totalmente limpia de cualquier pretensión transcendente, parece tener sus límites. En primer lugar, el límite de la existencia de dichas tradiciones. La ‘dilución comunicativa’ (*kommunikative Verflüssigung*) de los potenciales semánticos de la religión presupone la vigencia efectiva de su mediación socializadora. Si la religión pierde su substancia transcendente y su relevancia social, los filósofos también pierden el material de su trabajo *diluyente*. Habermas parece lamentar en este contexto que, con la desaparición de la religión, la humanidad podría perder lo que el describe con el término de ‘capital cultural’, de cuyos potenciales se ha alimentado hasta ahora de modo esencial la fuerza integradora de la sociedad¹⁸.

Habermas percibe de modo más intenso en los últimos tiempos el peligro de que si las tradiciones religiosas pierden su vigencia, también podrían perderla sus potenciales de racionalidad secularizados: «Sin la mediación socializadora y sin la transformación filosófica de *alguna* de las grandes religiones universales, puede que algún día se hiciese inaccesible ese potencial semántico»¹⁹. La confianza anterior de que las «estructuras de las comunicaciones generadoras de valores y normas» podrían reemplazar aquellas tradiciones también en cuanto «generadores motivacionales»²⁰ parece haberse vuelto más débil. Habermas ni siquiera excluye «que las tradiciones monoteístas dispongan de un lenguaje con un potencial semántico no liquidado, que, en la fuerza para abrir mundo y configurar identidad, en la capacidad de renovación, diferenciación y alcance, se manifiesta superior»²¹ al discurso ético en sus figuras seculares.

Sin embargo, lo que se expresa aquí es la oferta de una coexistencia puramente provisional y no el reconocimiento de que la racionalidad comunicativa estuviera necesitada de otra transcendencia que la *transcendencia desde dentro*, incluso y precisamente ante el riesgo «de un fracaso o hasta de una destrucción de la libertad justo en los procesos que deben promover

17 «Si consideramos los riesgos de la vida individual, no es siquiera *imaginable* una teoría que elimine por medio de la interpretación las facticidades de la soledad y la culpa, la enfermedad y la muerte; las contingencias que dependen de modo insuprimible de la complejidad corporal y moral del individuo sólo admiten elevarse a la conciencia *en cuanto* contingencias: tenemos que vivir con ellas, por principio, sin consuelo». (J. HABERMAS: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt a.M. 1973, p. 162 ss, [trad. cast., Buenos Aires 1975, p. 142 ss.]).

18 Cfr. J. HABERMAS: *Die nachholende Revolution. Kleine politische Schriften VII*. Frankfurt a.M. 1990, p. 87 [trad. cast., Madrid 1991, p. 124]. Habría que señalar en honor a la verdad que junto a ese lamentar las posibles pérdidas que supondría la carencia total de relevancia social de la religión históricas, Habermas también ha revisado su fijación unilateral de la religión en la función de legitimar el poder o en la función de imagen del mundo que se encuentra en la *Teoría de la acción comunicativa* (cfr. Id.: *Texte und Kontexte*, op. cit., p. 141).

19 J. HABERMAS: *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt a.M. 1988, p. 24 [trad. cast., Madrid 1990, p. 25].

20 J. HABERMAS: *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt a.M. 1976, p. 120 [trad. cast., Madrid 1981, p. 113].

21 J. HABERMAS: *Texte und Kontexte*, op. cit., p. 131.

y realizar la libertad»²². Dicho fracaso sólo manifiesta la constitución de la existencia finita, pero «no es un argumento suficiente para la suposición de una libertad absoluta, que salva en la muerte»²³. Habermas mantiene la existencia de una «fuerza tenazmente trascendedora», inherente a la razón, que no puede ser acallada, porque se renueva «con cada acto de entendimiento no obligado, cada instante de convivencia solidaria, de individuación lograda y de emancipación salvadora»²⁴. En las pretensiones de validez de los mundos formales (verdad, corrección y autenticidad) actúa dicha fuerza trascendiendo la comunidad de comunicación existente y anticipando una comunidad ilimitada, en la que supuestamente podrá hacerse efectivo de modo definitivo el entendimiento libre de coacción.

Transcendencia no sería sino el punto de fuga de un proceso infinito de interpretación y entendimiento mutuo, por el que se ven transcendidos los límites fácticos del espacio y el tiempo, como quien dice, desde dentro, sin recurrir al concepto de ‘absoluto’. Habermas sigue viendo pues la posibilidad de oponerse al peligro de «perder la luz de los potenciales que en otro tiempo fueron conservados en el mito»²⁵ sólo y exclusivamente en la «insistencia implacable en hacer efectivos de modo discursivo las pretensiones de validez»²⁶. Por eso sigue subrayando la diferencia entre un «sentido de incondicionalidad», que es posible salvar con los medios de una razón procedimental, y un «sentido incondicional», que significa una recaída en la metafísica, aunque ésta sea negativa²⁷.

Según Habermas, la idea de una intersubjetividad sin menoscabo que subyace a la ética discursivo-comunicativa no debe ser

«dibujada en todos sus detalles hasta convertirla en la totalidad de una forma de vida reconciliada y proyectarla como una utopía hacia el futuro; ella no contiene nada más, pero también nada menos, que la caracterización formal de las condiciones necesarias de posibilidad para formas no anticipables de una vida no malograda. Tales formas de vida, aunque las doctrinas proféticas, ni siquiera nos han sido prometidas, tampoco en abstracto»²⁸.

El concepto teológico de ‘gracia’ sólo es admisible, por tanto, si se interpreta de modo completamente profano como la dependencia del proyecto emancipador respecto ‘a la gracia

22 *Op. cit.*, p. 142. Con esto responde Habermas a la crítica de H. Peukert en su magnífico estudio *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentaltheologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Frankfurt a.M. 1978. Cfr. también J. HABERMAS: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a.M. 1984, p. 515s. [trad. cast., Madrid 1989, p. 432 s.]; Id.: *Der philosophische Diskurs...*, *op. cit.*, p. 26 [trad. cast., p. 27]; Id.: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a.M. 1991, p. 29 s. Sobre la interesante argumentación de H. Peukert, en la que no podemos entrar aquí, cfr. Th. M. SCHMIDT: «Funktionalisierung des Absoluten. Handlungstheoretische Fundamentaltheologie im Lichte der Hegelschen Religionsphilosophie», en: H.-J. HÖHN (ed.): *Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen, Positionen, Konsequenzen*. Paderborn et alii 1992, p. 113-137; G. Amengual: «Ética discursiva i religió (J. Habermas)», *op. cit.*, apto. 3º.

23 J. HABERMAS: *Texte und Kontexte*, *op. cit.*, p. 143.

24 J. HABERMAS: *Vorstudien und Ergänzungen*, *op. cit.*, p. 478 [trad. cast., p. 402].

25 J. HABERMAS: *Nachmetaphysisches Denken*, *op. cit.*, p. 275 [trad. cast., p. 271].

26 J. HABERMAS: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt a.M. 1978, p. 22.

27 J. HABERMAS: *Texte und Kontexte*, *op. cit.*, p. 125.

28 J. HABERMAS: *Nachmetaphysisches Denken*, *op. cit.*, p. 185 [trad. cast., p. 186].

del momento histórico propicio', con el fin de diferenciar la realización humana de los objetivos perseguidos, esto es, la emancipación global, de la pura producción técnico-burocrática de la misma, que se encuentra bajo sospecha de instrumentalidad desde la *Dialéctica de la Ilustración*.

IV. MUNDO DE VIDA Y DISCURSO

Pero quizás haya que buscar la razón de los titubeos respecto a la posibilidad de una completa 'dilución comunicativa' de las tradiciones religiosas, que hemos descrito en el apartado anterior, en la propia teoría habermasiana de la racionalización y en su estrechamiento tanto formal-procedimental como fundamentador-argumentativo, esto es, en una tensión no resuelta ni tematizada suficientemente entre el mundo de vida y el ámbito de los discursos.

Su idea de racionalización se articula sobre todo en torno a la relación entre mundo de vida y discurso²⁹. El primero es definido como el horizonte 'no problemático' de la interacción mediada lingüísticamente³⁰. Habermas habla de una amalgama de «presupuestos de fondo, solidaridades y habilidades socializadas», que constituye el «contrapeso conservador respecto a los procesos de entendimiento mutuo que se realizan a través de las pretensiones de validez»³¹.

29 Hacemos abstracción aquí del problema de la colonización del mundo de vida por los subsistemas controlados por los medios poder y dinero, ya que, según Habermas, la relación fluida y en principio posible entre el mundo de vida y los discursos institucionalizados en los mundos formales (ciencia, moral/derecho y arte) no se vería entorpecida en absoluto, si no existiera dicha colonización, cuya causa es ajena al proceso mismo de racionalización. «Ni la secularización de las imágenes del mundo, ni la diferenciación estructural de la sociedad tienen *per se* inevitables efectos colaterales patológicos». J. HABERMAS: *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., T. II, p. 488 [trad. cast., p. 469]. Sin embargo, esto no quiere decir en absoluto que estemos de acuerdo con esta tesis. El deseo de Habermas de separar colonización sistémica del mundo de vida y proceso de racionalización (separación de cultura, sociedad y personalidad, así como sustitución del fundamento sacral de la integración social por otro de carácter comunicativo), resulta más que cuestionable. Habermas pretende garantizar la posibilidad contrafáctica de una comunicación posttradicional que asegure tanto la autonomía de los individuos como la limitación de las invasiones agresivas por parte de los subsistemas y que además permita un intercambio mutuamente enriquecedor de los discursos altamente especializados de los mundos formales con el mundo de vida caracterizado por una evidencia trivial. Para esto recurre a la separación entre interacción y trabajo, que considero muy problemática tanto desde el punto de vista sociológico-sistemático como etnológico-histórico. Que los imperativos de la producción provenientes de su vinculación a la lógica capitalista de acumulación del capital o, en su caso, precapitalista de aprovechamiento del medio dinero no hayan influido constitutivamente en el desarrollo de la ciencia y la técnica en sus figuras actuales, resulta más que improbable. Sobre esto, habría que tener en cuenta que los procesos de diferenciación estructural de la sociedad y de racionalización progresiva no son separables del desarrollo de la racionalidad estratégica medios-fines, aunque tampoco reducibles a ella. Sin embargo, el primado habermasiano de racionalidad comunicativa transforma el dominio instrumental de la naturaleza y las relaciones estratégicas de dominación en 'fenómenos marginales' de la evolución social, que unas veces generan situaciones problemáticas y otras actúan de modo negativo-selectivo frente a las posibilidades cognitivas, jurídico-morales y expresivas maduras en el mundo de vida siguiendo una lógica propia (cfr. op. cit., T. I, p. 277 [trad. cast., p. 264]). En contra de esto, creemos que la relación entre la integración estratégico-instrumental y la interactiva no es puramente exógena (colonización), sino que el desarrollo del lenguaje y el de las formas sociales y de trabajo se encuentran entrelazados y tienen que ver con la evolución de las formas de trabajo y de cooperación en el ámbito de la producción. Por tanto, no se puede prescindir de las relaciones de intercambio y sus tipos históricos cuando se intenta explicar el proceso de diferenciación y abstracción en los ámbitos del saber, en la organización de la interacción social y, con ello, en el proceso de racionalización mismo. Para un despliegue más extenso de estos argumentos puede consultarse mi trabajo *Krise, Kritik, Erinnerung*, op. cit., pp. 12-53.

