Genealogía de la razón moderna: un ajuste de cuentas entre fe y saber

Reseña: Habermas, J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Pedro Andrés Bravo*

El último libro del prominente filósofo y teórico social Jürgen Habermas es “También una historia de la filosofía”, no solo porque así reza su título (*Auch eine Geschichte der Philosophie*), sino debido a que se sirve de un viaje por la historia de Occidente para reconstruir lo que considera lo más distintivo de la Modernidad: el pensamiento postmetafísico (*nachmetaphysisches Denken*) y la formación de la conciencia y el modo de vida secular. Habermas escudriña cerca de 3000 años de historia filosófica y social, y lo hace teniendo como eje de análisis las múltiples interacciones entre el creer (*Glauben*) y el saber (*Wissen*). Siendo así, la tesis que propone es que la figura del pensamiento postmetafísico es entendible solo si se toma como punto de partida la pregunta de larga data por la racionalidad de la fe, de modo que la historia de la filosofía europea es leída como el incesante ejercicio de apropiación de los contenidos de la tradición religiosa y su respectiva migración al saber racional.

El también autor de la *Teoría de la Acción Comunicativa* califica como “genealogía” a la reconstrucción del proceso de aprendizaje teórico y social, por el cual la filosofía logra pasar de una fundamentación de la realidad con base en la fe a una motivada desde la absoluta libertad de

* Ph.D. (c) en Filosofía, Escuela Superior de Filosofía – Múnich. Profesor en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
Correo:

la razón. Con esto no se pretende analizar a la conciencia religiosa como un obstáculo para el despliegue de la Modernidad, sino mostrar que en el núcleo de las doctrinas religiosas ha existido un componente racional que la filosofía ha logrado exponer y sacar provecho, de ahí que el libro se proponga la tarea de reinscribir a la religión en la historia de la razón.

Habermas, quién al mismo tiempo de la publicación de su libro cumplía 90 años, se dirige tanto a un público secular como a uno religioso. Al primero le quiere indicar los aspectos emancipatorios contenidos en la historia del pensamiento teológico y eclesial, de modo que la comprensión del proyecto cultural, social y político de la Modernidad también se hace entendible desde la contribución que la religión ha hecho, especialmente el cristianismo, al establecimiento de la autonomía de la razón. Al segundo, al lector creyente, Habermas le plantea que solo desde la Modernidad, y desde la irrestricta separación entre fe y saber, las convicciones religiosas pueden encontrarse a salvo; además, le quiere mostrar que no hay contradicción epistémica en postular la independencia del conocimiento científico y filosófico frente a las doctrinas de fe, toda vez que la historia de la religión ha avanzado precisamente hacia una traducción de la enseñanza religiosa al “lenguaje racional” de la filosofía y de la ciencia.

Auch eine Geschichte der Philosophie representa también una gran señal de alerta para la propia filosofía, ya que Habermas muestra que el uso procesual, autónomo y comunicativo de la razón – elementos definitorios del pensamiento postmetafísico – constituye un logro social que tiene que ser resguardado tanto frente al cientificismo, que no busca sino reducir a la filosofía y a la misma religión al modelo de las ciencias naturales, como también frente a las tentativas de querer volver a una metafísica ya superada, como acontece en las opacas religiosidades postmodernas. La despedida de las imágenes metafísicas del mundo significa un momento de progreso en

la historia, ya que gracias a esto se ha podido colocar a la racionalidad como fundamento de la cooperación e integración social. Por tal motivo, la filosofía no puede convertirse, bajo ningún concepto, en un sustituto profano de la religión.

Teniendo esto en mente, el libro se divide en dos gruesos volúmenes que abarcan un total de 1752 páginas. El primero lleva por título “La constelación Occidental de creer y saber” (*Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*) y el segundo “Libertad racional. Huellas del discurso sobre creer y saber” (*Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*). En el primero, Habermas muestra el momento de constitución de la religión, así como de la articulación y complementariedad de fe y saber, y desemboca en sus primeras fisuras dentro de la misma teología. El segundo, en cambio, avanza a la separación moderna de fe y saber, y arriba a la época contemporánea con la constitución definitiva de la razón como criterio autónomo para la comprensión del yo, de la sociedad y del mundo.

