



RAZÓN Y FE

Diálogo entre Habermas y Ratzinger (Perspectivas político-jurídicas)

EDUARDO MARTÍN QUINTANA

Comentario a la exposición de Jürgen Habermas¹

La Academia Católica de Baviera realizó un encuentro en Múnich, el 19 de enero de 2004 entre el por entonces Cardenal Joseph Ratzinger, actual pontífice Benedicto XVI, y el filósofo alemán Jürgen Habermas, publicado entre nosotros por el diario *La Nación* bajo el título *Diálogo entre la razón y la fe*. Se trató de dos exposiciones con un considerable margen de autonomía la una respecto a la otra, pero a la vez relacionadas por un espacio temático común. Además, la cuestión desarrollada por ambos no asumió las características de un debate entre las diferencias y/o relaciones gnoseológicas de aquellas verdades conocidas por la sola razón natural y las que sólo se accede por la fe en una revelación sobrenatural. El tema tratado en la academia fue presentado como *Las bases morales prepolíticas del Estado liberal*. Por mi parte comentaré sólo la exposición de Jürgen Habermas y por ello me ceñiré a una perspectiva política y jurídica, sin perjuicio de alguna mención tangencial a otros niveles epistemológicos. La del Cardenal Joseph Ratzinger se encuentra a cargo del Dr. Daniel A. Herrera.

¹ Conferencia pronunciada el 30 de junio de 2005 en la Corporación de Abogados Católicos, Buenos Aires.





Para un mejor ordenamiento, *primero* encuadraré el planteo inicial, que será a su vez el epicentro de las subsiguientes reflexiones, o sea delimitaré la “cuestión disputada”. En *segundo* lugar, se mudará el escenario para dedicar la necesaria atención a la trayectoria y orientación filosófico-político de ese autor. En *tercer* término se indicarán los puntos básicos –no siempre explícitos– que desarrolla en la exposición de la Academia de Baviera, y el *cuarto*, desde la misma perspectiva habermasiana, se efectuarán algunas reflexiones conclusivas.

1. Planteo de la cuestión

La cuestión (para nada ociosa) que Habermas plantea y que será el eje de su reflexión se encuadra en la pregunta respecto a si la única fuente de legitimación del Estado secularizado descansa en la voluntad ciudadana expresada mediante determinados procedimientos con el fin de lograr consenso, o si por el contrario, es justificada la sospecha según la cual tácita u ocultamente, en última instancia las normas se incardinan en tradiciones cosmovisionales éticas o religiosas que trascienden cualquier acuerdo circunstancial². Si así fuere, considera que quedaría comprometida la neutralidad del mismo Estado frente a lo que denomina el “pluralismo cultural”, actitud que lleva implícita que no hay ninguna convicción moral o de los bienes o de las formas de vida que goce de preeminencia respecto a otras.

A este planteo “marco”, Habermas añade otros aspectos: aún en el supuesto que la respuesta fuere afirmativa, o sea que los procedimientos racionales fueran suficientes para legitimar al Estado, aspecto que denomina “*cognitivo*”, agrega otra faceta del problema, pues ese fundamento sería sólo producto de un consenso “formal” y por lo tanto habría que investigar si los ciudadanos deben recurrir a otros lazos solidarios que superen la fría administración, lazos que a su entender pueden abreviar en fuentes distintas a las convencionales o contractuales sobre las que se edificó la ciencia política moderna a partir del siglo XVII. A este aspecto lo denomina “*motivacional*”, otorgándole una importancia significativa. Podemos anticipar que es aquí

² Según Habermas esta cuestión fue planteada en la década del sesenta del siglo veinte por Ernst-Wolfgang Böckenförde. Respecto a esta referencia puede agregarse que también ha sido patrimonio de innumerables autores contemporáneos.



por donde se abriría una ventana a tradiciones no precisamente positivizadas.

De esta manera elípticamente han hecho su aparición otros cauces sociológicos como la religión, tradiciones morales, etc., que ocupan un lugar muy distinto en la formación y desarrollo del Estado secular cuyas bases descansan en procedimientos racionales y discursivos, pero que para Habermas no por ello resultan desdeñables.