30 Cfr. J. HABERMAS: *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., T. I, p. 107 [trad. cast., p. 104].

31 J. HABERMAS: *Der philosophische Diskurs...*, op. cit., p. 379 [trad. cast., p. 386].

En ese sentido, el concepto de mundo de vida está referido a la reserva de recursos interpretativos que se encuentran a disposición de los participantes en la comunicación en todo momento³².

En cuanto tradición sociocultural, entendida en sentido amplio, el mundo de vida tiene carácter vinculante para todos los miembros de la sociedad y nadie puede sustraerse o adoptar un punto de vista exterior a él. Al hablar del mundo de vida Habermas se refiere a una precomprensión culturalmente adquirida, que normalmente ni se tematiza ni es objeto de reflexión consciente, es decir a un saber implícito. Habermas hace referencia además a un nexo entre el mundo social-objetivo y el mundo subjetivo, que es garantizado por ese saber que permanece en el trasfondo, de modo que dicho saber se constituye en una totalidad que abarca todos los ámbitos. Por esta razón se puede hablar de un «saber estructurado holísticamente»³³, por el que el mundo de vida adquiere en cierto modo el carácter globalizante de las imágenes del mundo.

Parecen pues existir en todo esto ciertas correspondencias entre el pensamiento mítico-religioso, tal como el propio Habermas lo define, y el saber de fondo del mundo de vida. Por esa razón, según él, es posible estudiar en relación al mito, en cuanto ‘caso límite instructivo’, estructuraciones ‘similares’ a lo que constituye el fundamento no cuestionado de la familiaridad del mundo de vida. Además, ese saber de fondo, en cuanto correlato de los procesos de entendimiento entre los sujetos que actúan comunicativamente, tiene por definición un carácter difuso, preargumentativo y en cierto modo, por tanto, prerracional, lo que no haría sino confirmar dicha semejanza. En efecto, el ejercicio cotidiano de los hábitos es «tan ‘anodino’, que la estructura normativa interna de la costumbre se ha encogido hasta desaparecer y sólo queda la pura habituación y un sometimiento a reglas que funciona de modo inconsciente»³⁴.

Por eso, tan sólo cuando aparecen problemas o divergencias hasta ese momento no existentes, que amenazan con hacer saltar el marco de evidencias del mundo cotidiano, quedan afectadas las certezas concretas o partes del mundo de vida no puestas ordinariamente en duda. Mundo de vida y evidencia son, según Habermas, inseparables. El discurso debe entenderse por tanto como una situación excepcional, ya que éste no entra en acción hasta que no se ha producido un desacuerdo, que se convierte así en la condición previa de posibilidad de aquel. Pues «para poder realizar discursos, tenemos que abandonar en cierto modo las estructuras de acción y experiencia. Entonces ya no se intercambian informaciones, sino argumentos, que sirven a la fundamentación (o rechazo) de pretensiones de validez problemáticas»³⁵.

Sin embargo, también parecen existir diferencias entre el concepto de mundo de vida y el de imagen mítico-religiosa del mundo. Habermas las caracteriza con el término «descentración de las imágenes del mundo»³⁶. Mientras que en las sociedades dominadas por el mito, el mundo de vida no sólo no permitiría la diferenciación entre los mundos objetivo, social y subjetivo, sino que además estaría sometido a una interpretación en principio impermeable a la crítica³⁷, el

32 Cfr. J. HABERMAS: *Vorstudien und Ergänzungen*, op. cit., p. 591 [trad. cast., p. 495].

33 J. HABERMAS: *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., T. I, p. 451 [trad. cast., p. 430].

34 Op. cit., T. I, p. 265 s [trad. cast., p. 252 s].

35 J. HABERMAS: *Vorstudien und Ergänzungen...*, op.cit., p. 130 s. [trad. cast., p. 116].

36 J. HABERMAS: *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., T. I, p. 107 [trad. cast., p. 104].

37 Cfr. op. cit., T. I, p. 107 s. [trad.cast., p. 104 s.].

entendimiento mutuo y la posibilidad de acuerdo en el mundo de vida de las culturas postradicionales depende, por el contrario, de los *propios* logros interpretativos de los actores, de modo que dicho mundo de vida pierde en gran medida su poder prejuzgativo sobre la praxis comunicativa en la cotidianidad. Es decir, los participantes en la interacción han de definir *en común* la situación en la que realizan sus comunicaciones y acciones. La comunicación cotidiana se convierte de esta manera en un test permanente, en el que se confrontan y modifican continuamente las predefiniciones y redefiniciones de la situación³⁸. Pero, si esto es así, el discurso tendría que perder necesariamente su carácter de excepción o, por decirlo con otras palabras, la excepción se convertiría en la regla.

Como puede verse, esta nueva definición de la comunicación cotidiana contrasta netamente con la afirmación de no problematicidad e incuestionabilidad del mundo de vida, que, como hemos visto, lo acercaba al mito. Esto sorprende tanto más, cuanto que Habermas insiste repetidamente en dicha afirmación, llegando a sostener que en el instante «en que uno de sus elementos es entresacado y criticado, sometido a discusión, deja de pertenecer al mundo de vida»³⁹. Ahora bien, si la interacción simbólica se convierte en un test permanente y arriesgado de las prevalizaciones supuestamente no problemáticas, es más, si todo participante en esa interacción *tiene que contar ya de antemano* en las sociedades modernas con la posibilidad de que sus valoraciones y concepciones sean puestas en duda, ya que las cosmovisiones religiosas o metafísicas han perdido su autoridad, no se entiende cómo ha de asumir el mundo de vida su tarea de amortiguar las turbulencias que amenazan la interacción a través del riesgo permanente de disenso.

Si, en efecto, la preestructura inherente a los actos de entendimiento mutuo también depende del acuerdo acreditado por las pretensiones de validez articuladas discursivamente, es decir, si, en definitiva, el acuerdo reinante de modo apriórico en el mundo de vida es la resultante de procesos de entendimiento intersubjetivos puestos en marcha y regidos por la confrontación consciente de dichas pretensiones, entonces el contraste radical entre la incuestionabilidad del apriori social y el saber criticable no resulta del todo comprensible. Y es que Habermas se ve obligado a suavizar el contraste de principio, que le asegura la posibilidad de vincular la *racionalidad* de la acción comunicativa de modo exclusivo a la *articulación discursiva de las pretensiones de validez* y deslindarla de la trivial prevalidez del mundo de vida no sometible a crítica, si quiere acoplar de alguna manera dicho mundo con los imperativos de validez de los mundos formales. Pero entonces habría que preguntarse, si es posible definir la racionalidad sólo y exclusivamente como capacidad discursiva de los mundos formales diferenciados.

Habermas realiza en este contexto una redefinición que socava su propio concepto holístico de mundo de vida. Ahora, éste no sólo se compone de certezas culturales, es decir, de convicciones de fondo sabidas de modo trivial, sino también de habilidades individuales y prácticas acostumbradas, solidaridades probadas y competencias experimentadas, que se amalgaman con

38 Cfr. *op. cit.*, T. II, p. 185 ss [trad. cast., p. 173 ss].

39 J. HABERMAS: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, *op. cit.*, p. 186 [trad. cast., p. 155]. Habermas afirma que el mundo de vida en cuanto tal «no puede en absoluto volverse problemático» (J. HABERMAS: *Theorie des kommunikativen Handelns*, *op. cit.*, T. II, p. 198 [trad. cast., p. 186]).

el saber y las certezas culturales del mundo de vida⁴⁰. Esto no hace sino agudizar el problema de la mediación entre sus elementos vigentes precriticamente y los sometidos ya a crítica racional. Para responder a este problema, Habermas recurre al concepto de *racionalización*.

Dicho concepto intenta explicar cómo llegan a realizarse los potenciales de racionalidad inscritos —ya desde el comienzo— en el lenguaje a través de procesos de aprendizaje que siguen una lógica evolutiva y, además, la forma en que los contenidos ‘personales’ y ‘sociales’ del trasfondo del mundo de vida llegan a separarse y disponerse en mundos formales, así como a exponerse a sus test específicos de validez. Esto conduce a establecer como criterios de racionalidad principios de carácter *pragmático-formal*: no son los nuevos contenidos compartidos por los participantes en la comunicación dentro del horizonte cultural de sociedades postradicionales los que garantizan la racionalidad de las convicciones compartidas, las proposiciones científicas, las normas morales o las expresiones subjetivas, sino la diferenciación formal de los mundos subjetivo, objetivo y social (con sus pretensiones de validez y actitudes también diferenciadas), la reflexividad crítica frente a la tradición cultural y la actualización de la misma en situaciones discursivas, la especialización en culturas de expertos y, en fin, la diferenciación clara entre acciones estratégicas y comunicativas. En última instancia serán los *procedimientos* los que legitimen la racionalidad de una creencia.

Sin embargo, habría que plantear la cuestión de si la argumentación discursiva puede prescindir o hasta qué punto puede prescindir de tomas de postura previas, es decir, de elecciones respecto del *contenido* que permitan determinar la *pertinencia* de los argumentos. Pues en caso de que esto fuera así, el contenido ya no puede ser desvinculado absolutamente de la *experiencia* cognitiva, normativa, estética, etc. alcanzada por la especie humana, tanto si dicha experiencia pertenece a la tradición como si pertenece al contexto de convicciones no-problemáticas inherentes al mundo de vida. La situación discursiva sometida a la pragmática formal de la comunicación no bastaría entonces para calificar de racional un consenso o un acuerdo específico⁴¹.