En el capítulo introductorio “Sobre la pregunta de una genealogía del pensamiento postmetafísico” (*Zur Frage einer Genealogie nachmetaphysischen Denkens*) se nos presenta las motivaciones teóricas del autor. En primer lugar, Habermas plantea como un callejón sin salida las propuestas de los grandes teóricos de la Modernidad, como es el caso de Carl Schmidt, Leo Strauss, Karl Löwith y Martin Heidegger. Todos ellos, dice, repiten una misma estrategia para superar las crisis y contradicciones emergentes en el mundo moderno, a saber: reorientar el pensamiento filosófico hacia la teología medieval, o a la metafísica griega, o al pensamiento presocrático.

Para Habermas, no se trata de añorar la ejemplaridad de un pasado que ha sido rasgado por la racionalidad científico-técnica, sino de comprender que tal ruptura es, ante todo, uno de los grandes logros de la Edad Moderna. La

Modernidad tiene que ser pensada desde la especificidad de sus problemas, criterios normativos y conceptos que inaugura, de ahí que resulta restringido el querer limitar a la filosofía a la mera aplicación secular de los conceptos teológicos y/o metafísicos.

En segundo lugar, el autor se enfrenta de lleno al fenómeno de la secularización. Tiene como foco de discusión a aquellas teorías que, a partir de Marx, Durkheim y Weber plantean que cuanto más avanza la modernización de una sociedad, tanto más acontece la pérdida de relevancia de la religión. Si bien el estado de bienestar alcanzado en países como Canadá, Australia y Nueva Zelanda, indica Habermas, vendrían a confirmar esta afirmación, empero, si se posa la mirada en sociedades como los Estados Unidos o Japón, tal tesis empieza a tambalear. Igualmente, si se observa a los países ubicados en los umbrales de desarrollo, es factible observar un marcado retorno del fenómeno religioso, tanto en formas conservadoras como también eclécticas.

El nonagenario filósofo ensaya una doble hipótesis para entender la presencia de la religión en el marco de la modernización. Por un lado, plantea que esto ha sido viable en sociedades donde los individuos padecen situaciones de desarraigo y convulsión social, lo que conduciría, además, a una agresiva confrontación con los procesos de modernización social. Por otro lado, Habermas supone que en el corazón mismo de la Modernidad se han generado las condiciones para una revitalización de la religión. Esto debido a: 1) la racionalidad científica se ha vuelto un motivo para que la teología pueda apoyar las verdades de fe sobre la autoridad de la ciencia; 2) la experiencia religiosa y algunos movimientos de reforma han conducido a reforzar la experiencia religiosa individual por encima de la institución eclesial, de modo que las “nuevas espiritualidades” sacaron provecho

del individualismo moderno; 3) el fomento del pluralismo religioso ha desembocado a que los creyentes busquen reforzar los lazos con las propias tradiciones religiosas locales.

A esto hay que añadir otros factores sociales, como que la religión aparece como una opción, entre muchas otras, para el acceso a experiencias extáticas de ruptura con la cotidianidad, así como el fenómeno migratorio y de refugiados que, especialmente en Europa, ha vuelto a colocar la pregunta por la fuerza social vinculante de la religión. Por tal motivo, Habermas encuentra adecuado avanzar hacia un concepto de sociedad postsecular, toda vez que la presencia activa de comunidades de fe en medio de sociedades seculares genera más dudas que certezas sobre la plausibilidad de una modernización social a expensas de la religión.

En tercer lugar, Habermas quiere “curarse en sano” ante las posibles acusaciones de eurocentrismo, por el hecho de concentrar su análisis en el desarrollo del pensamiento occidental. El autor quiere evitar una lectura culturalista de la Modernidad, ya que esto deriva, finalmente, en un relativismo que eleva a un mismo nivel tanto al pensamiento racional moderno como al religioso o cosmológico. Frente a esto, Habermas propone distinguir el contexto de surgimiento del contexto de justificación de una teoría, ya que solo así se puede entender cómo unos criterios de orden racional pueden alcanzar un nivel de universalidad. Además, Habermas postula que el sistema social moderno tiene ya una dimensión global que facilita intrínsecamente la comparación entre sociedades, sin que esto presuponga olvidar sus especificidades. Por ello la Modernidad es la arena sobre la cual distintas formaciones culturales encuentran hoy en día su infraestructura común.