Como resumen del planteo sobre el que girarán los restantes aportes, Habermas ha expuesto en forma hipotética la tesis central que luego intentará sostener: el Estado pluralista contemporáneo no requiere otro fundamento que los procedimientos libres producidos por sujetos racionales cuya meta es arribar a sucesivos acuerdos, sin recurrir a ningún fundamento ético o religioso. Pero como suele ocurrir en los discursos habermasianos, una vez que arribó a una conclusión, se interroga si desde una perspectiva diferente, es posible otro cauce que también pueda contribuir a la solución de la cuestión. El caso a resolver es la innegable presencia social de costumbres tradicionales como de la religión, respecto a la cual, lejos de proponer o presuponer su extinción, su permanente disposición consensualista lo mueve a *“entender la secularización cultural y social como un doble proceso de aprendizaje que obligue tanto a las tradiciones de la Ilustración como a las doctrinas religiosas a reflexionar acerca de sus límites”*. Frente a la marginación que suele padecer la religión en los ámbitos seculares, cuando no el hostigamiento, la propuesta de Habermas resulta, al menos conciliadora. Analizaremos en la última parte de este trabajo los alcances con que puede ser visualizada y finalmente, cuales son las premisas que sustentan su razonamiento que a nuestro juicio no dan respuesta acabada al tema en debate.

2. La trayectoria de Jürgen Habermas

2.1. Biografía y orientación filosófica-política.

Para una mayor comprensión de la exposición que se comenta, resulta ineludible una breve referencia biográfica y los lineamientos principales de su pensamiento. Jürgen Habermas nació en Düsseldorf, Alemania, en 1929; estudió desde 1949 a 1954 en Gotinga y Bonn, en el contexto de la filosofía alemana del neokantismo, sin perjuicio que la influencia mayor provenía del primer Heidegger. Durante el tra-

bajo de su tesis doctoral sobre Schelling, leyó al joven Marx y a otros hegelianos; también a Luckács de *Historia y conciencia de clase*. Su por entonces estrecha vinculación con la intelectualidad de izquierda, motivó que completara la tesis con una introducción que relacionaba al idealismo tardío con Marx. Posteriormente se dedicó a estudiar *El Capital*, el marxismo hegeliano, y luego se interesó por la sociología del conocimiento. Tomó contacto con Adorno, de quien fue ayudante desde 1956 a 1959, e influyó en él la obra conjunta de su maestro y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, ambos fundadores de la Escuela de Frankfurt. Interesado vivamente por la sociología, estudió a Durkheim, Weber y Parson. Luego en Heidelberg contactó con Gadamer, ayudándole *Verdad y método* a encontrar nuevamente el camino de la filosofía académica. Luego se interesó por la filosofía del lenguaje y el pragmatismo de Pierce, Mead y Dewey, como también el segundo Wittgenstein. En una entrevista concedida a *New Left Review* en la década de los ochenta expuso: “mis intereses teóricos están permanentemente determinados desde el principio por aquellos problemas que surgen del movimiento intelectual que va de Kant a Hegel. Mis intenciones y convicciones fundamentales se fraguan a mediados de los años cincuenta en la lectura de Lukács, Korsch, Bloch, Sartre y Merleau-Ponty y por supuesto, de Horkheimer, Adorno y Marcuse”. Como se señalará luego, Habermas modificará esta perspectiva sociológica para adentrarse en la filosofía del lenguaje como clave de la interpretación social. En la década de los noventa su preocupación fundamental estuvo orientada por el afianzamiento de su teoría de la acción comunicativa trasladada a la política y al derecho. En esta línea se hallan tanto sus discusiones como encuentros con Karl Otto Apel, en orden a perfilar la teoría del discurso desde la perspectiva una pragmática universal como también con John Rawls, respecto a la respuesta que debe brindarse desde una teoría de la Justicia a las sociedades pluralistas.

La lectura de Habermas significa sumergirse en amplísimo espectro bibliográfico, sobre todo desde la modernidad, que abarca y a veces confronta a autores de diversas extracciones que van de Hobbes a Kant, de Marx a Horkheimer y de Marcuse a Arendt, y a los sociólogos de Weber a Parson y Luhmann, entre tantos nombres importantes de la filosofía moderna y contemporánea. Capítulo aparte merece respecto a sus obras posteriores, su preocupación por mo-

mentos reiterada, por un lado por el lenguaje, desde el segundo Wittgenstein y la pragmática de Pierce, a la hermenéutica y, por otro, los postmodernos (como asimismo otros autores afines a esta corriente): Lyotard, Baudrillard, Rorty, Derrida, y Vattimo, polemizando con ellos en torno a los alcances de la razón.

Si bien no resulta sencillo señalar “etapas” en el desarrollo del pensamiento de Habermas, puede indicarse, luego de su graduación universitaria, que su primer período (que puede llamarse crítico) estuvo signado por la influencia de la Escuela de Frankfurt, en el que incorpora las líneas de la revisión crítica al pensamiento de Marx, del que efectúa una “reconstrucción”. El segundo, que algunos denominan “comunicativo”, se desarrolla desde la publicación de la *Teoría de la acción comunicativa* (1981). A partir de entonces su trabajo se orienta en esta dirección asumida como vía del reencuentro con la razón, cuyo uso considera que había sido reducido a su funcionalidad instrumental por la modernidad tecnocrática. Desde la década de los ochenta la razón “procedimental” y la dimensión pragmática del lenguaje serán sus soportes etico-socio-político-jurídicos, o sea de todo el ámbito de la filosofía práctica, sin perjuicio de una permanente recurrencia al neokantismo³.