Aunque la racionalización suponga para Habermas la pérdida progresiva de la naturalidad (‘*Naturwüchsigkeit*’) del contexto compartido en el mundo de vida en favor de un consenso alcanzado a través de la confrontación y el ajuste de los logros interpretativos propios, parte de la evidencia que ofrecen los discursos teóricos y sobre todo los prácticos provendría de hecho de convicciones (¿necesariamente irracionales?) arraigadas en el mundo de vida y por tanto

40 El resultado es un mundo de vida racionalizado, una especie de ‘hierro de madera’ si tenemos en cuenta la definición inicial del mundo de vida omnicompreensivo, no tematizado y evidente. «El mundo de vida racionalizado garantiza la continuidad de los universos de sentido a través de los medios de la crítica rompedores de continuidad; conserva el nexo de la integración social con los arriesgados medios de un universalismo que separa de manera individualista; y sublima, con los medios de la socialización extremadamente individualizadora, el poder abrumador de la estructura genealógica en una generalidad frágil y vulnerable». J. HABERMAS: *Der Philosophische Diskurs...*, op. cit., p. 400 s. [trad. cast., p. 408]; cfr. Id.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., T. I, p. 150 [trad. cast., p. 145].

41 Quizás sea ésta una reserva que Habermas nunca ha abandonado del todo frente a su colega K.-O. Apel más decididamente volcado a atribuir la fuerza racional exclusivamente a las condiciones formales de la situación discursiva. Pero puede que también esto introduzca un tesión y circularidad problemáticas entre una teoría de la verdad como correspondencia (realismo semántico) y una teoría de la solventación discursiva de la verdad. Cfr. LUZ MARINA BARRETO: *El Lenguaje de la modernidad. Lógica evolutiva y lógica de la argumentación en la fundamentación de la racionalidad comunicativa de Jürgen Habermas. Aspectos problemáticos de la integración de ambos conceptos*. Caracas 1994.

preargumentativas. La decisión racional respecto a pretensiones de validez problematizadas dependería en ese caso de condiciones que no son sólo pragmático-formales.

De hecho, los argumentos de J. R. Searle frente a las teorías del significado literal suponen una radicalización del carácter magmático e ilimitado del trasfondo pragmático de las expresiones lingüísticas, que también se vuelve contra el sistema de pretensiones de validez criticables reconstruido por medio de la pragmática formal habermasiana. Todo acuerdo en una situación actual se alimenta de fuentes ocultas de la experiencia común. Ninguna descripción, por muy detallada que sea, puede representar en el modo de su significatividad el contenido de experiencia que constituye el tema de sus esfuerzos reconstructivos. Quizás sea esto mismo lo que lleve a Habermas a hablar de potenciales semánticos (también en la tradiciones religiosas) cuya desaparición podría agostar las fuentes de significatividad de que se alimenta la comunicación y la vida humana en general, pero sin poder explicar la relación entre dichos potenciales y los mundos formales, lo que convierte aquellos en un fondo ignoto.

La trinidad comunicativa de la razón parece, pues, algo forzada y tampoco convence su construcción desde las meras funciones del entendimiento mutuo. No resulta nada fácil establecer correspondencias entre los componentes estructurales del mundo de vida y los mundos formales, aunque establecerla resulte casi exigido, dado que la diferenciación de las estructuras del mundo de vida y la de los tipos de relación con el mundo parecen ser coextensivas. Pero si bien personalidad y mundo subjetivo, así como sociedad y mundo social parecen corresponderse, no ocurre lo mismo entre cultura y mundo objetivo. Aunque la acción comunicativa abarca todos los mundos formales, la acción instrumental queda desplazada del mundo de vida a los subsistemas. La separación entre acción instrumental-teleológica y acción comunicativa dificulta una integración del mundo objetivo dentro de esta última, aunque Habermas parezca ignorarlo.

Aún aceptando que más que de una razón habría que hablar de un conjunto estructurado de racionalidades en cuanto formas de justificación de supuestos o creencias, ¿por qué han de ser dos o tres los tipos básicos de racionalidad, y no cinco o siete, que con sus formas específicas de fundamentabilidad generen aspectos de la razón, sin que ninguna de ellas llegue a dominarla? En todo caso, si el análisis del mundo de vida queda restringido por la esquematización trinitaria de los contextos permitidos por Habermas, entonces sólo se consiguen movilizar elementos y porciones del saber de fondo dosificadas *ad hoc*. Esto supone la exclusión y excomunión de cantidades de saber de fondo que se vuelven inaccesibles y que sólo pueden ser calificadas negativamente —‘triviales’, ‘vagas’, ‘prerracionales’— en contraste con el saber criticable.

¿No tendría Habermas que revisar entonces la dicotomía estricta entre discurso y consideraciones pre o extradiscursivas, usada por él como criterio de separación entre la razón y los modos deficientes de la misma? ¿No tendría que replantearse el estrechamiento que suponen los tres mundos formales —ciencia, moral, arte— y sus pretensiones de validez respecto a la riqueza y variedad de contenidos personales y sociales del mundo de vida, también respecto aquellos contenidos creativos y transformadores que nacen del recuerdo de los aniquilados y de la experiencia de solidaridad y anticipación de una vida liberada en el horizonte de la realidad de Dios?

¿No están vinculadas también las tradiciones religiosas, y no sólo desde la modernidad, a procesos constitutivos de interacción mediada lingüística y comunicativamente? ¿No son ellas

las que han contribuido también a la génesis histórica de expectativas, inherentes a la comunicación, de reconocimiento mutuo y de respeto al otro como persona, expectativas que la reconstrucción pragmático-formal parece encontrar como *ab ovo* en la estructura de la comunicación, para después presentarlas a guisa idealista como el ámbito formal con prioridad sobre las concreciones históricas? ¿No son dichas tradiciones además componente irrenunciable de un mundo de vida racionalizado, en el que no sólo son necesarias orientaciones formales, procedimentales y atemporales, sino también substanciales y efectivas? ¿No tendría pues que reconsiderar Habermas su concepción algo monolítica de dichas tradiciones y, en definitiva, su teoría de la evolución social que tanto recuerda a la idea de los tres estadios de Comte?⁴² ¿No es aquí víctima de figuras dogmáticas de pensamiento neoilustrado, que lejos de fundamentar racionalmente la necesidad del relevo de los modos de razón ordenados en progresión histórica, simplemente la postulan? Y ¿no es ésta la razón que lleva a decretar la destrucción de aquella parte de la teología que no se deja traducir sin más en la utopía de una autopóiesis de la razón a través de la historia del género humano?

V. PENSAMIENTO MÍTICO Y EVOLUCIÓN SOCIAL

Habermas concibe la racionalidad ‘adulta’ como razón discursiva y esta última como una potencia inscrita en el *lenguaje* y por tanto como algo presente en la historia del género humano ya desde su origen. Con esto pretende no sólo poder concebir el género humano en su totalidad como básicamente racional, sino también legitimar la razón discursiva como la forma más elevada de racionalidad. Sobre estos supuestos, es posible presentar el desarrollo social como un proceso de *racionalización*, es decir, de evolución *dirigida* a una meta. El proceso de *aprendizaje*, en el que las imágenes del mundo asumen un papel de «marcapasos», media y dirige una secuencia de estructuras de racionalidad, sobre la que se basa a su vez una secuencia de competencias del género humano dependiente de la *lógica* evolutiva inmanente a la estructura del lenguaje.

El resultado de esa evolución es el que ofrece los criterios con los que es posible medir de modo objetivo y transcultural la racionalidad de las imágenes del mundo⁴³: ya que en ese proceso de evolución, las estructuras garantizadoras de identidad se vuelven cada vez más *formales* y las imágenes del mundo son cada vez más abiertas y menos fijadas en *contenidos*, han de ser los conceptos pragmático-formales que las imágenes del mundo ponen a disposición de los individuos de una sociedad, los que indiquen el grado de racionalidad de las mismas. Y según lo que hemos visto, esto se concreta básicamente en la capacidad de diferen-

42 Se podrían traer infinidad de formulaciones similares que corroboran esta afirmación, como por ejemplo: «En la vía que va desde el mito, pasando por la religión, hasta llegar a la filosofía y la ideología, se impone cada vez más la exigencia de hacer efectivas discursivamente las pretensiones de validez normativas». J. HABERMAS: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, op. cit., p. 23 [trad. cast., p. 27].

43 Cfr. J. HABERMAS: *Theorie des komm. Handelns*, op. cit., II, p. 593 [trad. cast., p. 572]. Por mucho que él asegure lo contrario, en la teoría de la racionalización fundamentada científicamente se esconde implícitamente un resto de filosofía de la historia: lenguaje y lógica evolutiva sustituyen al sujeto de la antigua filosofía de la historia; es la «astucia del lenguaje» la que permite al hombre «realizarse acabadamente» y le hace llegar a ser «él mismo» en el discurso y la razón reflexiva. Puesto que la evolución inscrita en el lenguaje sólo se ha realizado una vez en la historia precedente, el occidente es superior a todas las otras sociedades pasadas y existentes.

ciación entre los tres mundos formales y de cuestionamiento de las pretensiones de validez articuladas en relación a ellos.

La pretensión de universalidad y hegemonía de la racionalidad moderna se ve así confirmada por el hecho de que, a través de la diferenciación de las esferas de valor y de la reflexividad argumentativa correspondiente, ha llegado a constituirse en la modernidad un tipo procedimental de racionalidad, que por un lado representaría los criterios formales con los que analizar los diferentes mundos de vida y al mismo tiempo sería el que mejor los cumple. Realmente no puede extrañar que sea el tipo de racionalidad constituido él mismo con carácter formal el que mejor cumple los criterios también formales que sirven para realizar la comparación.

Habermas observa que con ello tan sólo se han alcanzado las mejores condiciones de posibilidad de una forma de vida lograda, pero que esto no es suficiente para garantizar su cumplimiento concreto. Él quiere evitar la *petitio principii* de cierta etnología, que presupone la superioridad, no sólo formal, sino también substancial, del conocimiento científico y deduce de ahí el atraso del pensamiento mítico-religioso. Pero pasa por alto hasta qué punto los criterios funcionales y formales, que se distancian necesariamente de todo contenido, comulgan con las condiciones de ese conocimiento y vienen exigidas por él: la racionalidad estratégica de medios-fines es esencialmente, no lo olvidemos, una racionalidad procedimental.