Dicho esto, se puede presentar los grandes hitos en la migración de contenidos teológicos al pensamiento secular, tal como lo explica Habermas:

a. *La transformación de la imagen del mundo y de organización social en la “era axial”*. Habermas inicia su historia filosófica en la época que Karl Jaspers definió como la “era axial”, esto es, el período entre el 800 y el 200 a.C. en el cual acontece el paso del pensamiento mítico al religioso metafísico en las culturas más avanzadas de la antigua región euroasiática. Esto vino de la mano con Confucio, Buda, Zoroastro, Elías, Jeremías, Homero, Parménides y Platón, gracias a los cuales se empieza a construir una imagen de mundo que deja de ser meramente narrativa y pasa a ser discursiva, o sea, comprende teóricamente al mundo en su unidad y totalidad. Esto permitió el surgimiento de la filosofía y, por ende, de los primeros filósofos dentro de las grandes culturas del mundo antiguo.

Nuestro filósofo dedica el capítulo II “Las raíces sagradas de las tradiciones axiales” (*Die sakralen Wurzeln der achsenzeitlichen Überlieferungen*) y el capítulo III “Una comparación provisoria de las imágenes de mundo de la axialidad” (*Ein provisorischer Vergleich der achsenzeitlichen Weltbilder*) a elaborar el quiebre cognitivo que supuso pasar de los cultos de adoración presentes en las religiones arcaicas, cuya simbólica mostraba la simbiosis entre poder y sacralidad, a las enseñanzas religiosas del monoteísmo, las cuales, sirvieron de base para sentar los primeros criterios de una moralidad de tipo universal y se contribuyó así a una primera desacralización del poder.

La constitución de imágenes metafísicas y religiosas del mundo implicó un punto de evolución social, opina Habermas, toda vez que con ellas tiene lugar un desencantamiento del mundo cotidiano, por medio de la superación del pensamiento mágico, en aras de la formación de un pensamiento especulativo que, en la superficie de los fenómenos, empieza a

identificar el punto de acceso a una estructura trascendente que fundamenta racionalmente a la realidad.

Si bien la era axial supone un entramado complejo de civilizaciones antiguas, Habermas está interesado en analizar el quiebre fundamental que introduce el mundo griego, ya que ahí acontece una primera diferenciación entre las esferas política y religiosa, además, como él mismo reconoce, siente que no tiene ya las fuerzas necesarias para adentrarse de lleno en la tradición oriental. Aunque, hay que decirlo, Habermas no cesa de mostrar el núcleo racional común presente en las grandes civilizaciones antiguas. El caso griego reviste de importancia porque ahí, si bien la religión va a seguir jugando un rol importante en la organización de la *Polis*, va a adquirir un componente reflexivo y racional propio. En tal sentido, la emergencia de la filosofía representa el intento de brindar forma conceptual al modo de vida democrático y religioso de las ciudades-estado griegas. Los filósofos, salvo casos excepcionales como Pitágoras, desacoplan la enseñanza filosófica del culto, con lo cual, se desvían los caminos que competen a la razón y al de la fe, esto es, se diferencia la experiencia sagrada de la comprensión racional del mundo.

b. *Iglesia y teología cristiana en el imperio romano y en la temprana Edad Media*. En el capítulo IV “La simbiosis de fe y saber en el platonismo cristiano y la constitución de la Iglesia católica-romana” (*Die Symbiose von Glauben und Wissen im christlichen Platonismus und die Entstehung der römisch-katholischen Kirche*) se muestra la manera en la cual el ambiente cultural de la Roma antigua permitió el encuentro, diálogo y confrontación entre las tradiciones espirituales formadas en Jerusalén y Atenas. En un contexto marcado por el influjo de la cultura helenística las religiones monoteístas se vieron obligadas a integrar el conocimiento mundano como parte de su relación con la divinidad. Esto hizo que tanto el judaísmo como

el cristianismo aborden cuestiones referidas a las bases metafísicas de sus respectivas creencias, para así evitar cualquier tipo de contradicción o disonancia cognitiva frente a la filosofía grecorromana. Los trabajos de Filón de Alejandría, por lado del judaísmo, y de los padres de la Iglesia alejandrinos, por parte del cristianismo, son la muestra de cómo la fe pudo encontrar en el saber acumulado de la época clásica las herramientas necesarias para explicar conceptualmente a lo sagrado.