Al recorrer la extensa obra de Habermas se advierte la influencia dialéctica de muy diversos autores. Por una parte, es un agudo crítico de la filosofía moderna ya que el ideal emancipatorio (de la metafísica y de la religión) de la Ilustración terminó en una catastrófica frustración. En efecto, siguiendo en estos a los frankfurtianos, la razón moderna, traicionó sus objetivos y de liberadora de todas las ataduras y alienaciones, se convirtió en una razón instrumental, calculadora y dominante no sólo de la naturaleza sino del propio hom-

³ Entre sus principales obras se deben mencionar *Teoría y praxis* (1963), *Ciencia y Técnica como ideología* (1968), *Conocimiento e interés* (1969), *Problemas de legitimación del capitalismo tardío* (1973), *La Reconstrucción del materialismo histórico* (1976), *Teoría de la acción comunicativa* (1981), *La relación entre la Política y la Ética* (1986), *El discurso filosófico de la modernidad* (1985), *Pensamiento posmetafísico* (1988), *Facticidad y Validez* (1992), *La necesidad de revisión de la izquierda* (1991), *Debate sobre el liberalismo político. Jürgen Habermas/John Rawls* (1995), *El futuro de la naturaleza humana ¿hacia una eugenesia liberal?* (2001), *Israel o Atenas* (2001), *Verdad y justificación* (2002), sin perjuicio que en la última década se encuentran publicadas decenas de conferencias y debates recopilados junto a otro autores, siendo Habermas el principal protagonista.

bre, circunstancia que se traslada a las relaciones sociales mediante el connubio del poder político con el económico, y a la desaparición de la actitud filosófica como consecuencia del positivismo utilitarista. Pero concomitantemente frente a las diatribas de los postmodernos y de las posiciones escépticas, propone la reconstrucción de la racionalidad o relanzamiento de los ideales ilustrados; para él, *“la modernidad es un proyecto inacabado”*, título de una famosa conferencia que pronunció al recibir el premio Adorno discernido por la Universidad de Frankfurt en 1980.

Es por ello, uno de los autores actuales que posiblemente mejor conjuga la herencia moderna, con diversas corrientes del pensamiento contemporáneo; pretende trascender el paradigma de la razón productora de ideas absolutas y universales propia de la modernidad ilustrada, (incluido el marxismo) pero a la vez evitar el irracionalismo contestatario de la razón de los autores comúnmente denominados “postmodernos” o “antimodernos” y, también del inhumano funcionalismo y sistematismo que se adueñó de la sociología con Lhuman.

2.2. La teoría de la acción comunicativa: su traslado a la moral, derecho y política

Habermas encuentra la vía superadora del agotamiento de la razón moderna, en el lenguaje, entendido pragmáticamente como comunicación intersubjetiva, mediante el cual se rehabilita la razón preterida por los antimodernos, pero a la vez limitada a una funcionalidad distinta a la propuesta de los ilustrados e iluministas. Considera que existe una razón o “logos” inmanente al uso del lenguaje, no ya como un mero instrumento lingüístico a la manera de la filosofía analítica, sino para encontrar la clave que permita el verdadero encuentro del hombre con el hombre. Así como antes las contradicciones sociales debían liberarse mediante la depuración de las desigualdades económicas, ahora estas aparecen encubiertas por una distorsión de las comunicaciones. Aquí está para Habermas el problema, que debe ser resuelto mediante la liberación de las trabas que impiden una comunicación libre de dominios. Su propuesta se concreta en una nueva intersubjetividad, cuya imagen más ilustrativa es el hombre que se “comunica”. Por tanto recurre a las renacidas fuentes contemporáneas que han hecho del lenguaje el nuevo “lugar” de la filosofía. La comunicación intersubjetiva mediada por el lenguaje, será

entonces el filón desde donde debe abreviar todo conocimiento tanto teórico como práctico, culminando en el emancipatorio que es la base filosófica de la sociología, la ética, la política y el derecho.

Habermas, que considera a la Ilustración como un momento inseparable de la filosofía moderna pretende, como lo advierte Leocata, llevar a ambas a una nueva etapa evitando o amortiguando la dialéctica de la Ilustración: confía en que la modernidad puede ser conservada y llevada a su natural paso progresivo mediante la transfiguración de una razón centrada en el sujeto en un modelo de *razón comunicativa*, que es al mismo tiempo *acción comunicativa*, la cual no se basa ni en una ontología ni en una autorreferencia de la razón en un hipotético “yo trascendental”, sino que encuentra su justificación en la marcha argumentativa de la acción comunicativa entendida como procedimiento hacia un mayor entendimiento, que en el diálogo sólo cede ante el mejor argumento. El anclaje en lo metafísico es visto por Habermas como un anclaje en épocas pasadas, como un llamado a un pensamiento convencional y en el fondo ideológico⁴. En el contexto de su especial interpretación de la pragmática y de la teorías de la argumentación más en boga, expresa que “sobre si un estado de cosas es el caso o no es el caso, no decide la evidencia de la experiencia sino el resultado de una argumentación”, y que “sólo se puede atribuir a un predicado un objeto si también cualquiera que pudiera entrar en la discusión atribuyese el mismo predicado al mismo objeto; ...la condición para la verdad de los enunciados es el potencial asentimiento de todos los demás ...La verdad de una proposición significa la promesa de alcanzar un consenso racional sobre lo dicho” (*Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios preliminares*). Habermas propone una pragmática universal del lenguaje que apunta a una síntesis de la interpretación de los signos lingüísticos, o sea que el conocimiento implica una interpretación unitaria de los interpretes para gozar de validez.

Moral, Derecho y Política. En los puntos precedentes se ha bosquejado los lineamientos principales del pensamiento habermasiano; y sobre esta base, ahora se describirá, también resumidamente, la

⁴ Francisco Leocata, S.D.B., “Modernidad e Ilustración en Jürgen Habermas”, *Sapientia*, vol. LVII, fascículo 211, Buenos Aires, 2002.

proyección de esas líneas sobre la moral, el derecho y la política, para entonces sí, abordar su posición frente al tema desarrollado en la Academia Católica de Baviera y efectuar luego una sintética crítica desde las mismas conclusiones habermasianas.

Desde una perspectiva legitimatoria, considera que la historia del derecho occidental recorre tres etapas bien definidas: iusnaturalismo clásico ya sea con fundamento cosmológico o sacro; iusnaturalismo racionalista y positivismo. Los dos primeros quedaron hundidos en el pasado al superarse la metafísica e imponerse la ilustración y el iluminismo. A su vez el positivismo es la expresión jurídico-política de la instrumentación de la razón con fines de dominio y utilitarios que pretendió autolegitimarse mediante la construcción de un subsistema autónomo de las restantes ciencias sociales, al estilo de la *Teoría pura* de Kelsen, pero que en los hechos no dió respuesta a los problemas de justicia que se plantean en las conflictuadas relaciones sociales de hoy día. A partir de este breve pantallazo histórico, Habermas considera que las notas dominantes en la sociedad contemporánea son el pluralismo y su complejidad sistémica, sin perjuicio de encontrarlos desde hace tiempo en una edad posmetafísica, por lo cual no hay retorno ni al iusnaturalismo, ni por lo dicho al positivismo.

Ante este panorama, Habermas propone restablecer la relación derecho – moral, ya que es el único camino de justificación por sobre las aspiraciones autoritarias del poder: *un derecho que queda totalmente al servicio del poder político pierde su fuerza legitimadora. Tan pronto como la vigencia del derecho pierde toda relación con la moral (y por tanto toda relación que vaya más allá de la decisión del legislador) con los aspectos de justicia se torna difusa la identidad del derecho mismo.*

Para Habermas la moral se refiere exclusivamente a las relaciones de justicia, o sea las relaciones intersubjetivas. La justificación del procedimiento reside en que las sociedades pluralistas han superado las éticas colectivamente vinculantes, ya que “la moral postradicional se basa sólo en la conciencia individual y por lo tanto no hay cabida para una apelación al derecho natural y a ideales totalizantes”. En consecuencia, la única fuente de legitimidad la constituye el procedimiento democrático de producción del derecho. La fuerza legitimadora de este procedimiento deriva de que él “posibilita el libre flotar de temas y contribuciones, de informaciones y razones, asegurar a la formación política de la voluntad su carácter

discursivo fundando con ello la sospecha falibilista de que los resultados obtenidos conforme al procedimiento sean más o menos racionales”.

3. La respuesta de Habermas respecto al tema abordado en la Academia de Baviera: “Las bases prepolíticas del Estado liberal”⁵


Se ha descrito brevemente en el punto precedente los lineamientos fundamentales del pensamiento filosófico-político de Habermas con el objeto de lograr un mejor entendimiento de la respuesta que él desarrolla en la exposición bajo análisis, ya que la ambivalencia de muchos de sus argumentos puede conducir a equívocos o cuanto menos a una interpretación ambigua. En efecto, desde una perspectiva estrictamente “ilustrada” y “postmetafísica” en más de una oportunidad se refiere al aporte de la religión y de las tradiciones en la formación de la cultura occidental, específicamente en la modernidad. Sin embargo, la cuestión planteada en el punto primero, no se refiere simplemente al “aporte” religioso o al de una moral fundada en principios universales con el fin de mejorar la convivencia, sino si alguno o ambos de estos aportes son en realidad los verdaderos “soportes” (“*bases prepolíticas*”) del Derecho y del Estado. En consecuencia, lo que debe analizarse es la respuesta de Habermas a esta cuestión, en la que deben distinguirse dos niveles que describimos por separado, siendo de definitiva importancia el segundo.

3.1. la religiosidad y las tradiciones culturales aportan solidaridad a la sociedad civil

Con su peculiar estilo, en varios párrafos de esta exposición Habermas enfatiza la trascendencia de constitutivos sociales de cuño diferente al “procedimiento racional consensuado”, tales como la “memoria histórica”, la “solidaridad”, el “trasfondo religioso”, entre otros, que desglosamos en los siguientes puntos:

- a) una de sus preocupaciones se encuentra expresada en el nivel sociológico que denomina “*motivacional*”, cuestionándose si partiendo de la base de una legitimación autónoma fundada

⁵ Todas las citas de J. Habermas corresponden al texto publicado en *La Nación* el 14/5/05, salvo expresa remisión a otra obra.



solamente sobre el consenso o sea libre de presupuestos metafísicos, cosmológicos o religiosos, no faltaría algún elemento que amalgamara a los integrantes de la comunidad en una actitud superadora de un procedimiento formal, pues considera que los ordenamientos políticos contemporáneos dependen “de la solidaridad de sus ciudadanos, cuyas fuentes podrían secarse si se produjera una desencaminada secularización de la sociedad en conjunto.” Para evitar esta consecuencia negativa propone “asumir la secularización como un doble proceso de aprendizaje que obligue tanto a las tradiciones de la Ilustración como a las doctrinas religiosas a reflexionar acerca de sus límites”.

- b) Habermas también reconoce el legado cultural transmitido históricamente pues “vemos que un trasfondo religioso común, una lengua común, y sobre todo la conciencia nacional recién despertada, fueron elementos importantes para el surgimiento de esa solidaridad ciudadana altamente abstracta”. Sin perjuicio de ello agrega: “Pero mientras tanto, nuestras mentalidades republicanas se han disociado profundamente de ese tipo de anclajes prepolíticos”. Por tanto, concluye que no encuentra objeciones en amalgamar la estructura abstracta de los principios constitucionales contemporáneos logrados por un procedimiento formal, con una memoria histórica, lo que constituye el llamado por Habermas “patriotismo constitucional”.
- c) Estima que los presupuestos procedimentales en los que descansa el estado contemporáneo padecen de peligros externos, entre los que menciona los que provienen de una “modernización descarrilada”, o sea ajena a la sociedad en su conjunto entendida culturalmente, lo cual puede acarrear un aflojamiento en los lazos solidarios y transformar a sus miembros en “mónadas aisladas” que compiten mediante sus diversos derechos subjetivos. Esta consecuencia se hace evidente en la “dinámica de la economía mundial” y de una sociedad global que “aún carecen de un marco político adecuado desde el que pudieran ser controladas”. En consecuencia, “para que los contenidos morales de los derechos fundamentales sean asumidos plenamente no basta un

proceso cognitivo ya que entre los miembros de una comunidad política solo se produce una solidaridad si los principios de justicia logran penetrar e impregnar la trama más densa de orientaciones culturales concretas”. Por ello la propia sociedad y la organización estatal deben tener especial respeto a las fuentes que alimentan la conciencia solidaria de los ciudadanos, pues de lo contrario “el equilibrio conseguido en la modernidad entre los tres grandes medios de integración social (el dinero, el poder y la solidaridad) corre el riesgo de desmoronarse, porque los mercados y el poder administrativo expulsan cada vez más la solidaridad; es decir, prescinden de coordinar la acción por medio de valores, normas y un empleo del lenguaje orientado a entenderse”.

- d) La religión deja de ser la hydra de múltiples cabezas que había que cortar de cuajo, de acuerdo a algunos ilustrados del siglo dieciocho, ni “el opio de los pueblos” pregonado por el marxismo. Habermas reconoce que “en las Sagradas Escrituras y en las tradiciones religiosas hay intuiciones sobre la culpa y la redención, sobre lo que puede ser una salida salvadora... En consecuencia en las comunidades religiosas permanece algo que en otros lugares no existe y que no puede realizarse por la vía científica o filosófica”. “A partir de la asimetría de pretensiones epistémicas (la filosofía no puede pretender saber aquello que la religión se presenta sabiendo) se puede fundamentar la disposición de la filosofía al aprendizaje con respecto a la religión y no por razones funcionales, sino por razones de contenidos... Con esto quiero decir que la mutua compenetración de cristianismo y metafísica griega no sólo dio lugar a la configuración espiritual que cobró la dogmática teológica, no sólo dio lugar a una helenización del cristianismo –que no en todos los aspectos fue una bendición– sino que, por otro lado, fomentó también una apropiación de contenidos genuinamente cristianos por parte de la filosofía. La traducción de que el hombre es imagen de Dios, la idea de una igual dignidad de todos los hombres, que hay que respetar incondicionalmente, es una de esas traducciones salvadoras (que salva el contenido religioso traduciéndolo a filosofía)”.

3.2. Pero para Habermas el Estado liberal cubre su legitimación administrando recursos cognitivos independientes de las tradiciones religiosas y metafísicas. El procedimiento argumentativo es un método autosuficiente “carente de déficit que haya que rellenar mediante eticidad o normas prejurídicas”

Sin dejar de tener en cuenta la importancia de las reflexiones precedentes, que implican una apertura a compartir coincidencias desde perspectivas diferentes, respecto al meollo de la cuestión, la posición de Habermas expuesta en el punto segundo de este comentario permanece inalterada: el Estado tiene su justificación en los procedimientos racionalmente consensuados, y por lo tanto no se funda en otros parámetros, que si bien pueden ser instrumentalmente beneficiosos, en última instancia son ajenos a esa legitimación.

Habermas explícitamente funda su respuesta sobre la innecesidad de recurrir a *las bases prepolíticas del Estado (morales o religiosas)* mediante los siguientes argumentos:

- a) Parte de su adhesión a lo que denomina “liberalismo político” en su versión “del republicanismo kantiano”, que ofrece una justificación no religiosa y postmetafísica del Estado democrático constitucional. Iusfilosóficamente se remite al denominado “derecho racional” o racionalismo jurídico-político, que intenta encontrar una fundamentación normativa al margen de los presupuestos cosmológicos o religiosos asumidos por la filosofía griega y luego el cristianismo, agregando que si bien el origen de los denominados “derechos del hombre” se remonta a la escolástica, “los fundamentos legitimadores del poder estatal neutral proceden de fuentes profanas de la filosofía de los siglos XVII y XVIII”. La justificación de esta teoría se apoya en dos premisas, la primera en que en el proceso democrático se realiza una creación legítima del derecho ya que cumple con las condiciones “de una formación inclusiva y discursiva de la opinión y de la voluntad fundadas el supuesto de una aceptabilidad racional de los resultados”. En segundo lugar, resalta que la democracia y los derechos del hombre son las dimensiones normativas básicas que aparecen siempre entrelazadas desde el origen en nuestras constituciones las que tienen “por fuente a los mismos ciudadanos asociados y no la

domesticación de un poder estatal ya existente, o sea un poder estatal “constituído” y no sólo constitucionalmente domesticado”. A partir de esas premisas concluye que “si se concibe el proceso democrático como método para crear legitimidad a partir de la legalidad no surge ningún déficit de validez que hubiera que rellenar recurriendo a la eticidad o sea a normas prejurídicas”.

- b) Luego de manifestar que la “sociedad civil” (no la “sociedad política”) se nutre de fuentes espontáneas y por tanto, prepolíticas, sostiene contundentemente que “de ello no se sigue que el Estado liberal sea incapaz de reproducir sus presupuestos motivacionales a partir de su propio potencial secular, no religioso”. El verdadero y cardinal fundamento se encuentra según Habermas en que “el Estado de Derecho al desatar las libertades comunicativas moviliza también la participación de los ciudadanos en una disputa pública acerca de los temas que conciernen a todos en común. El lazo unificador, es el proceso democrático en sí mismo, en el que, en última instancia, lo que queda a discusión es la comprensión correcta de la propia constitución”.
- c) Si bien rechaza tanto al positivismo al estilo de Kelsen o Luhmann, entiende que la legalidad puede legitimarse como lo sostuvo en *Facticidad y Validez*, mediante el proceso discursivo como método. En esta dirección afirma que debe recurrirse al modelo inspirado por Kant que implica una fundamentación autónoma del contrato que puede ser razonablemente asumido por todos los ciudadanos.
- d) Frente a los que se preguntan si no sería precisamente la secularización europea el camino equivocado que necesitaba de una corrección y que en consecuencia sólo la orientación religiosa hacia un punto de referencia trascendente puede sacar del atolladero a una modernidad que se siente culpable”, (recordándose así “al estado de ánimo de la República de Weimar, a Carl Schmitt, a Heidegger, a Leo Strauss”), responde que “es más productivo no exagerar en términos de una crítica de la razón, sino quitarle dramatismo y tratarla como una mera cuestión empírica no resuelta”. Por ello, para Habermas “la constitución del Estado liberal puede cubrir su necesidad de legitimación en términos autosuficientes, es decir administrando, en lo que argumentación se refiere, recursos cognitivos que son independientes de las tradiciones religiosas y metafísicas”. “La naturaleza secular del Es-

tado constitucional democrático no presenta pues ninguna debilidad interna inmanente al proceso político como tal que en sentido cognitivo o en sentido motivacional pusiese en peligro su autoestabilización”.

4. Reflexiones sobre la teoría habermasiana y conclusión

Teniendo en cuenta la brevedad de este comentario, resumimos algunos de las observaciones que desde perspectivas diversas han sido dirigidas al “procedimiento imparcial que justifica las normas”⁶ del cual se generan (¿o suponen?) “derechos fundamentales”. Al desarrollar los elementos del discurso argumentativo, para Habermas “la condición para la verdad de los enunciados es el potencial asentimiento de todos los demás”; asimismo “la verdad de una proposición significa la promesa de alcanzar un consenso racional sobre lo dicho” y que “en una situación ideal de habla” son siempre los mejores argumentos los que prevalecen. Al respecto Belardinalli manifiesta que “tales supuestos, sin embargo, van más allá de los límites de una teoría consensual de la verdad, es más, diría que sólo son plausibles sobre la base de una determinada teoría de la verdad, precisamente aquella que podríamos llamar realista y que Habermas, sin embargo, intenta explícitamente de refutar. Y sólo desde una perspectiva de este tipo es posible y tiene sentido comprobar si “en realidad las cosas están exactamente como suponemos”, es decir, determinar el valor de la verdad de un argumento, y evitar que quede abandonado a la simple capacidad de persuadir”.⁷

Otro de los pilares de la construcción habermasiana se sustenta en que la *moral procedimental* carece de contenido material, ya que las normas son creadas según determinadas “formas” o “reglas de juego” y sus conclusiones derivan del consenso ciudadano. Sin embargo, aparecen varias contradicciones dado que al analizar las condiciones exigidas para brindar legitimidad al discurso, surgen elementos de una moral que excede a la formalidad, que exigen *comprometerse* con *sinceridad* al diálogo intersubjetivo y *asumir obligaciones* que impliquen la *aceptación* de las conclusiones que integran el consenso. Sin

⁶ Conf. J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 161; idem *Facticidad y Validez*.

⁷ Sergio Belardinalli, *Scienza e filosofia pratica. Saggio su Jürgen Habermas*, La Nottola, Urbino, 1983, p.82.



perjuicio también que todo ello pone de manifiesto el ejercicio de la *libertad*, noción que supera lo fáctico. Asimismo, emerge otro interrogante: ¿estas “obligaciones” no suponen un contenido moral, cual es el de sujetarse al consenso? Y si esto es así, ¿no hay acaso o bien un retorno al formalismo kantiano (imperativo categórico) o bien a un principio moral previo al consenso derivado de una antropología ontológicamente fundada, concepciones ambas rechazadas por Habermas? Estos y tantos otros interrogantes, son demostrativos que el procedimiento es inoperante para alcanzar un acuerdo intersubjetivo, si previamente no está basado en un contenido normativo de la moral que no deriva del mismo procedimiento.

En cuanto a la presunta justificación de los derechos fundamentales en la teoría expuesta, Garcia Amado pone al descubierto que si por una parte se supone que existen contenidos normativos como la libertad, la igualdad, y otros derechos, que en cuanto presupuestos en el lenguaje, han sido válidos desde siempre, nos encontraríamos en una situación análoga al iusnaturalismo, pero por otro si negamos esa conclusión sosteniendo que sólo en un determinado momento histórico (edad moderna), se reconstruyen los postulados normativos como inmanentes a las instituciones que en esa época surgen por la comunicación lingüística, se introduce un peligroso elemento relativístico que aproximan a posiciones como la de Rorty, que Habermas rechaza terminantemente. La tensión habermasiana en la búsqueda de un punto medio entre cognitivismo e historicidad, acaba desembocando en una síntesis un tanto equivocada, pues siempre podemos preguntarnos que queda de esos derechos si de los mismos sólo caben lecturas históricas condicionadas por el contexto.⁸

4.1. Conclusiones

Frente al tema planteado en la Academia de Baviera, según Habermas la racionalidad procedimental es autosuficiente para justificar la normativa estatal, sin que sea necesario recurrir a otras premisas. Pero la forma en que la cuestión es encarada encierra un equivoco, ya que no se trata de una opción entre un *procedimiento racional fundado en el consenso* por una parte y *una normativa revelada a la que se*

⁸ Juan Antonio Garcia Amado, *La Filosofía del Derecho en Habermas y Luhman*, Bogota, 1997.





debe adhesión mediante la fe por otra, sino que primeramente hay que interrogarse si existe algún parámetro objetivo al que pueda accederse mediante el conocimiento natural y que sea el fundamento de las normas éticas y jurídicas. No dudamos en responder afirmativamente a esta cuestión⁹ ya que la explicación procedimentalista no agota las respuestas filosóficas; por el contrario es un reduccionismo racionalista aplicado a lo sociológico, fiel expresión de la dialéctica en que quedó atrapada la modernidad desde el nominalismo.

En la parte primera de su exposición bajo el título “Justificación no religiosa, posmetafísica del Derecho”, Habermas se refiere a que el pensamiento católico siempre ha asumido la existencia del *lumen naturale* o sea la luz natural, refiriéndose obviamente a la razón. Pero por su parte no comparte el significado clásico de esos términos, ya que su perspectiva es “posmetafísica” y por lo tanto no supera el limitado horizonte de la concepción moderna de la razón (*ratio*) como simple facultad discursiva.

Por el contrario, la *intelligentia* permite una visión en especial y para ello se torna necesario la “luz natural”. *Intelligere* equivale también a “percibir” o “entender”. Esta perspectiva de concebir el conocimiento obedece a otra percepción de la verdad, como adecuación a la objetividad, relación para la cual el ser humano está específicamente capacitado, pues como lo explica Palacios, “para que haya formalmente verdad es preciso que las cosas intuibles del mundo de la experiencia se vean, miren, divisen y columbren bañadas en *luz intelectual*, dotadas de relación al entendimiento”.¹⁰

Sin perjuicio de sus diferencias, estas conclusiones son compartidas, en distintos niveles de intelección y origen, tanto por la teología como la filosofía, pero a la vez ambas abrevan en la misma fuente. Desde la primera, San Agustín, mediante la doctrina de la “iluminación” considera que lo que posibilita el conocimiento de lo inteligible es la irradiación divina o luz eterna de la razón, *lumen rationis aeterna*, que procede de Dios y por la cual se accede a la verdad. Por su parte para Santo Tomás, Dios participa al alma humana su luz intelectual conforme lo expresa el Salmo: *Señor, marcada está en nosotros la luz de tu*

⁹ Estas reflexiones se limitan a la exposición de Habermas. Por ello me remito a la del Cardenal Ratzinger y al estudio del Dr. Daniel A.Herrera que se publica en este mismo número de *Prudentia Iuris*.

¹⁰ Palacios Leopoldo Eulogio, *Filosofía del Saber*, Herder, Madrid, 1952, p.41.



rostro (Suma Teológica, I, 79, 1 y 4). Pero muchos siglos antes la filosofía, con su diferencia epistemológica con relación a la teología y su diferencia cognitiva con respecto a la fe, había recorrido parecidos caminos. Según Platón, la idea de Bien, sol del mundo inteligible, ilumina el mundo sensible y mudable, sujeto a la opinión, permitiendo así el encuentro con *el ser* o sea la verdad (*Cratilo, La República*) y más explícitamente sostiene que todo lo que existe obedece a la participación de las realidades del mundo suprasensible al cual se asemeja (*Fedon*). Aristóteles, explica en la *Metafísica* que el Acto Puro (Dios) ejerce su causalidad final mediante la atracción e imitación y que el espíritu es un atributo divino (*Ética a Nicómaco*). La inteligencia por ser “*lumen*” puede discernir los principios del ser y del obrar humano, tanto individual como social (políticos y jurídicos)¹¹ que por integrar cada uno la misma especie, no son artificio ni de los individuos ni de la mudable voluntad de una comunicación intersubjetiva, ya que obedecen a los parámetros de una naturaleza común a todos.

Como lo expresa Leocata en el estudio ya mencionado, Habermas al rehuir los fundamentos últimos socava en cierto modo sus mismas raíces y de esta manera la razón queda suspendida en un devenir sin apoyo; por el contrario si superara el dogma antimetafísico de la Ilustración, la razón podría ser restituida a sus fuentes genuinas, conservando las mejores riquezas de la experiencia de la modernidad.¹²

Debe admitirse el esfuerzo de Habermas en reivindicar la racionalidad en épocas dominadas por el empirismo, emotivismo e irracionalismo, como también el reconocimiento del alto valor sociológico de la religión y su influencia en la filosofía occidental. Pero los argumentos sintetizados en los párrafos precedentes apuntan a la ausencia de justificación de su teoría al carecer de apoyatura ontológica y encerrarse en los límites de una razón intersubjetiva auto-productora de ideas.

¹¹ Desde una perspectiva católica, la política no tiene autonomía respecto a la moral, pues las exigencias éticas están radicadas en el ser humano y pertenecen a la ley natural (*Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, Congregación para la Doctrina de la Fe, 24/11/02). Agrega este documento que no se puede negar que la política debe hacer también referencia a principios dotados de valor absoluto, precisamente porque están al servicio de la dignidad de la persona y del verdadero progreso humano.

¹² Conf. Francisco Leocata, S.D.B., op.cit.