Además, las bases teóricas de esta reconstrucción evolutiva de la historia, distan mucho de ser seguras. Habermas analiza el proceso filogenético de la evolución de las imágenes del mundo como correlato del proceso ontogenético, es decir, de la ‘descentración de una comprensión del mundo conformada egocéntricamente’, siguiendo a Piaget en su concepción de la lógica evolutiva (cognitiva, moral y de la identidad)⁴⁴. Con el universalismo moral y las operaciones formales en el plano cognitivo, el individuo ha alcanzado, según él, «la totalidad de la razón». A este nivel es posible para los sujetos sociales el discurso libre y racional. Las sociedades primitivas, supuestamente dominadas por una ‘coacción colectiva’ que excluye una verdadera cooperación y no permite más que una aceptación pasiva de lo vigente, sólo sirven a la epistemología genética de contraste negativo de la racionalidad representada por el nivel evolutivo occidental. Como en las sociedades primitivas todo está centrado en torno al grupo social, tampoco consiguen una conciencia de sí mismas (sociocentrismo). Ni las relaciones con el mundo están diferenciadas, ni la situación social es cuestionable.

Sin embargo, no parece que los conocimientos modernos sobre las formas de vida en las sociedades primitivas corroboren la negación de una capacidad y voluntad de cooperación que defiende Piaget. Además, la correlación entre el descentramiento de las imágenes del mundo en la filogénesis y en el desarrollo ontogenético no deja de tomar como modelo una ontogénesis concreta: la occidental-moderna. Así pues, de ser cierta esta correlación, o bien habría que aceptar que en sociedades en las que no se ha alcanzado un nivel de racionalidad equivalente al occidental es posible, sin embargo, una ontogénesis completa, lo que parece en principio contradictorio, o bien habría que mantener que los adultos de dichas sociedades sólo han podido realizar una ontogénesis incompleta, lo que está bajo sospecha de ser un

44 Cfr. *op. cit.*, I, p. 106 [trad. cast., p. 103].

prejuicio etnocéntrico que identifica la pertenencia a sociedades primitivas con la ‘infantilidad’⁴⁵.

La teoría evolutiva de Habermas presenta claros rasgos etnocéntricos, pues degrada toda forma de vida no occidental o moderna a una etapa del camino *escalonado* hacia la modernidad, convirtiéndolas en ‘prehistoria’ de esta última. Esto supone una determinación abstracta y negativa de dichas formas de vida. Abstracta, porque necesita establecer un constructo como «el» pensamiento mítico o «la» imagen mítica del mundo que le sirva de trasfondo de nuestra racionalidad. Negativa, porque no pretende comprender dicho pensamiento desde sí mismo, sino definirlo desde las carencias, las ausencias, las no realizaciones, etc. que presenta desde el punto de vista de la racionalidad occidental⁴⁶.

Pero como no se puede negar que los individuos de las sociedades primitivas también son capaces de una interacción plena, una acción instrumental cooperativa y de un discurso proposicionalmente diferenciado, cosa que sería imposible en el estadio ontogenético del pensamiento preoperacional, Habermas tiene que terminar afirmando que la interpretación mítica del mundo se encuentra *por detrás* de las capacidades individuales de la apropiación activa del mundo en la cotidianidad, lo cual está en flagrante contradicción con la función anticipadora y de marcapasos de la evolución que él le atribuye a las imágenes del mundo.

Ciertamente, según Habermas las imágenes del mundo contienen en cada estadio de la evolución un superávit de capacidad para solucionar problemas y una capacidad de aprendizaje, que todavía no ha sido institucionalizada en los sistemas de acción. Los principios de organización marcan el nivel de aprendizaje de una sociedad y pueden ser identificados por su núcleo institucional. Ellos son los que fijan el espacio para la diferenciación sistémica y la racionalización de los ámbitos de acción. Ésta es la razón de que presenten una estructura

45 Los resultados de la «cross-cultural research» de la escuela de Piaget han sido muy cuestionados, ya que no parece adecuado querer analizar las capacidades intelectuales de seres humanos en sociedades no occidentales con conceptos de investigación y test psicológicos que han sido desarrollados en nuestra sociedad y están fijados en la adquisición de determinadas competencias formales (cfr. Th. McCARTHY: «Rationality and relativism: Habermas's, 'overcoming' of hermeneutics», en: J.B. THOMPSON - D. HELD. (eds.): *Habermas: critical debates* London 1982, p. 70ss.; cfr. también la crítica de este aspecto de la teoría habermasiana de la racionalidad en A. GIDDENS: «Reason without revolution? Habermas's Theorie des kommunikativen Handelns: critical review», en: *Praxis International* 2 (1982) 3, p. 335; H. BOSSE: *Diebe, Lügner, Faulenzer: Zur Ethno-Hermeutik von Abhängigkeit und Verweigerung in der Dritten Welt*. Frankfurt a. M. 1979, p. 22; W. KUNSTMANN: «Geschichte als Konstruktion der Vernunft: Bemerkungen zur Evolutionstheorie von Jürgen Habermas», en: Id. - E. SANDER: «*Kritische Theorie*» zwischen *Theologie* und *Evolutionstheorie: Beiträge zur Auseinandersetzung mit der "Frankfurter Schule"*. München 1981, p. 293 s.).

46 Cfr. J. LORITE MENA: *Sociedades sin estado. El pensamiento de los otros*. Madrid 1995. Como constata el autor: «El análisis global de la sociedad occidental parte de convicciones indiscutibles: se trata de una sociedad científica, democrática, racional, técnicamente desarrollada, con Estado, etc. [...] Desde ahí se estudian otras composiciones sociales para comprenderlas *sin* esas formaciones culturales. La ausencia ya preside la visibilidad». Además curiosamente se aplica un baremo diferente: «hablamos de nosotros mismos desde la imagen de nuestro deber-ser y de los *otros* en su ser concreto inmediato» (*op. cit.*, p. 13). Según Habermas, la interpretación de una forma de vida extraña tiene el carácter de una participación en un proceso de entendimiento mutuo en igualdad de condiciones. No es que el científico social se sitúe fuera del contexto comunicativo. Su interpretación consiste exclusivamente en una radicalización del camino reflexivo-discursivo abierto ‘en principio’ a todos, aunque por unas u otras razones bloqueado ‘de hecho’ para algunos. Habermas plantea con esto una más que dudosa relación no problemática entre experiencia y reflexión, entre lenguaje cotidiano y lenguaje científico, vivencia y representación de lo vivenciado, subordinando siempre el primer término de la relación al segundo. Además, neutraliza el grave problema de toda antropología cultural, de cómo traducir entre sí las diferentes formas de vida.

sintética entre sistema y mundo de vida. Pero los problemas de regulación sistémica sólo tiene efectos desestabilizadores en la integración social (identidad, estructuras normativas, sistemas culturales de sentido, tradición, etc.). Es entonces cuando se ha de realizar el potencial excedente en el sistema de acción (nuevas estructuras normativas, sistemas de sentido, etc.) en un nuevo principio de organización a un nivel más elevado de aprendizaje y con una nueva institucionalización, lo que permite una expansión de la complejidad sistémica y una nueva capacidad de solución de problemas del sistema.

Pero esto se contradice con la afirmación de que tanto en las sociedades primitivas como en las civilizaciones antiguas, la praxis cotidiana se orienta ya por una racionalidad implícita (diferenciación de pretensiones de validez, así como de la acción estratégica y la orientada al entendimiento), que no puede ser expresada y explicitada en las estructuras de racionalidad de las imágenes del mundo (mito o grandes religiones), porque la autoridad del ámbito sacral bloquea la racionalidad y somete a su lógica las formas profanas de acción.

Habermas caracteriza el pensamiento mítico como un pensamiento intuitivo y orientado a establecer analogías o relaciones de semejanza y contraste, lo que lleva a una «confusión entre naturaleza y cultura»⁴⁷: mezcla del ámbito de los objetos de la naturaleza física y del entorno sociocultural; confunde entre el mundo objetivo de los hechos y el mundo social de lo que está ordenado o es debido; diferencia deficientemente entre lenguaje y mundo, la imagen del mundo no se reconoce como una interpretación, sino como coincidente con el mundo real; mezcla entre la naturaleza interna (mundo subjetivo) y la cultura. Sin embargo, esta caracterización es, cuando menos, cuestionable.

¿No es el presupuesto de unidimensionalidad de los tipos de relación con el mundo y de sus correspondientes ámbitos de acción y de argumentación lo que lleva a una definición negativa del pensamiento mítico como ‘mezcla confusa’ de esos tipos de relación? ¿No cabría pensar también en una relativización de la diferencia entre esos tipos de relación que la reconoce y presupone? ¿Habría otra posibilidad de calificar la pluridimensionalidad de la argumentación y de la fundamentación en el pensamiento mítico? ¿No sería más adecuado ver en ella una relativización de la oposición entre naturaleza y cultura que responde a un tipo específico de relación con el mundo? ¿Se puede excluir de entrada y descalificar como irrelevante o no pertinente cualquier otro tipo de acceso cognitivo a la naturaleza que no la considere como objeto de dominación o intervención instrumental? ¿No cabría pensar un tipo de apropiación «reconocedora» de la naturaleza o, cuando menos, una relación no manipulativa con ella, como defendía la primera generación de la Escuela de Francfort?⁴⁸

Por otra parte, también resulta relevante la interpretación que Habermas hace del concepto weberiano de racionalización de las imágenes del mundo de las religiones universales. Según Weber, las concepciones religiosas de las civilizaciones, que también representan los diferentes modelos de solución al problema del sufrimiento (teodicea), determinan las posturas específicas de los sujetos respecto al mundo, que son interpretadas prevalentemente por las formas de

47 J. HABERMAS: *Op. cit.*, I, p. 79 [trad. cast., p. 77].

48 K. Marx habla en sus *Grundrisse* de una «apropiación artística, religiosa, práctico-espiritual de este mundo» (*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin 1974, p. 22). Aquí aparece formulada una apropiación del mundo que va más allá del proceso directo de trabajo, para abarcar también elementos cognitivos, estéticos e interpretativos mediados con aquel.

ética dominantes en dichas religiones. Ciertamente que Weber asocia a la racionalización de las imágenes del mundo una diferenciación de las *esferas de valor*, pero más que a un esquema trinitario, él parece referirse a un descoplamiento y autonomización de determinadas esferas, que siguiendo una dinámica de desarrollo propia, se enfrentan a las esferas de valor tradicionales: religión y ética. Tan sólo la ética profesional puritana consiguió una armonización productiva de la esfera ética y la económica.

Para Weber, la línea directriz de la racionalización religiosa viene dada por el problema del sufrimiento, al que las imágenes del mundo intentan dar solución, siendo dicho problema el responsable de las diferencias de *contenido* de las mismas. Sin embargo, el ímpetu formalizador le lleva a Habermas a prescindir de estas diferencias para centrar su atención unilateralmente en la adquisición de competencias ante todo procedimentales. Con ello pierde todo valor la memoria histórica del sufrimiento⁴⁹. En su reconstrucción del proceso de evolución social, la teoría de Habermas entresaca de la historia sólo aquellos acontecimientos que confirman la dilución comunicativa de instituciones prelingüísticas y soslaya las quiebras históricas, regresiones y discontinuidades, presentándose como una historiografía triunfalista que reprime la historia real de sufrimiento de las víctimas sin nombre. La teoría de la evolución social de Habermas incluso podría ser vista como una ‘ratio-dicea’ *formal*, que intenta demostrar *contra*-fácticamente un progreso estructural de las capacidades de aprendizaje del género humano a través de todas las vicisitudes históricas. Esto no queda tan lejos como parece a primera vista de la idea hegeliana de historia como ‘progreso en la conciencia de la libertad’⁵⁰.

Ciertamente que Habermas tiene más cuidado en distinguir la conciencia de libertad de la libertad real, la lógica de la evolución de la dinámica de la misma y, en fin, la evolución de la historia, pero el tenor fundamental es común a los dos: contemplar el curso real de la historia como material sobre el que se han formado y transformado las estructuras de la racionalidad moderna. El sufrimiento es por consiguiente un fenómeno marginal, cuyo recuerdo no es recuperable en los procesos de aprendizaje determinados formalmente.

49 La definición de autonomía desde criterios puramente discursivos y pragmático-formales no puede percibir hasta qué punto, llegado el caso, la dependencia respecto a determinadas tradiciones alberga en sí verdaderamente potenciales de libertad y resistencia frente a una amenaza radical. Cfr. O. JOHN: «Die Tradition der Unterdrückten als Leitthema einer theologischen Hermeneutik», en: *Concilium (D)* 24 (1988), pp. 519-526. R. Mate, por su parte, habla de una tradición del deber-ser, y no en el sentido de Bloch de algo todavía no existente, es decir en un sentido orientado al futuro, sino en un sentido anamnético: «El ser habla ahí de un derecho pendiente» (R. MATE: *Mística y política*. Estella 1990, p. 48). De esta manera llama la atención sobre la diferencia entre una intersubjetividad *simétrica* y una *asimétrica*. Esta última se refiere a la relación entre sujetos desiguales por lo que se refiere a sus competencias, a su libertad y a sus posibilidades de hacerse valer. Las versiones de la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel y Marx han convertido precisamente esa asimetría en el punto de partida de sus teorías del reconocimiento o de la revolución/reconciliación. Si dejamos aparte las implicaciones de filosofía de la historia de estas teorías, se puede hacer de la intersubjetividad asimétrica el fundamento de una teoría de la reconciliación que haga justicia a la situación real de los sujetos. «La reconciliación entre desiguales supone una ruptura del consenso existente, ya que éste se ha logrado al precio de la desigualdad que se trata de superar. [...] Es decir, la reserva crítica a la que puede recurrir el no-sujeto en su lucha por el reconocimiento no consiste en un momento de fuerza, sino de fracaso» (*ibid.*, p. 55). La tradición que cobija en sí esa reserva crítica, la ‘débil fuerza mesiánica’ de que hablaba W. Benjamin, es la tradición de los oprimidos y vencidos de la historia, es la tradición que mantiene la memoria de los sufrimientos pasados, reconociéndoles su derechos no saldados. Cfr. también G. AMENGUAL: «La solidaridad según Jürgen Habermas», en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XIX (1992), pp. 221-239.

50 Cfr. R. EICKELPASCH: «Mit der Axt der Vernunft. Mythos und Vernunftkritik in der Kritischen Theorie», en: Id. (ed.): *Unübersichtliche Moderne? Zur Diagnose und Kritik der Gegenwartsgesellschaft*. Opladen 1991, p. 69.

Esto se refleja claramente en su interpretación unilateralmente funcional y legitimadora de la religión. El concepto de protoconsenso normativo anterior a la separación de los ámbitos sacral y profano se basaría, según Habermas, en la identificación común con lo sacral que producía y conservaba la identidad colectiva. El consenso era aquí un fin en sí mismo: la identidad del grupo. A su vez, dicha identidad es la condición previa de la autoridad moral del ‘otro generalizado’ (Mead), así como el origen de la interacción mediada simbólicamente y de la acción vehiculada por roles sociales. Pero entonces habría que preguntarse de dónde proviene la fuerza vinculante de ese acuerdo ‘prelingüístico’, es decir, garantizado sacramentalmente, y si esa fuerza puede recibir el apelativo de ‘normativa’. Habermas afirma: «La autoridad del grupo consiste simplemente en que él puede amenazar con sanciones para el caso de que sean violados sus intereses y ejecutar dichas sanciones. Esa *autoridad imperativa* sólo se transforma en una *autoridad normativa* por medio de la internalización»⁵¹.

¿Produce la internalización de una coacción externa la transformación de lo fáctico en normativo simplemente por el hecho de presuponer la otorgación del consentimiento? Pues, si es sólo la internalización la que produce normatividad, hay que suponer que el orden existente y a internalizar no estaba fundamentado de modo normativo. «En efecto, resulta difícil colocar a la base del orden real de los tiempos primitivos un tipo de acción comunicativa en el sentido habermasiano»⁵². Quizás la posibilidad de una autonomía (moral) verdadera no tiene su origen, tal como opina Habermas, en la ‘internalización’ de la autoridad grupal y en su lingüistización posterior, sino más bien en la distancia respecto a la violencia objetiva, que suscita una experiencia corporal y masiva de sufrimiento⁵³. En su crítica de la explicación que hace Habermas de la génesis de la normatividad por medio de la internalización, escribe G. Dux: «Las relaciones de las sociedades tradicionales fundadas sobre el dominio e impuestas con cruda violencia han lesionado los intereses de los sometidos a la violencia de una manera tan flagrante, que se puede dar por supuesto que dichas lesiones fueron sentidas como tales. En efecto, existen pruebas de ello a lo largo de toda la historia. [...] Por lo menos en el sufrimiento tiene que ser registrada la oposición»⁵⁴.

VI. DISCURSO Y EXPERIENCIA CORPORAL

Sin embargo, describir la interacción en el mundo de vida a partir del concepto de ‘situación’, que ha de ser *definida* por los actores a través de manifestaciones e interpretaciones mediadas lingüísticamente, conlleva una consideración insuficiente de la significación de la corporalidad para la orientación en el mundo y por tanto para la definición de la interacción misma. En el planteamiento de Habermas, la reserva de evidencias implícitas, presupuestos de fondo, solidaridades y habilidades socializadas sólo adquiere relevancia para la situación de modo *temático*, es decir como articulación lingüística de estados de cosas, contenidos de

51 J. HABERMAS: *Theorie des komm. Handelns*, op. cit., T. II, p. 63 [trad. cast., p. 59 s].

52 G. DUX: «Kommunikative Vernunft und Interesse. Zur Rekonstruktion der normativen Ordnung in egalitär und herrschaftlich organisierten Gesellschaften», en: A. HONNETH - H. JOAS (eds.): *Kommunikatives Handeln...*, op. cit., p. 120.

53 Cfr. G. DUX: *Op. cit.*, p. 121.

54 *L.c.*

normas o vivencias personales⁵⁵. El entendimiento mutuo lingüístico-temático adquiere de este modo una situación de monopolio, que sólo se explica por el teorema onnipresente de complementariedad entre la validez precrítica de las estructuras de fondo del mundo de vida y el sistema de pretensiones de validez criticables de la acción comunicativa.

La tesis de la lingüistización de lo sacral, que como ha podido verse está directamente emparentada con el concepto de racionalización articulado en torno a la relación entre mundo de vida y discurso, conlleva a todas vistas una armonización de las ambivalencias inherentes a lo sacral en favor de un cognitivismo consensualista del que se ha eliminado toda dimensión de corporalidad. La dimensión somática de la experiencia de lo sacral, sin la que resultaría imposible explicar su dialéctica de prohibición y transgresión, felicidad y espanto, atracción y repugnancia, se pierde totalmente de vista. Para Habermas sólo poseen relevancia el consenso normativo y la fuerza de idealización inherentes a lo sacral, que posteriormente se hacen efectivos en la formación de las pretensiones racionales de validez. En la transición filogenética de la potencia fusionadora de lo sacral (*Bannung*) a la fuerza vinculante de la validez diferenciada (*Bindung*) a través del consenso básico religioso, Habermas escamotea la dimensión ‘somático-material’ de los vínculos sociales arcaico-sacrales, así como la ambivalencia, la prohibición y la potencia de atracción inseparables de ella.

Así pues, quedan fuera de consideración «las formaciones sociales arcaicas, en las que la generosidad, el deslindamiento y la salida de sí mismo, en las que, por tanto, las transgresiones son las que sirven de paradigma de la intersubjetividad y de la ‘potencia de contagio’ de la reciprocidad en general», tal como constata U. Matthiesen⁵⁶. El intento de Habermas de explicitar el consenso normativo a partir exclusivamente de la ‘dilución comunicativa’ de lo sacral no puede tener éxito, pues también «el cuerpo, desde el comienzo portador y generador de significación, es ámbito donde se ejercitan prohibiciones fundamentales»⁵⁷. Se puede hablar con razón de un estrechamiento unilateral en la teoría de la comunicación, pues la conexión entre ambigüedad, prohibición y atracción mediada somáticamente se resiste a una reconstrucción puramente formal de reglas de comunicación lingüística.

Considerar dicha conexión habría tenido sus consecuencias, como señala U. Matthiesen: «En vez de la celebración armónica de un ‘consenso básico religioso’ en los orígenes, habría que haber colocado como *medios cognitivos* más bien los componentes renitentes del hechizo aurático (ambivalencia, prohibición, atracción mediada somáticamente), para rastrear los núcleos de resistencia y los procesos locales y reclusivos de cualquier tipo de aislamiento, las ‘condensaciones’ que se oponen al programa de dilución propio de una *humanidad que aparentemente habla en principio sobre todo*. La perspectiva de la diferenciación de las pretensiones de validez habría que completarla por encima del nivel del mundo de vida cotidiano con la *perspectiva refractaria a los procedimientos de exclusión* de los supuestos de validez no

55 «Una situación es un segmento de los contextos referenciales del mundo de vida seleccionado *por medio de temas* y articulado a través de objetivos y planes de acción» (J. HABERMAS: *Theorie des Komm. Handelns*, op. cit., T. II, p. 187 [trad. cast., p. 174], la cursiva es nuestra).

56 U. MATTHIESEN: *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns*. München 1983, p. 122.

57 *Op. cit.*, p. 125.

racionalizables»⁵⁸. Ni la experiencia ni la significación pueden ser reducidas a lo lingüístico-cognitivo⁵⁹.

Por ello, habría que preguntarse hasta qué punto la ‘tematización lingüística’ puede transformar en efectivos de saber criticables y ajustables en un consenso la masa del saber implícito que forma el horizonte y la reserva de recursos de sentido del mundo de vida, indeterminable desde el punto de vista lógico de su extensión, así como hasta qué punto los sistemas diferenciados de saber en la modernidad (ciencia, moral, arte), separados del mundo de vida por un largo proceso de formación teórica y dependientes de procesos autónomos autorregulados, se pueden explicar simplemente desde las necesidades surgidas del intento de fundamentación argumentativa de las pretensiones de validez articuladas en el mundo de vida y, por último, hasta qué punto dichas culturas de expertos pueden ser retraducidas a saber cotidiano.

Aquello que en la ejecución de nuestras acciones presuponemos, percibimos y pretendemos explícitamente, se diferencia de manera específica de nuestro saber implícito sobre la situación, en la que se realiza nuestra acción. La descripción temática y la valoración de lo experimentado no clarifican de por sí el sentido orientador de una experiencia. Las experiencias no se agotan en los conocimientos teóricos y criterios normativos que se obtuvieron en su realización y que pueden ser formulados independientemente de las situaciones descubiertas experiencialmente. Por esa razón no debe confundirse la «experiencia» con la obtención de conocimiento o información ni con la aceptación de la validez de un pensamiento o de la recomendabilidad de una posible acción.

En este sentido habría que dar más valor a un aspecto que ha puesto de relieve el propio Habermas. Él señala que las razones sobre las que se basa la pretensión de validez de una manifestación problematizada tienen que ser dadas de modo argumentativo, es decir, por medio del recurso a una interpretación teórica de la realidad que explicita discursivamente dicha pretensión. Sin embargo, en tanto que los argumentos «tienen un contenido substancial, estos se apoyan en experiencias y necesidades, que son interpretados de modo diverso a la luz de teorías cambiantes y con la ayuda de sistemas cambiantes de descripción, y por lo tanto no poseen un fundamento definitivo»⁶⁰.

Es evidente que Habermas pretende subrayar aquí el carácter abierto, plural y no dogmático del proceso de búsqueda de la verdad. Pero no deja de tener importancia que se impliquen ‘experiencias’ y ‘necesidades’, de las que evidentemente no se puede eliminar la *dimensión corporal*, como fundamento no definitivo de los procesos argumentativos de fundamentación de las pretensiones de validez, pues la fuerza de la motivación racional, es decir, la fuerza de convicción de un discurso, proviene en gran medida del recurso a dichas experiencias y

58 *Op. cit.*, p. 136.

59 Por este motivo hay que asentir a Agnes Heller cuando constata «una escasez de experiencias sensitivas de esperanza y desesperación, de atrevimiento y humillación» en la estructura de la teoría de la acción comunicativa; «en ella, los aspectos creaturales de la vida humana están ausentes». A. HELLER: «Habermas and Marxism», en: J.B. THOMPSON - D. HELD (eds.): *Habermas. Critical Debates*. London 1982, p. 21.

60 J. HABERMAS: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a.M. 1983, p. 76 [trad. cast., Barcelona 1985, p. 83].

necesidades humanas⁶¹. Comprender el significado de manera proposicionalmente diferenciada no puede desvincularse de la atribución de significación. Propositiones no menos que expresiones sólo pueden tener significado en un contexto de realidades interpretadas socioculturalmente, experimentadas participativamente y coloreadas individualmente, de modo que los objetos centrales de una situación son conocidos y reconocidos como tales en el marco de un contexto de suposiciones y opciones significativas. Sin embargo, el acontecer general de lo temático y significativo en ella no puede ser hecho consciente por los sujetos atrapados en dicha situación. Por eso todo acuerdo se alimenta de fuentes ocultas de la experiencia común, cuya significatividad ninguna descripción por detallada que sea puede representar.

Dado que Habermas sólo está interesado por la caracterización formal del procedimiento argumentativo, pasa por alto la significación de este hallazgo de cara a la determinación de los contenidos de la racionalidad. Sin embargo, esto no quedará sin consecuencias para la definición del concepto de ‘reconciliación’, dado que los contenidos materiales del mismo no pueden hacerse presentes sin más en un concepto *formal* de racionalidad comunicativa. Frente a éste, aquél implica ‘un más’ en contenidos de reflexión teórica referidos a la experiencia. El ‘entendimiento mutuo’, la utopía de la racionalidad comunicativa, sigue siendo excesivamente formal.

Como posible reacción a las conmociones que afectan a las certezas de la cotidianidad, Habermas sólo considera la acción orientada al entendimiento. Pero la comprensión mutua está comprometida de antemano en favor de la idea formal de lo universal y se encuentra orientada a la coordinación normativa y efectiva de las acciones. Así, la comprensión lingüística se define como el «*mecanismo* de coordinación de la acción, que conjunta en la interacción los planes de acción y las actividades orientadas a fines de los participantes»⁶². Por ello se tiene que establecer el consenso como *telos* propio de la comunicación mediada discursivamente, consenso que en el fondo sólo se puede basar en la evidencia compartida o en la plausibilidad de las argumentaciones intercambiadas con fundamento teórico⁶³.

61 Habermas mismo manifiesta que el saber de fondo e implícito que define el horizonte y la reserva de recursos de sentido del mundo de vida, «tiene que completar tácitamente el conocimiento de las condiciones de aceptabilidad de las manifestaciones lingüísticamente estandarizadas». J. HABERMAS: *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., T. I, p. 450 s [trad. cast., p. 430].

62 Op. cit. T. I, p. 143 [trad. cast., p. 138], la cursiva es nuestra. Habermas no parece percibir en absoluto la determinación *instrumental* de este concepto de interacción. La ‘coacción no coactiva del mejor argumento’ exige zanjar las diferencias sobre las distintas pretensiones de validez y conseguir un acuerdo de cara a la acción conjunta, pero olvida que el hacer explícitas discursivamente las propias pretensiones e incluso un acuerdo hipotéticamente alcanzado sin ejercicio de dominación alguna, todavía no dice nada acerca de una posible interiorización compartida de la violencia. Esto sólo puede ser reconocido cuando se recuerde lo que ha sucumbido al proceso de constitución de lo que posee validez y vigencia y que en cuanto tal ha sido entregado al olvido, es decir, cuando se recuerde la génesis de lo existente.

63 Como es conocido, Habermas ha elaborado una teoría consensual de la verdad: «Llamamos verdaderas las proposiciones que podemos fundamentar» (J. HABERMAS: *Vorstudien und Ergänzungen*, op. cit., p. 136). Esto quiere decir que una proposición es verdadera cuando es posible hacer efectiva discursivamente la pretensión de validez articulada en la acción comunicativa. El consenso producido en condiciones ideales sería la verdad, con lo que ésta puede ser vista como una forma de intersubjetividad lograda. H. Schnädelbach (*Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*. Frankfurt a.M. 1987, p. 169 ss.) se ha referido a las dificultades de Habermas para determinar con precisión la diferencia y la relación mutua entre objetividad y verdad. Si bien parece a veces recurrir en su teoría consensual de la verdad a las condiciones externas (experienciales) de la generación y constitución discursiva del consenso (cfr. J. HABERMAS: *Vorstudien und Ergänzungen*, op. cit., p. 136), otras veces parece excluir el valor de la evidencia experiencial, para conceder el papel decisivo al curso de la argumentación (cfr. op. cit., p. 135). La

Esto lleva a denegar el rango discursivo precisamente a aquella esfera cultural, en la que se considera imposible, o quizás incluso no deseable, alcanzar un consenso, es decir, la esfera expresivo-estética. A diferencia de las pretensiones de verdad y legitimidad, según Habermas, a las pretensiones de veracidad no se les puede dar cumplimiento de modo discursivo. La autenticidad y veracidad de las expresiones estéticas sólo pueden ser mostradas, pero no fundamentadas⁶⁴, se sustraen al discurso. «Por ese motivo, las argumentaciones que sirven a la justificación de estándares valorativos no cumplen las condiciones de los discursos. En el caso prototípico poseen la forma de la *crítica estética*»⁶⁵.

Es cierto que la necesidad de alcanzar un acuerdo intencional depende de la presión que empuja a la acción y con ello a la coordinación. Tampoco se puede negar que no es posible imaginarse una autoconservación del género humano sin esa presión. Pero la autoconservación está entrelazada —y no sólo desde la modernidad— con procesos de hegemonización del sujeto y con las estructuras de dominio que los mediatizan, y estos no pueden ser separados limpiamente como pretende Habermas de las pretensiones de validez articuladas discursivamente.