En este marco, Agustín no solo que se va a convertir en el punto más alto de la articulación entre *pistis* y *sophia* a inicios de la Edad Media, sino que va a establecer un punto de inflexión en la misma filosofía, introduciendo temas que no estaban contemplados en, por ejemplo, la tradición platónica, y, a juicio de Habermas, anunciando otros que serán determinantes en la Modernidad, tales como: la subjetividad como área relevante para la definición de la verdad, la duda como principio metodológico y estructura fundamental de la vida consciente y el sentido de la historia. Todo esto, sin embargo, en el marco de la salvación y de justificación de las “verdades últimas”, así como bajo el cobijo de la Iglesia católica-romana.

Además, Habermas muestra que el influjo de Roma va a determinar la institucionalidad de la Iglesia católica, ya que ésta integra dos de los grandes logros profanos del Imperio: la estructura administrativa y la forma de organización jurídica. Esto coadyuvó a que la Iglesia participe activamente en el desarrollo de la cultura jurídica occidental, lo que, irónicamente, va a allanar el camino para la secularización de la ley en el período moderno temprano. Visto así, el cristianismo, que en este período si bien fue fuente de legitimación del poder, no se sometió completamente al Estado y, por ende, la Iglesia no renuncia a su pretensión de elevarse como la instancia más propicia de integración y cohesión social. Con esto se empiezan a gestar las

primeras reflexiones y acciones de cara a la autonomía de la Iglesia frente al gobierno político.

c. *El curso hacia la modernidad: la Alta Edad Media y el Renacimiento*.

En el capítulo V “La Europa cristiana: la progresiva diferenciación entre sacerdotium y regnum, fe y saber” (*Das christliche Europa: Fortschreitende Differenzierung zwischen sacerdotium und regnum, Glauben und Wissen*) Habermas dirige su atención a los movimientos de reforma eclesial del medioevo y al impulso que brinda a la teología y al derecho los trabajos de Tomás de Aquino.

Sin desconocer el ambiente hostil generado por las cruzadas y la persecución de las herejías de los siglos XII y XIII, el filósofo alemán se resiste a reducir a la Edad Media al “oscurantismo” con que suele estar asociada, y muestra, en su defecto, la existencia de un nutrido ambiente académico que sirvió de plataforma para la transición al pensamiento científico. Una muestra de aquello es la fundación de las Facultades de Artes Liberales en el siglo XIII, las cuales se convirtieron rápidamente en lugares para el pensamiento libre, y plantearon una separación institucional entre enseñanza cristiana y filosófica, en medio, hay que decirlo, de un ambiente marcado por la dureza de la ortodoxia eclesial que trabajaba en la censura de textos discrepantes con la fe.

En este escenario tiene lugar una recuperación de la filosofía aristotélica que, impulsada por Alberto Magno y toda una generación de teólogos, alcanza su apogeo en el *Doctor Angélico*, quien plantea la integración de fe y saber dentro del edificio ontológico del Estagirita. El gran logro de Tomás va a ser así la reconciliación de las verdades de fe con los principios de la racionalidad filosófica. Además, contribuye, en lo referido a la filosofía práctica y política, al desarrollo de la ciencia del derecho y a la fundamentación deontológica del carácter jurídico de la política y la moral.

No obstante, todo esto empieza a resquebrajarse dentro de la misma teología. Así, en el capítulo VI “*La via moderna: el rumbo filosófico hacia la Modernidad científica, religiosa y sociopolítica*” (*Die via moderna: Philosophische Weichenstellungen zur wissenschaftlichen, religiösen und gesellschaftlich-politischen Moderne*) Habermas dirige su atención a los teólogos escolásticos Duns Escoto y Guillermo de Ockham, a partir de los cuales acontece una primera superación del tomismo. El autor los considera una bisagra para la constitución de la conciencia moderna, y del paso de la metafísica hacia la filosofía del sujeto, pues van a señalar el abismo existente entre teología y saber científico–filosófico, además que van a despojar a la teología de la posibilidad del conocimiento de la naturaleza divina, y en su lugar postulan el problema de la fe ya sea desde una vía transcendental o una empírica, que, por decirlo de algún modo, prefigura los futuros trabajos de Kant y Hume.

