

## Teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión

Como es sabido, la Teoría de la acción comunicativa pretende ofrecer el principio de una teoría crítica de la sociedad, que articule tres complejos temáticos: 1) un concepto de racionalidad comunicativa (frente a las reducciones cognitivo-instrumentales), 2) un concepto de sociedad (articulado por «mundo de la vida» y «sistema») y 3) una teoría de la modernidad (que permita explicar las patologías sociales y dar razón de las paradojas de la modernidad).

En un principio, pues, puede parecer exagerado proponer la interpretación de la teoría de la acción comunicativa como una filosofía de la religión. Por eso debemos precisar qué es lo que queremos decir con tal título. No queremos decir que el objeto de esta teoría sea directamente la religión. Evidentemente eso no es así, ya que los objetos inmediatos son la *racionalidad*, la *sociedad* y la *modernidad*.

Pero lo curioso es que para explicar y aclarar estos asuntos se necesita recurrir al estudio de *lo religioso*. De manera que el estudio de la religión no es una extensión o ampliación de una teoría ya constituida, sino más bien lo que ocurre es que no hay modo de desarrollar la teoría de la acción comunicativa sin pasar por una determinada consideración de lo religioso. Con lo cual, si la teoría de la acción comunicativa quiere responder a sus cuestiones centrales sobre la racionalidad, la sociedad y la modernidad, no tiene más remedio que

pasar por una *filosofía de la religión*. Sin ésta no sería posible la teoría de la acción comunicativa; ya que su núcleo fundamental se sustenta en una determinada concepción de lo religioso.

Otra cosa bien distinta es que, como se verá más tarde, tal concepción sea, o no, la más adecuada para entender el fenómeno religioso (del que se ha visto forzada a tratar para responder a las cuestiones que se ha propuesto como tarea).

Esta tesis que sostengo pretende, pues, explicitar algo que no ha sido expuesto tal cual por Habermas; pero (como en otras ocasiones) no hay que hacer caso de lo que Habermas *dice* sino fijarse en lo que *hace*, es decir, en cómo procede en su quehacer filosófico. Porque muy bien puede suceder que niegue o rechace algo que al mismo tiempo esté practicando. En el caso de la metafísica ocurre algo así: Habermas dice no querer contaminarse de metafísica, pero su filosofía no está exenta de la misma<sup>1</sup>. Pues algo parecido sucede en su tratamiento de la religión. No es, de entrada, centro de su atención ni de su particular interés, pero se convierte en algo ineludible para sus propósitos. Por eso hay que descubrir el *uso* que realmente hace de *lo religioso* en la construcción de su propia teoría, porque sólo así descubriremos su valor central —a pesar de no haberlo reconocido— para entender adecuadamente la racionalidad comunicativa y el sentido de la sociedad moderna que Habermas nos propone.

Así pues, en momentos cruciales de su propuesta teórica Habermas recurre al ámbito de lo religioso: 1.º) para entender el proceso de *racionalización*, ya que éste ha pasado por la «*racionalización religiosa*»; y 2.º) para entender la *racionalización del mundo de la vida*, que se efectúa e interpreta desde el punto de vista de la «*lingüistización de lo sacro*».

1 Cf. J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988; V. Gerhardt, 'Metaphysik und ihre Kritik', en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 42/1 (1988), 45-70.

## 1. EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

Veamos en primer lugar cómo lo religioso cumple una función básica y primordial en el proceso de racionalización.

En efecto, Habermas considera el tránsito del mito a la religión universal y el de la imagen religioso-metafísica del mundo a la comprensión moderna del mundo como una *evolución cognitiva* a través de procesos de aprendizaje. Para ello se vale de la sociología de la religión de Weber y del concepto de aprendizaje que Piaget desarrolló para la ontogénesis de las estructuras de conciencia (TAC I, 100 ss.)<sup>2</sup>.

Habermas quiere ver algo semejante a la evolución de las estructuras de la conciencia en la emergencia de nuevas estructuras de las imágenes del mundo estableciendo cesuras entre la mentalidad mítica, la religioso-metafísica y la moderna. Esta dinámica (mutación) de las interpretaciones tradicionales llevaría, a su juicio, en el mundo moderno a la *disolución* de las figuras de pensamiento religiosas, cosmológicas o metafísicas, que habrían perdido su anterior fuerza de convicción.

En este contexto Habermas estudia la «racionalización religiosa» previa al racionalismo occidental, en la que —siguiendo a Weber— distingue «dos grandes hornadas»: 1.<sup>a</sup>) la *racionalización de las imágenes del mundo* (a través del estudio de la ética económica de las religiones universales), destacando sobre todo dos cosas: el desencantamiento del mundo y la desarticulación (separación o escisión) de lo cognitivo, lo normativo y lo expresivo en lógicas propias; 2.<sup>a</sup>) la institucionalización de las «estructuras de conciencia modernas, que se formaron en el proceso de racionalización religiosa, es decir, por la *transformación de la racionalización cultural en racionalización social*» (TAC I, 227) (estudiando el nacimiento y desarrollo de la economía capitalista y del Estado moderno, así como los aspectos estructurales del derecho y de la moral).

2 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1981 (trad. cast., Madrid, Taurus, 1987, por la que citaré mediante la sigla TAC indicando volumen y página).

La «racionalización religiosa», considerada por Habermas siguiendo a Weber, no se reduce exclusivamente al problema *estructural* de la racionalización de las imágenes del mundo, por tanto, a la formación de las estructuras de conciencia moderna en el proceso de la racionalización religiosa, sino que pone de relieve también el problema de *contenido* con el que Weber pone en relación los procesos de adquisición de nuevos niveles de aprendizaje. Se trata del problema de la *teodicea*, es decir, «la necesidad de encontrar una respuesta racional al problema de la teodicea»: buscar una explicación religiosa al sufrimiento que se percibe como injusto (un tema común a todas las religiones universales) (TAC I, 260 ss.).

Según la perspectiva expuesta por Habermas, el resultado de esa racionalización religiosa es precisamente la *formación de estructuras de conciencia modernas* en la dimensión de la moral y el derecho (TAC I, 265).

## 2. RACIONALIZACIÓN DEL MUNDO DE LA VIDA MEDIANTE LA LINGÜÍSTICIZACIÓN DE LO SACRO

Habermas recurre también a la religión (a la autoridad de lo santo) para explicar el trasfondo normativo de la acción comunicativa. En este contexto aprovecha las aportaciones de Mead y de Durkheim (TAC II, 64 ss.).

Mead explicaría la interacción mediada simbólicamente y la acción ajustada a roles sociales, es decir, que el control del comportamiento está ligado a una base simbólica. Pero Mead se habría limitado a una perspectiva *ontogenética* del desarrollo. Mead hace derivar el control social (que sirve para integrar al individuo y sus acciones) de la autoridad moral del «otro generalizado» (TAC II, 67). La validez normativa derivaría, según Mead, de la autoridad exenta de sanción, es decir, de la autoridad moral del «otro generalizado». Esta instancia surge por interiorización de las sanciones del grupo; pero esta explicación, según Habermas, sólo vale ontogenéticamente.

Pues, si prestamos atención al tránsito desde el individuo a la sociedad, hay que volver a la consideración *filogenética*, es decir, a cómo pudo desarrollarse el «organismo social» (normativamente integrado) a partir de las formas de socialización de la interacción mediada simbólicamente; se trata aquí de averiguar cómo surgen las instituciones y, por tanto, explicar «la filogénesis del consenso normativo» (TAC II, 67).

Pero en esta perspectiva, siguiendo a Habermas, ya no se pueden eludir las dos cuestiones siguientes: 1.<sup>a</sup>) aclarar la estructura de las identidades de los grupos: las acuñaciones de la conciencia colectiva, sobre todo de la *conciencia religiosa* (Durkheim estudia la fe religiosa y el patriotismo como expresión de una conciencia colectiva de profundas raíces en la historia, y que es nota constitutiva de la identidad de los grupos) (TAC II, 68-69); y 2.<sup>a</sup>) mostrar lo que Mead no muestra: cómo los símbolos sacros más arcaicos en que se manifiesta la autoridad del «otro generalizado» surgen de la interacción mediada simbólicamente, y que este simbolismo religioso (que todavía no ha alcanzado el umbral del habla gramatical) constituye el núcleo arcaico de la conciencia normativa (TAC II, 69).

Por tanto, Habermas entra en la *teoría de la religión* de Durkheim para completar el programa reconstructivo de Mead. Porque «en la conciencia colectiva de Durkheim podemos identificar una raíz prelingüística de la acción comunicativa, raíz que tiene carácter simbólico y que puede (...) ser (...) incluida en una investigación reconstructiva de la acción regida por normas» (TAC II, 69).

Pero Durkheim —según Habermas— no distingue suficientemente entre: *a*) la comunidad de práctica ritual, que el simbolismo religioso crea, y *b*) la intersubjetividad generada lingüísticamente. De ahí que haya que mejorar la teoría de Durkheim prestando atención al tránsito desde la interacción mediada simbólicamente al habla gramatical (a «la evolución del lenguaje»): hacer plausible «desde un punto de vista genético» la «estructura de los actos de habla», como «resultado de una integración de tres tipos de relación (cognitiva, moral y expresiva, con la naturaleza externa, con la identidad colectiva y con la naturaleza interna, respectivamente), que tienen sus raíces en lo prelingüístico» (TAC II, 69-70).

Con esta *genética estructural de los actos de habla* a partir de su raíz prelingüística se han reconstruido filogenéticamente las estructuras supuestas por Mead en el plano de la interacción socializadora (las expectativas de comportamiento y el habla gramatical), en resumen, *la estructura de la interacción lingüísticamente mediada regida por normas*, que constituye el punto de partida de la «evolución sociocultural». Una evolución caracterizada por la tendencia a una *«lingüistización de lo sacro»* (cf. TAC II, 111 ss.).

«A medida que queda libre el potencial de racionalidad que la acción comunicativa comporta, el núcleo arcaico de lo normativo se disuelve y da paso a la racionalización de las imágenes del mundo, a la universalización del derecho y de la moral y a la aceleración de los procesos de individuación» (TAC II, 70).

Así pues, Habermas recurre a la sociología de Durkheim para llenar el hueco filogenético existente en Mead.

1) En primer lugar, porque la moral tiene su base en lo sacro y Durkheim con su sociología de la religión descubre «las raíces sacras de la autoridad moral de las normas sociales» (TAC II, 70). De su fenomenología de lo moral y de su análisis de las «analogías estructurales» entre lo religioso (lo santo) y lo moral Durkheim concluye que «la moral tiene una base sacra» porque «las reglas morales reciben en última instancia su fuerza vinculante de la esfera de lo santo» (TAC II, 75). Por tanto, para Durkheim, «la moral dejaría de ser la moral si no contuviera ya en sí nada religioso». De ahí que sea inevitable plantear desde Durkheim (lo mismo que desde Max Weber) «si una moral secularizada puede en general tener consistencia», y Habermas responde en este contexto del siguiente modo: «es evidente que no puede tenerla si secularización significa a la vez "profanización" en el sentido de una interpretación utilitarista de la moral. Pues con ello, se haría desaparecer el fenómeno moral básico, que es el carácter obligatorio de las normas consideradas válidas...» (TAC II, 75).

2) Y, en segundo lugar, porque tras mostrar que la moral tiene su base en lo sacro, Durkheim intenta esclarecer el «origen de lo sacro»

y con ello también el «*significado de la autoridad moral*». Sus estudios han contribuido a esclarecer «la estructura simbólica de lo santo» y a destacar el «*status simbólico de los objetos sagrados*» (TAC II, 75 ss.). Todos los objetos sagrados comparten ese *status* simbólico, representan «el poder de lo santo», son «ideales colectivos que se han fijado sobre objetos materiales», en términos del propio Durkheim.

Durkheim da a su teoría de la conciencia colectiva la forma de una teoría de las formas simbólicas, ya que sólo simbolizando los sentimientos pueden las conciencias individuales sentir que están en comunión. Y precisamente los «*símbolos religiosos*» son los que hacen posible un tipo de *intersubjetividad*.

Durkheim investiga este *consenso normativo*, aún prelingüístico pero mediado simbólicamente, analizando las prácticas rituales. Considera el rito como el componente más originario de la religión. Este simbolismo religioso puede ser entendido entonces como medio para una forma especial de interacción simbólicamente mediada. Lo sacro es expresión de un consenso normativo que es actualizado regularmente mediante ceremonias que reavivan y reafirman los sentimientos colectivos comunes. En la repetida presencia de lo santo se hace la experiencia de conciencia colectiva que crea y mantiene la identidad colectiva en forma de un consenso normativo.

Así pues, según Habermas, Durkheim llena el vacío filogenético existente en Mead. «La identidad colectiva tiene la forma de un consenso normativo que se forma en el medio que constituyen los símbolos religiosos y que se interpreta a sí mismo en la semántica de lo sacro» (TAC II, 80).

Pero, colmado el hueco filogenético, todavía hay que explorar: 1) el «nacimiento del simbolismo religioso», 2) cómo es posible el orden social o la integración social y 3) cómo se relacionan individuo y sociedad.

Porque es precisamente a partir de la *autoridad de lo santo*, como Habermas ha intentado explicar el *trasfondo normativo de la acción comunicativa*.

### 3. EL ORIGEN DE LO SACRO Y EL SIGNIFICADO DE LA AUTORIDAD MORAL

La religión se compone de creencias y prácticas rituales; y se entiende como expresión de una *conciencia colectiva supraindividual*. Tras la conciencia religiosa se oculta «la sociedad transfigurada y pensada simbólicamente», «la persona colectiva», que tiene autoridad moral e impone respeto (TAC II, 75).

En el contexto del rito la «conciencia colectiva» se entiende como la estructura de una identidad grupal, creada y renovada mediante la común identificación con lo santo. La *identidad colectiva* se constituye en forma de un *consenso normativo*, que se genera en el medio de los símbolos religiosos y que se interpreta a sí mismo en la semántica de lo sacro.

Pero la teoría de Durkheim deja abiertas, según Habermas, algunas cuestiones: 1) el nacimiento del simbolismo religioso; 2) cómo la solidaridad del colectivo se ramifica en el sistema de instituciones sociales; 3) cómo entender la individualidad desde la identidad colectiva.

Siguiendo a Durkheim, Habermas pone de relieve el tránsito desde la interacción simbólicamente mediada a la interacción regida por normas en la formación de la identidad colectiva. Ahora bien, ¿cómo se relaciona la estructura simbólica, creadora de unidad e identidad colectiva, con la diversidad de las instituciones e individuos de una sociedad?

Por un lado, según Durkheim, todas las grandes instituciones se originan en el espíritu de la religión; y esto significa que *la validez normativa tiene fundamentos morales* y que *la moral tiene sus raíces en lo sacro*. Pero, según Habermas, el origen religioso de las instituciones tiene sentido si consideramos las *imágenes religiosas del mundo* como eslabón entre la *identidad colectiva* y las *instituciones*; éstas extraen su validez del «hontanar religioso del que mana la solidaridad social», porque el potencial de justificación de tipo narrativo que tienen las imágenes del mundo transforma el *consenso religioso* en energías de



*solidaridad social* (a las que encauza por las instituciones sociales pres-tándoles autoridad moral).

Así pues, la conexión entre consenso normativo, imagen del mundo y sistema de instituciones tiene lugar a través de la comunicación lingüística; mientras que las acciones rituales se mueven a nivel prelingüístico, las imágenes religiosas del mundo ya están conectadas con la *acción comunicativa*. Pero justamente la acción comunicativa es el punto no tenido suficientemente en cuenta por Durkheim (según Habermas), en que «*se ramifican las energías de la solidaridad social*».

Por consiguiente, Habermas intenta ir más allá de la teoría durkheimiana de la religión y ofrecer una interpretación superadora, que cabría recapitular en los siguientes puntos:

1) Para Durkheim, el núcleo de la conciencia colectiva lo constituye un consenso normativo que se produce y regenera en la práctica ritual de una comunidad de fe. En este consenso, los miembros del grupo se orientan por símbolos religiosos; y la unidad intersubjetiva del colectivo aparece en categorías de lo santo.

Pero a juicio de Habermas: 1.º) las acciones simbólicas del rito pueden entenderse como residuos de una *etapa* de la comunicación, ya superada en el ámbito de la cooperación social profana; y 2.º) existe un «*desnivel evolutivo*» entre la interacción mediada por *símbolos* y la interacción regida por *normas*, que permite el encapsulamiento de un ámbito sagrado en el seno de la práctica cotidiana.

2) Por otra parte, Durkheim trata de derivar la validez normativa de las instituciones de un consenso normativo básico ligado a *símbolos religiosos*, y la identidad personal de una identidad colectiva expresada en esos símbolos. Pero, según Habermas, en ambos casos habría que atribuir a la *comunicación lingüística* una importante función mediadora.

Indudablemente el *simbolismo religioso* representa una de las *raíces prelingüísticas de la acción comunicativa*; pero, según Habermas, sólo a través de la acción comunicativa pueden ramificarse las energías de la solidaridad social ligadas al simbolismo religioso y comunicarse a las instituciones y a las personas.

Sin embargo, lo chocante en este mismo contexto es la siguiente afirmación de Habermas: «Lo irritante de esta raíz es que *a nativitate* tiene una naturaleza simbólica». Al parecer, le resulta irritante que la *conciencia normativa* (el consenso normativo basado en paleosímbolos) tenga *raíces simbólicas*, aun cuando prelingüísticas. No obstante, en otros contextos considera que la estructura simbólica penetra todos los componentes de la interacción comunicativa. Con lo cual su actitud ante el ámbito de los símbolos es cuanto menos ambigua y necesita una profunda revisión (que, a mi juicio, llevaría a una corrección de sus hipótesis sobre lo religioso, que en la práctica son más bien tesis, al parecer, irrevisables).

#### 4. GENEALOGÍA RELIGIOSA DE LAS PRETENSIONES DE VALIDEZ

Llegamos a un punto decisivo en la filosofía de la religión que se ve forzada a llevar a cabo la teoría de la acción comunicativa. Me refiero a la génesis de las pretensiones de validez, un elemento fundamental en esta teoría.

Habermas se abre camino hacia las pretensiones (contrafácticas) de validez de la racionalidad comunicativa a partir de la hipótesis, sugerida por Mead y Durkheim, de que las determinaciones contrafácticas que comporta la validez veritativa dimanan de la fuerza idealizadora que posee el concepto de lo sacro. De este modo cree Habermas recuperar un aspecto del concepto durkheimiano de conciencia colectiva, que hasta ahora no había tenido en cuenta y al que remite en los siguientes términos: «sólo el hombre tiene la facultad de concebir el ideal, y de intercalarlo en lo real». Este humano privilegio proviene de la religión: «pues lo que define a lo sagrado es el estar *supraordinado (übersteigt)* a lo real. Ahora bien, lo ideal responde a la misma definición. No se puede explicar lo uno sin explicar lo otro».

Los grupos humanos no pueden estabilizar su identidad colectiva ni su cohesión sin proyectar una *imagen idealizada* de su sociedad: «la sociedad ideal no está fuera de la sociedad real; forma parte de

ella». El consenso normativo que se interpreta a sí mismo en la semántica de lo sacro está presente en forma de un *acuerdo idealizado*. Este acuerdo idealizado constituye el modelo de todos los conceptos de validez; p. e., de la idea de verdad como idea de una pretensión ideal de validez. Y el concepto de validez normativa tiene el carácter de una intersubjetividad referida a una comunidad ideal de comunicación.

Habermas está interesado en mostrar cómo de la integración del concepto restringido de *autoridad moral anclado en paleosímbolos* con otros componentes del acto de habla podrían haber resultado tres pretensiones de validez distintas. La diferenciación de la validez normativa se produce a medida que se desliga de los fundamentos sacros y se escinde en validez fáctica y validez ideal. Y, por otra parte, desde un punto de vista genético, la actitud realizativa acaso pueda entenderse también como resultado de una profanización (*Profanisierung*) y generalización de la actitud frente a los objetos sagrados que aseguraba el *reconocimiento de la autoridad moral*. Esta transformación se torna necesaria a medida que los componentes ilocucionarios de los actos de habla se liberan de su entretejimiento simbólico con las instituciones arcaicas y comienza el proceso de diferenciación y modalización de las pretensiones de validez.

## 6. «LA ESTRUCTURA RACIONAL DE LA LINGÜÍSTIZACIÓN DE LO SAGRADO»<sup>3</sup>

Hemos visto que Habermas ha considerado: 1) los fundamentos sacros de la autoridad moral, para ver la *evolución* desde la interacción mediada por *símbolos* a la regida por *normas*; y 2) la validez normativa enraizada en lo sacro, para ver la *evolución* desde la interacción mediada por *símbolos* al *lenguaje*.

3 TAC II, 111 ss.

Y también hemos podido observar que la hipótesis con la que Habermas interpreta el proceso evolutivo indicado consiste en afirmar que la *autoridad de lo santo* va quedando sustituida por la *autoridad del consenso* que se reputa fundado. Esto supone que las funciones que cumplía la práctica ritual pasan a la acción comunicativa. Lo sagrado se desencanta y depotencia a través de la *lingüistización del consenso normativo básico asegurado por el rito*. La lingüistización de lo sagrado, según Habermas, desata un *potencial de racionalidad*; y de este modo «la fuerza *fascinante* de lo santo se sublima y cotidianiza a la vez en la fuerza *vinculante* de las pretensiones de validez criticables».

Sin embargo, siguiendo los estudios de Durkheim sobre la evolución del derecho, Habermas pone de manifiesto que la autoridad de lo santo no puede desaparecer *sin dejar sustituto (ersatzlos)*, porque la validez de las normas tiene que apoyarse en algo que pueda *obligar* a las personas que interactúan ateniéndose al carácter contractual del derecho moderno (una vez han caído los fundamentos sacros del derecho).

Y es que los fundamentos legales del contrato no reciben su autoridad moral de la voluntariedad de las partes expresadas en el contrato mismo, sino que la fuerza vinculante de un acuerdo moral de base sacra solamente puede ser sustituida por un acuerdo moral que exprese en forma racional aquello a que en el *simbolismo de lo santo* se apuntaba ya siempre: la *universalidad del interés* subyacente, en términos de justicia (imparcialidad).

Cuando el consenso religioso básico se disuelve y las instituciones pierden su respaldo sacro, la unidad del colectivo sólo puede establecerse y mantenerse como *unidad de una comunidad de comunicación*. La evolución del derecho sugiere la idea de una *lingüistización*, de una fluidificación comunicativa *del consenso religioso* básico.

Habermas recurre a la teoría durkheimiana de la evolución del derecho para desarrollar la idea de que la fuerza *fascinante* de lo santo se sublima y cotidianiza en la fuerza *vinculante* de las pretensiones de validez, pero es ésta una vertiente que ha de conectarse con su teoría de la evolución de las formas de integración social. Porque también aquí la religión ocupa un lugar muy destacado.

Habermas aprovecha los *cambios de forma de integración* que Durkheim expone para poner de manifiesto un *proceso de racionalización*. Así la evolución de la *solidaridad mecánica* a la *orgánica* indica una tendencia racionalizadora en las formas de integración social, lo mismo que la sustitución de la *fe religiosa* por la *cooperación*. Las convicciones deben cada vez menos su *autoridad* a la fuerza fascinadora y al aura de lo santo y cada vez más a un consenso alcanzado comunicativamente. De este modo, con las *fuerzas ilocucionarias* se constituye un concepto de validez, que es trasunto de la autoridad de lo santo anclada en los paleosímbolos, pero que posee naturaleza lingüística. La base de validez de la tradición se desplaza de la acción ritual a la acción comunicativa.

Habermas ha hecho un «experimento mental» que se sirve de la idea de una lingüistización de lo sacro para descifrar la *lógica* del cambio de forma de la integración social. La comunidad de fe religiosa (que es la que empieza haciendo posible la cooperación social) se convierte en una *comunidad de comunicación, sujeta a la necesidad de cooperar*. La idea de la *lingüistización* de lo sacro, apuntada por Durkheim, Mead la entiende como *racionalización*, es decir, fluidificación comunicativa de las instituciones sólidamente basadas en la tradición y respaldadas por una autoridad sacra. Como se puede apreciar, «el ámbito de lo sacro ha sido determinante para la sociedad», pero «la *herencia de la religión*» sólo la podrá recoger, según Habermas, una ética universalista: «sólo una moral convertida en “ética del discurso”, fluidificada comunicativamente, puede *en este aspecto* sustituir a la autoridad de lo santo»; porque «con ella se despliega el sentido racional de la validez normativa».

Siguiendo a Durkheim y Mead, Habermas ha presentado aquí una *fundamentación genética de la ética del discurso* a partir de sus bases sacras (religiosas) y una reconstrucción del proceso de *lingüistización de lo sacro* como proceso de *racionalización*, que da como resultado la sustitución de la religión en la tarea de fundamentar la *validez normativa* y la *integración social*, y por tanto, por otra parte, la interpretación de ciertas tendencias evolutivas como una *racionalización comunicativa del mundo de la vida*.

La idea de Dios se transforma en la de una estructura comunicativa presuntamente capaz de generar obligaciones intersubjetivas<sup>4</sup>, ya que en ella quedan restos de un absoluto fluidificado<sup>5</sup>, que si bien no sirve para consolar al género humano, al menos se confía en que su fuerza de unificación y cohesión social será capaz de superar el desgarramiento de la vida moderna y la desaparición del poder de reconciliación<sup>6</sup>. Pues, ¿dónde, si no, arraigar las orientaciones valorativas universalistas?

## 7. BREVES REFLEXIONES SOBRE LA FILOSOFÍA HABERMASIANA DE LA RELIGIÓN

1) En primer lugar, hay que preguntarse, como ya insinuamos en otro momento, si la concepción habermasiana de la religión es la más adecuada para entender el fenómeno religioso a la altura de los tiempos que corren o si todavía está lastrada por un cierto «positivismo histórico»<sup>7</sup>. En este sentido se debe poner en cuestión la construcción evolutiva (histórica), que Habermas da por supuesta, según la cual el pensamiento religioso pertenecería a una etapa ya superada de la historia. Es esta una concepción más bien propia de un optimista ilustrado (ingenuo), encerrado en sus prejuicios, pero ajeno a la realidad histórica. Porque, tanto en algunos países desarrollados como en el llamado «Tercer Mundo» se ha producido una revitalización de lo religioso, que no encaja en los análisis de Habermas y que, sin embargo, por lo visto, no le inducen a revisar sus tesis sobre la religión.

4 J. Habermas, *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975.

5 J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988 (trad. cast. Madrid, Taurus, 1990).

6 J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985 (trad. cast. Madrid, Taurus, 1989).

7 Cf. J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, cap. 4.

2) Habermas supone con excesiva facilidad que con la lingüistización del acuerdo normativo asegurado religiosamente se hereda todo el potencial de la religión y que no se pierde casi nada por el camino, como si no hubiera que pagar (perder) mucho en el proceso de transmisión hereditaria: *a)* la fuerza *fascinante* de lo sagrado no se convierte sin más en la fuerza *vinculante* de las pretensiones de validez, pues si éstas se autonomizan pierden no sólo fascinación sino también capacidad de vinculación; y *b)* por otra parte, la transformación del consenso religioso en energías de solidaridad social tampoco se produce de un modo mecánico, sino que tendrá que seguir en las sociedades modernas un complejo proceso en el que la integración intersubjetiva sea suficientemente potente como para generar auténtica solidaridad; ahora bien, esto es más un problema que una solución.

3) Además del planteamiento general evolutivo y abstractivo, son muy cuestionables también bastantes de sus enfoques, por ejemplo, los siguientes: identifica religión con imagen del mundo, desconsidera abusivamente lo religioso en favor de lo estético en el ámbito de la fuerza creadora del sentido, confía en que la disolución de la religión nos abrirá a una transparencia exenta de ideologías, pero luego no tiene más remedio que reconocer la situación de «nueva opacidad»; por otra parte, instrumentaliza elementos de lo religioso como su vertiente sociológica<sup>8</sup> y, sin embargo, deja al margen la experiencia religiosa auténtica y su fuerza autonomizadora y liberadora; que no puede quedar reducida a un mero amortiguador tradicional, ya consumido por la modernización y exclusivamente en las manos de los neoconservadores. Esta interpretación desconsidera el pluralismo funcional de lo religioso no sólo *de iure* sino también *de facto*.

3) No es de extrañar, pues, que la lingüistización de lo sagrado adolezca de excesiva formalización y funcionalización<sup>9</sup>. Pero la reli-

8 Cf. K. M. Kodalle, 'Versprachlichung des Sakralen?', en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 12/1 (1987), 39-66.

9 K.-M., Kodalle, art. cit.

gión no se agota en sus posibles «funciones», incluso puede ser «disfuncional». Por consiguiente, no es ese ni el único ni el mejor camino para entender el fenómeno religioso. Para lograr una idea más adecuada de la religión habría que evitar la «colonización» del ámbito religioso que efectúa Habermas a través de una cierta racionalidad económica del sentido. Porque hay aquí una absorción o apropiación indebida del sentido al considerarlo como mero «recurso» dentro de un modelo excesivamente economicista, que —por otra parte— no encaja nada bien en una racionalidad dialógica como la que se defiende.

Habermas se centra exclusivamente en la necesidad pragmática de la religión en un mundo caracterizado por la crisis de legitimación y de sentido. Pero esta cuestión, por importante que sea, no ha de confundirse con la pregunta por la verdad. Habría que seguir distinguiendo las funciones de la religión y su pretensión veritativa.

Tampoco debe olvidarse que la experiencia de lo absoluto nos introduce en un ámbito en que se vive lo carente de finalidad (lo inútil), pero sumamente valioso o plenificante, lo cual acontece cuando pensamos lo absoluto como tal, al margen de la mera racionalidad teleológica inmanente a la sociedad. Porque lo absoluto, lo santo y lo sagrado se diferencian cualitativamente del mundo de los intereses y de las necesidades de compensación o proyección.

En el ámbito de lo religioso Habermas cae con excesiva facilidad en una terminología cosificadora, que es totalmente inadecuada para comprender el ámbito de lo sagrado, ya que está sacada de la Economía (por ejemplo, al hablar de la escasez del recurso «sentido»). ¿No es esto una suplantación de la racionalidad comunicativa por la meramente económico-sociológica?

Como ha indicado Roberto Mancini<sup>10</sup>, la referencia al orden teológico se revela decisiva para una consideración de la dimensión profundamente humana de la acción comunicativa. Porque la extensión y radicalización del concepto de comunicación implica una apertura

10 R. Mancini, *Comunicazioni come ecumene*, Brescia, Queriniana, 1991.



del campo de la comunidad dialogante a la idea de un Dios que habla a la humanidad y escucha el grito del hombre en la historia. Si la autonomía humana no ha de significar autosuficiencia, la estructura comunicativa de la razón nos abrirá a un diálogo con los demás, con uno mismo y también en el misterio con Dios, porque «quien habla sólo espera hablar a Dios un día»<sup>11</sup>.

Este valor teológico de la perspectiva comunicativa emerge, según Mancini, en dos planos: 1) en el de la crítica del neoiluminismo que tiende a reducir la comunicación a la argumentación, primando una versión de la razón como instrumento de universalidad; y 2) en el de una reconsideración en clave comunicativa de los contenidos de la fe cristiana. Precisamente la fecundidad del presunto paradigma comunicativo, ampliado a Buber y Levinas<sup>12</sup>, consiste en abrirse hasta aportaciones teológicas de la ética discursiva versus la racionalidad económica dominante.

4) Pero Habermas no sólo no ha explicitado tal vena teológica, sino que más bien ha ejercido lo que Juan A. Estrada llamaría una «hermenéutica reductora»<sup>13</sup> de lo religioso. Habermas confunde habitualmente lo mítico, lo simbólico, lo religioso y lo metafísico; y no acepta el logos interno a la religión, y tal vez por eso no se ha planteado una revisión de su enfoque sobre lo religioso a partir de la «crisis del desencantamiento» y «la permanencia del mito». Sin embargo, la importante revalorización contemporánea del pensamiento simbólico debería, al menos, hacer repensar algo más a la teoría de la acción comunicativa sobre la interpretación que hace del propio uso de lo religioso.

La racionalidad comunicativa, entendida de modo procedimental como capaz de resolver argumentativamente las pretensiones de

11 C. Gómez, 'Kolakowski y la religión: reflexiones sobre un texto de Dostoievski', en *Pensamiento*, vol. 46, n. 182 (1990), 201-224.

12 Cf. entre nosotros también a Carlos Díaz, *De la razón dialógica a la razón profética*, Móstoles, Madre Tierra, 1991.

13 J. A. Estrada, 'Religión y mito: una relación ambigua', en *Pensamiento*, vol. 48, n. 190 (1992), 155-173.

validez, según Habermas, sólo debe asegurar la unidad de la razón que antes había estado formulada religiosamente. Esto supone que toda acción simbólica prelingüística no es más que un anacronismo: la autoridad de lo santo o sagrado se sustituye presuntamente por la autoridad del consenso lingüístico. Y en esta nueva unidad, garantizada desde condiciones formales, se sustentaría también la unidad de un mundo de vida presuntamente más racionalizado. ¿No queda excesivamente reducido (menguado) en su especificidad el ámbito de lo simbólico y de lo religioso?

5) No en balde ya Mardones<sup>14</sup> señaló desde la teología los *límites* de la teoría de la acción comunicativa y planteó algunos *interrogantes*. Pero, a mi juicio, más que los límites de una ética desde la teología hay que empezar por pedirle a la teoría de la acción comunicativa que la inevitable filosofía de la religión que se ve forzado Habermas a desarrollar sea más adecuada. No hay que pedirle que ejerza funciones que son propias de la religión, ni pretender que su ética «resuelva» lo que sólo las religiones pueden ofrecer<sup>15</sup>.

Lo que me parece es que la filosofía de la religión de Habermas consiste en una «profanización» de lo religioso, utilizando un término que el atribuye a una determinada forma de llevar a cabo la secularización. Su secularización de lo religioso es también una profanización, ya que hace desaparecer el fenómeno religioso básico. Si Habermas no se preocupa por entender el mundo religioso y no revisa sus tesis, podría pensarse si no está adoptando en el fondo una actitud dogmática, cuando considera la religión exclusivamente como un ámbito que en el mundo moderno tiene que disolverse (tarde o temprano) dentro de los límites de la racionalidad comunicativa.

Pero en la religión hay aspectos y fuerzas que no se disuelven ni encuentran equivalentes dentro de los límites de la mera acción

14 J. M. Mardones, *Razón comunicativa y teoría crítica*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1985.

15 A. Cortina, *Crítica y utopía: La Escuela de Frankfurt*, Madrid, Cincel, 1985; *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986.

comunicativa. Y no percatarse y no reconocer esto supone una enorme deficiencia: entre otras cosas, en la teoría de la acción comunicativa falta un auténtico análisis de la experiencia humana, sin prejuicios ya caducos. Tal vez una vía de solución sea la propuesta del modelo de una «razón experiencial»<sup>16</sup>, porque sólo en ella son reconciliables tiempo y razón. Sólo desde una profunda teoría de la experiencia, atenta a la hermenéutica y a la noología contemporáneas, podrá la teoría de la acción comunicativa corregir su visión de lo religioso y ofrecer la filosofía de la religión que realmente necesita para presentar su propia propuesta moderna de racionalidad y sociedad.

JESÚS CONILL

16 J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991, Parte II: 'Hermenéutica crítica de la razón experiencial'.