Por el contrario, a la base de la idea de reconciliación de Adorno se encuentra un concepto de verdad *no-intencional* que ha descubierto la ilusión de la razón subjetiva de querer fundar el sentido y demostrarlo desde sí misma. «Como en la supuestamente superada filosofía de la conciencia» —constata H. Hesse frente a Habermas— «la *Teoría de la acción comunicativa* parte de la hegemonización del sujeto en la modernidad, que quiere demostrar de modo emancipado la verdad de sus conocimientos y fundamentar de modo autónomo la corrección de su acción»⁶⁶. Mientras que la ‘antigua’ Teoría Crítica analiza las contradicciones de la constitución intencional de la racionalidad moderna, sin postular por ello un comienzo no intencional o libre de violencia, Habermas sólo puede identificar la no intencionalidad con la fuerza totalitaria de las imágenes míticas del mundo, que no permiten ninguna subjetividad autónoma:⁶⁷ «la modernidad [...] tiene que sacar su normatividad de sí misma»⁶⁸.

separación del problema gnoseológico de la constitución del objeto del problema de cómo hacer efectivas la pretensiones de validez, resulta a todas luces insuficiente y deja fuera de consideración la posibilidad contemplada por Adorno, de que la verdad es objetiva, pero no plausible (cfr. Th.W. ADORNO: *Negative Dialektik*, en: *Gesammelte Schriften* 6, Frankfurt a.M. 1984, p. 52 [trad. cast., Madrid 1984, p. 49]). Lejos de haber superado el paradigma de la filosofía del sujeto, el concepto de verdad como intersubjetividad lograda no es más que su ampliación: «La construcción de la verdad según la analogía de una *volonté de tous* —consecuencia última del concepto subjetivo de razón— defraudaría en nombre de todos esa verdad respecto a lo que ellos necesitan» (*op. cit.*, p. 51 [trad. cast., p. 48 s.]). Para Adorno, la verdad no está vinculada a la comunicabilidad, sino a la posibilidad precaria, amenazada y nunca segura de experiencia, es decir, a la posibilidad de «entregarse à fond perdu a los objetos. El vértigo que da es *index veri*; el shock de lo abierto, que en lo garantizado y siempre igual aparece necesariamente como la negatividad, es la no-verdad sólo para lo falso» (*op. cit.*, p. 43 [trad. cast., p. 40]). Sobre las teorías de la verdad de Habermas y Adorno cfr. también J. FRÜCHTL: «Radikalität und Konsequenz in der Wahrheitstheorie. Nietzsche als Herausforderung für Adorno und Habermas», en: *Nietzsche- Studien* 19 (1990), pp. 431-461.

64 J. HABERMAS: *Theorie des kommunikativen Handelns*, *op. cit.*, T. I, p. 69 [trad. cast., p. 67].

65 *Op. cit.*, T. I, p. 41 [trad. cast., p. 40].

66 H. HESSE: *Vernunft und Selbsterhaltung. Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität*. Frankfurt a.M. 1984, p. 145.

67 Cfr. J. HABERMAS: *Theorie des komm. Handelns*, *op. cit.* T. I, 72-113 [trad. cast., pp. 69-110].

68 J. HABERMAS: *Der philosoph. Diskurs...*, *op. cit.*, p. 16 [trad. cast., p. 18] Habermas no puede evitar a pesar de todo un decisionismo último. «En efecto» —escribe él— «la pregunta —¿por qué ser moral en general?— no puede ser contestada por una filosofía que piense postmetafísicamente». (J. HABERMAS: «Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits», en: *Texte und Kontexte*, *op. cit.*, 144). La necesidad de ‘ser moral’ sólo es garantizada por convicciones morales existentes de hecho en el mundo de vida y ancladas en sus tradiciones.

Esa contraposición impide ver la recaída en el mito, quizá incluso el vuelco en totalitarismo, de una intención subjetiva que se ha vuelto absoluta, así como también la posibilidad de una liberación emancipadora respecto al dictado de los intereses y necesidades propias conservada en ciertas tradiciones (religiosas), no libres ellas mismas de estar enredadas en las tramas del poder y la opresión⁶⁹. Pero la desmitologización seguirá atrapada bajo el hechizo del miedo mítico mientras que no permita la existencia de lo que está fuera de sí, como constataban Horkheimer y Adorno: «Nada absolutamente debe existir fuera, pues la sola idea del exterior es la genuina fuente del miedo»⁷⁰.

No debería pues parecer ilegítima, según lo que hemos visto hasta ahora, la sospecha de que en la teoría de la racionalidad comunicativa, la esfera expresivo-estética, tan vinculada a la experiencia en su mediación más somática, sirve para acoger todo aquello que en la relación entre mundo de vida y discurso y en el concepto de racionalización articulado en torno a ella no ha podido pasar por el estrecho embudo discursivo-fundamentador de las pretensiones de validez vinculadas a los mundos formales de la ciencia, la moral y el derecho.

VII. EL ESTRATO SEMÁNTICO MÁS ANTIGUO⁷¹

Sorprende el hecho de que, mientras que Habermas ha desarrollado una teoría consensual de la verdad y una ética discursiva, haya tratado la función expresiva y de abrir mundo propia del lenguaje, según su propia confesión, «de modo negligente»⁷².

Habermas se enfrenta por primera vez de un modo algo extenso con la problemática de esta función en su importante artículo sobre W. Benjamin de 1972. Allí presenta la teoría mimética de lenguaje esbozada por éste. Él está de acuerdo con su suposición «de que el estrato semántico más antiguo es el de las expresiones»⁷³. La capacidad mimética del lenguaje expresivo testimonia tanto la vinculación originaria del organismo humano con la naturaleza como también la coacción a adaptarse a una naturaleza todavía prepotente. En esa capacidad mimética se encuentra depositado un potencial semántico con el que los seres humanos pueden interpretar el mundo a la luz de sus necesidades.

69 Cfr. la crítica de J.B. Metz a Habermas, quien acusa a su figura ilustrada de la razón de un prejuicio profundo: «el prejuicio frente al recuerdo. Exige discurso y consenso, y subestima —en su crítica abstracta y total de la tradiciones— el poder inteligible y crítico del recuerdo» (J.B. METZ: «Monotheismus und Demokratie. Über Religion und Politik auf dem Boden der Moderne», en: *Jahrbuch der Politischen Theologie* 1 (1996), p. 45). Metz se refiere al recuerdo del sufrimiento. En este cree ver un autoridad no superada por ninguna crítica de la autoridad, «la autoridad de los sufrientes» (p. 47). Por su respeto a la singularidad de los sufrientes, por su potencia crítica frente la injusticia, por su dimensión práctico-política, el recuerdo del sufrimiento tiene cabida dentro de una modernidad libre de ideología y mitología. «Aunque la razón anamnética está conformada por las grandes tradiciones monoteístas, aunque tiene por lo tanto en este sentido una procedencia premoderna, es absolutamente capaz de pluralismo y, bajo el apriori del respeto ante el sufrimiento ajeno, se recomienda para la discusión de los derechos humanos de la modernidad» (p. 49).

70 M. HORKHEIMER - TH.W. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., p. 32 [trad. cast., p. 70]; cfr. también p. 49 [trad. cast., p. 85].

71 No es posible entrar aquí en el problema frecuentemente abordado por los críticos de Habermas del dudoso *status* de la esfera estético-práctica en su teoría de la acción comunicativa, por lo menos en la extensión que merece. Sin embargo, sí es necesario examinar algunos aspectos relacionados, como se verá, con el tema de que tratan estas páginas.

72 J. HABERMAS: «Entgegnung», en: A. HONNETH - H. JONAS (eds.): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' «Theorie des kommunikativen Handelns»*. Frankfurt a.M. 1986, p. 336.

73 J. HABERMAS: *Philosophisch-politische Profile*, op. cit., p. 361 [trad. cast., p. 319].

La protohistoria de la modernidad que pretendía escribir Benjamin no sería otra cosa, según Habermas, que la búsqueda de las fantasías plásticas depositadas tanto en los caracteres expresivos de la cotidianidad como en el arte y la literatura, fantasías en las que comulgan los potenciales de experiencia arcaico-miméticos y semánticos con las condiciones de vida capitalistas y que debían ser puestas al servicio de una emancipación política en el presente.

Habermas reconoce la necesidad social y cultural de que esos potenciales semánticos de experiencia no se agosten, pues sólo ellos pueden proteger contra aquello frente a lo que el discurso no ofrece ninguna garantía: contra un acuerdo absolutamente banal. Y llega a preguntarse: «¿Podría un día encontrarse una humanidad emancipada en los espacios ampliados de formación discursiva de la voluntad y estar despojada de la luz en la que ser capaz de interpretar su vida como una vida buena? [...] sin el suministro de aquellas energías semánticas a las que se dirigía la crítica salvadora de Benjamin, quedarían completamente baldías las estructuras del discurso práctico por fin impuestas con éxito»⁷⁴.

La razón comunicativa quiere, pues, recoger la herencia de esos potenciales semánticos, pero en cuanto que son potenciales de contenido substancial los tiene que considerar como ya no recuperables en sus estructuras definidas procedimentalmente: de hecho, todo lo que no es posible recoger en las determinaciones formales de una racionalidad comunicativa orientada al entendimiento, se deposita en el cajón estético-expresivo y queda neutralizado tanto desde el punto de vista cognitivo como práctico-moral. Pues dichos potenciales no articulan, según Habermas, pretensiones de verdad o legitimidad, sino sólo una pretensión de autenticidad, es decir, necesidades, sentimientos e ideas que no permiten ninguna simetría entre los participantes en una comunicación, con lo que queda excluida de principio la posibilidad de alcanzar un consenso basado en la evidencia.

Es cierto que Habermas ha corregido algunos aspectos de esta concepción como resultado de la confrontación con sus críticos. Él habla ahora de un ‘potencial de verdad’ que no puede ser identificado exclusivamente con una de las tres formas de racionalidad y que, por tanto, también puede ser atribuido a la racionalidad estético-expresiva. Sin embargo, ese potencial está referido sólo al ensamblamiento de las tres esferas en la experiencia del mundo de vida, pero no a las pretensiones de validez articuladas en sus institucionalizaciones discursivas o, en su caso, no discursivas. En relación al arte, sólo se puede hablar de ‘verdad’ en un sentido *metafórico*⁷⁵. Habermas no niega que el arte tenga la prerrogativa de generar de modo creativo cambios en las reglas de uso del lenguaje, reglas que constituyen las condiciones de posibilidad de la categorización, tematización y objetivación del mundo, pero esa función del lenguaje artístico sólo juega un papel importante también en los sistemas teóricos de lenguaje en tiempos de una ciencia ‘anormal’, es decir, cuando se producen cambios de paradigma⁷⁶.

Sin embargo, en contra de esta posición de Habermas, sería posible mostrar que tanto en la crítica estética como en los discursos teórico y práctico «se introducen supuestos y presuposiciones en cada una de esas fundamentaciones, que por su parte no pueden ser tematizados en la

74 *Op. cit.*, p. 375 [trad. cast., p. 331].

75 J. HABERMAS: «Questions and Counterquestions», en: R.J. BERNSTEIN (ed.): *Habermas and Modernity*. Cambridge/Massachusetts 1985, p. 203 [trad. cast. Madrid 1988, p. 322].