Por otra parte, en lo referido a la filosofía del derecho, Habermas muestra que los aportes de los citados teólogos son la antesala para acercarse a los italianos Marsilio de Padua y Nicolás Maquiavelo, quiénes, a más de favorecer a la cientifización del derecho, van a avanzar en el tema de los derechos subjetivos. Con esto, se empieza a tejer la idea de que cada hombre, independientemente de su fe u origen religioso, tiene el derecho a la autodeterminación de la cultura y del Estado, así como también se siembran las ideas de soberanía del pueblo, de las bases normativas del poder, y de la separación entre moral y derecho.

d. *Lutero, la filosofía del sujeto y el pensamiento postmetafísico*. En el capítulo VII “La separación de fe y saber: Protestantismo y filosofía del sujeto” (*Die Trennung von Glauben und Wissen: Protestantismus und Subjektphilosophie*) Habermas se adentra en la reforma luterana, con la cual se abre definitivamente la Modernidad. Un aspecto que le interesa resaltar es la transformación que Lutero introduce en el campo teológico y de la

fe, ya que gracias a él se inaugura un nuevo estilo de pensar que, sin llegar a ser semejante al humanismo promulgado por Erasmo de Róterdam, se distancia de la escolástica y de los intentos de justificar racionalmente la fe. Para Lutero lo religioso es, en primera y última instancia, una cuestión de confianza y no de conocimiento racional. La Iglesia católica experimenta así una significativa pérdida de poder, pues cesa de ejercer el control dogmático sobre la interpretación de la Biblia y sobre las convicciones y comportamientos morales de sus fieles – elementos que eran determinantes para el mantenimiento de su poder político.

Habermas, a su vez, resalta tres elementos que brinda Lutero para el desarrollo del derecho racional moderno: la separación entre ética y derecho, que conduce a consolidar la idea que el campo jurídico se restringe a legislar sobre las acciones que son visibles y no sobre la conciencia moral; el derecho a la libertad de creencia religiosa; y el derecho a la resistencia contra toda forma tiránica de gobierno.

En el capítulo VIII “*La bifurcación del pensamiento postmetafísico: Hume y Kant*” (*An der Wegscheide nachmetaphysischen Denkens. Hume und Kant*) Habermas se propone analizar las consecuencias que tiene para la filosofía la brecha entre fe y saber, o lo que es lo mismo, lo que implica pensar los fundamentos de la sociedad y de la realidad como si *Dios no existiera*. En este punto, se muestra las dos grandes direcciones que definen al pensamiento postmetafísico: la senda que demarca Hume y el empirismo, la cual propone una comprensión no cognitivista de la razón práctica, y la vía trascendental que inaugura Kant y que se concentra en las condiciones de posibilidad de las leyes que surgen de la razón. Hume y Kant se caracterizan por prescindir definitivamente de los conceptos metafísicos para explicar la subjetividad y los mecanismos de elaboración del conocimiento. La pregunta por lo humano, entonces, pierde toda dimensión cosmológica o escatológica y se transforma en una pregunta por la antropología empírica

que se interroga por la naturaleza y la historia del hombre. En resumen, el pensamiento postmetafísico se eleva a conciencia histórica y del cual ya no habría vuelta atrás.

e. *De las imágenes del mundo al mundo de la vida*. En la parte final del recorrido habermasiano, específicamente en el capítulo IX “La encarnación lingüística de la razón: del espíritu subjetivo al ‘objetivo’” (*Sprachliche Verkörperung der Vernunft: Vom subjektiven zum »objektiven« Geist*) se presentan dos de los desafíos que ha enfrentado la filosofía después de Kant: primero, la emergencia y constitución de las ciencias sociales como paradigma de la filosofía de la conciencia, y con esto, el cuestionamiento a la viabilidad de la fundamentación trascendental de la libertad; y, segundo, la necesidad de incluir al “espíritu objetivo”, o sea, las instituciones sociales, como instancias que inciden en la estructuración de la subjetividad.

A partir de los trabajos de Herder, Humboldt, Schleiermacher y Hegel se empieza a poner atención a las prácticas comunicativas que desarrollan los sujetos sociales y en el carácter intersubjetivo de la razón. La crítica que despliegan al “purismo de la razón” conduce a enfatizar al lenguaje como elemento constituyente del mundo y de la racionalidad, y avanzan en una superación lingüística del paradigma de la filosofía de la conciencia.

Por último, en el capítulo X “La contemporaneidad de los jóvenes hegelianos y los problemas del pensamiento postmetafísico” (*Die Zeitgenossenschaft der Junghegelianer und die Probleme des nachmetaphysischen Denkens*), se muestra a Feuerbach, Marx, Kierkegaard y Pierce como aquellos “hegelianos de izquierda” que configuran definitivamente la actual época postmetafísica. