



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 'lingüístización 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 lingüístización, 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 LINGÜÍSTIZACIÓN 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.

Seguendo 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 irreductibles. 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. Lübke 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.

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 religiones 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.

Trascendencia no sería sino el punto de fuga de un proceso infinito de interpretación y entendimiento mutuo, por el que se ven trascendidos 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: «Ètica discursiva i religió (J. Habermas)», *op. cit.*, apto. 3°.

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 maduradas 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 philosophischer 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 *proprios* 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 prevaloraciones 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 apriorico 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 precríticamente 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 omnicomprensivo, 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 excomuniación 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 autopoiesis 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 immanente 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 la 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 transfondo 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 otros 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.