76 Cfr. J. KEULARTZ: *Die verkehrte...*, *op. cit.*, p. 17.

argumentación correspondiente de modo crítico respecto a la validez»⁷⁷. Significación, validez y fundamentación son pues magnitudes diferentes que no pueden ser reducidas a un sólo modelo explicativo. Según esto, no sólo existiría una conexión en el plano de la experiencia del mundo de vida, sino también una interdependencia de las diferentes formas argumentativas en los mundos formales, así como la posibilidad y, dado el caso, la necesidad de un cambio en la forma de argumentación. Cada uno de los tipos de discurso presupone de hecho elementos argumentativos de los otros tipos y choca con límites en los que sólo es posible seguir argumentando en otra forma de argumentación. Con esto no se restaura la unidad substancial y totalizadora de la razón metafísica, pero se rompe la impermeabilización mutua de los mundos formales por medio de un concepto relacional de racionalidad.

Sería pues preciso preguntarse, si lo moral puede identificarse sin más con lo racionalmente fundamentado o si el interés de la teoría crítica por la realización histórica de la felicidad contra la injusticia social no implica de hecho una ética de la compasión en la que lo racional y lo voluntativo, lo cognitivo y lo emotivo ganan una vinculación originada por un sentimiento moral que no carece de orientación conceptual. La perspectiva teórica acerca de la utopía de la felicidad provee a ésta de una pretensión universal, que ciertamente se encuentra ligada a la crítica racional, pero que carece de protección frente a exigencias de fundamentación discursiva última. Dicha perspectiva tiene más bien que ver con la lógica de esperanza de la razón práctica y con el *status* inseguro de los postulados, que, tal como constata L. Nagl, «perfilan los espacios lógicos de lo pensable (y creíble)», sin que por ello se trate sólo de «construcciones metafísicas compensatorias»⁷⁸.

Ésta es una de las razones de que Habermas vacile entre un afán discursivo-formal de dilución de las tradiciones religiosas y de los potenciales expresivo-semánticos del arte, por un lado, y un titubeo frente a su asimilación definitiva, por otro. Sin embargo, lo que no es posible introducir en las rígidas vías de una teoría consensual de la verdad definida de modo formal-procedimental o de una ética discursiva, recibe un valor marginal en el plano de la motivación, sensibilización, enriquecimiento y obtención de felicidad de los individuos, universalmente no vinculante e irrelevante para el concepto de racionalidad.

Los fragmentos de auténtica experiencia, en los que, como escribía W. Benjamin, «se hace sentir algo verdaderamente nuevo por primera vez con la sobriedad del amanecer»⁷⁹, se originan y viven a contrapelo de la ‘historia natural’ del progreso, en la que se prolonga el destino mítico de lo siempre igual. Se trata de experiencias de sufrimiento y felicidad que han encontrado expresión en el arte, en la tradición de los oprimidos y también en las tradiciones teológicas y místicas, y en las que se enciende la utopía de una reconciliación universal. Para Benjamin, tanto los potenciales semánticos que se alimentan de esas experiencias, como sus sujetos se encuentran sumamente expuestos, incluso amenazados de sucumbir, precisamente por la historia natural del progreso. De ahí su programa de *crítica salvadora*.

77 M. SEEL: «Die zwei Bedeutungen ‘kommunikativer’ Rationalität. Bemerkungen zu Habermas’ Kritik der pluralen Vernunft», en: A. HONNETH - H. JONAS (eds.): *Kommunikatives Handeln*, op. cit., p. 57.

78 L. NAGL: «Das verhüllte Absolute. Religionsphilosophische Motive bei Habermas und Adorno», en: *Mesotes* 4 (1994) 2, p. 184.

79 W. BENJAMIN: *Das Passagen-Werk*, en: *Gesammelte Schriften*, op. cit., T. V, p. 593.

Lo que ésta se plantea es cómo se puede vencer el mito en cuanto expresión del destino y la fatalidad históricas, sin perder con ello la utopía de reconciliación contenida en la experiencia enfática de felicidad. Aquí es donde tiene su sitio la idea benjaminiana de historia, que intenta conectar de modo fulminante y *kairológico*, en imágenes dialécticas, el presente con un pasado necesitado de redención y con sus potenciales liberadores, para hacer saltar así en pedazos el continuo catastrófico del tiempo.

Todo esto indica que la idea enfática de felicidad y la sensibilidad agudizada frente al carácter catastrófico de la historia van de la mano. Sin embargo, ambas parecen estar ausentes del pensamiento de Habermas. Su descripción del mundo de vida es un testimonio fehaciente de dicha ausencia. La praxis cotidiana en ese mundo de vida rebosa por todos sus poros una normalidad inspirada y sostenida por la confianza de que los discursos pueden hacerse de todas o casi todas las conmociones que ella sufra, si prescindimos de la contingencia y finitud atribuible a la constitución corporal y moral de los individuos. Difícilmente se encuentra aquí un vestigio de la sensibilidad desplegada por Benjamin ante el fenómeno fascista europeo, quien supo aprender de la tradición de los oprimidos «que el ‘estado de excepción’ en que vivimos es la regla»⁸⁰. Sólo la claridad adquirida de modo instantáneo y como por medio de un shock ante el horror de la historia, capacita para captar su verdad.

Sin embargo, las conmociones del horizonte no problemático del mundo de vida tematizadas por Habermas no llegan nunca a la altura del verdadero carácter negativo y catastrófico de la historia de sufrimiento de la humanidad. De otro modo, le tendría que haber parecido insuficiente la trinidad inviolable de pretensiones de verdad, legitimidad y autenticidad que configura su concepto de racionalidad. ¿Es posible limitar el horizonte de esperanza, inherente a la lógica de la praxis humana, a la anticipación contrafáctica de una comunidad universal libre de dominio, implícita en las reglas de la comunicación? ¿No se articulan en conexión con las experiencias históricas de injusticia y sufrimiento ‘pretensiones de salvación’⁸¹ o pretensiones de justicia radical también para las víctimas del pasado, sin cuyo reconocimiento los esfuerzos presentes por una mejora de la sociedad podrían acabar en la resignación? ¿Se pueden rechazar esas pretensiones simplemente porque no son aptas para una argumentación domesticada bajo el principio de evidencia? ¿No existe también una pretensión legítima del pasado a la que es imposible sin embargo dar espacio en una comunidad comunicativa constituida de modo simétrico? ¿Es la percepción y articulación de la pretensión de salvación de lo históricamente quebrantado y aparentemente perdido simplemente la expresión del deseo actual de consuelo ante el hecho inevitable de la propia muerte o es más bien la visión bajo la cual la profanidad alcanza su verdadera dignidad? Y por último, ¿existe una posibilidad que no sea especulativa de abordar el problema de la escisión entre virtud y marcha real del mundo, escisión que motivó la doctrina kantiana de los postulados de la razón práctica?

Demasiadas preguntas quizás, para las que no existe una respuesta filosófica fácil, pero a las que será necesario reconocer su pertinencia filosófica, al menos como preguntas, y perseverar en ellas.

80 W. BENJAMIN: «Über den Begriff der Geschichte», *op. cit.*, p. 697 [trad. cast., p. 182].

81 Tomo el concepto de pretensiones de validez ‘soteriológicas’ de M. Knapp: *Gottes Herrschaft als Zukunft der Welt. Biblische, theologiegeschichtliche und systematische Studien zur Grundlegung einer Reich-Gottes-Theologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas’ Theorie des kommunikativen Handelns*. Würzburg 1993, p. 575.



**CENTRO DE ESTUDIOS
TEOLÓGICO-PASTORALES
SAN FULGENCIO
MURCIA**

UNIVERSIDAD DE MURCIA

S F **CRIPTA ULGENTINA**

**REVISTA DE CIENCIAS
HUMANÍSTICAS Y
ECLESIASTICAS**

DIOS PADRE EN EL EVANGELIO DE MARCOS **ANTONIO RODRÍGUEZ CARMONA**
LA VISITA PASTORAL COMO INSTRUMENTUM LABORIS EN LA CURA ANIMARUM
DE LA DIÓCESIS DE CARTAGENA. UNA VISIÓN HISTÓRICA DESDE LA EDAD
MODERNA HASTA NUESTROS DÍAS A TRAVÉS DE LOS MANDATOS DE VISITA
ANTONIO ANDREU ANDREU

LA FRONTERA SANTIAGUISTA CON EL ISLAM GRANADINO EN LA DIÓCESIS
DE CARTAGENA (SIGLOS XIII-XV) **PEDRO BALLESTER LORCA**
PROBLEMAS Y PERSPECTIVAS DEL DERECHO MATRIMONIAL CANÓNICO
DESDE LA EXPERIENCIA JURÍDICA **ANTONIO MARTÍNEZ BLANCO**
HABERMAS Y LA RELIGIÓN PERSISTENTE **JOSÉ ANTONIO ZAMORA**

SCRIPTA FULGENTINA

REVISTA DE CIENCIAS
HUMANÍSTICAS Y ECLESIAÍSTICAS

Año IX/2 • Julio-Diciembre 1999 • Nº 18

CENTRO DE ESTUDIOS TEOLÓGICO-PASTORALES
«SAN FULGENCIO»
MURCIA

UNIVERSIDAD DE MURCIA

Dirección - Redacción - Administración

Centro de Estudios Teológico-Pastorales «San Fulgencio»
Apartado de Correos 4309. Teléfono y Fax: 968 26 47 24
E-30080 MURCIA

Director

Ginés Pagán Lajara

Consejo de Redacción

Luis Álvarez Munárriz, Juan Carlos García Domene, Jesús García López,
José María García Martínez, Antonio Murcia Santos,
Raimundo Rincón Orduña, Francisco Sánchez Abellán

Secretario-Administrador

Manuel Hernández Robles

Suscripción anual (para 1999 y 2000)

España y Portugal:
3.000 Ptas.

América Latina:
Correo Ordinario US \$ 30
Correo Aéreo US \$ 35

Otros países:
Correo Ordinario US \$ 35
Correo Aéreo US \$ 40

Número suelto:
1.500 Ptas.

Fotocomposición e Impresión

COMPOBELL, S. L.
Salón de Ruiz Hidalgo, bajo 9
Tlfno. y fax: 968 25 81 84
30002 Murcia

Depósito Legal

MU - 573 - 1995

ISSN

1135 - 0520

Revista semestral

Publicada por el Centro de Estudios Teológico-Pastorales San Fulgencio de Murcia y
la Universidad de Murcia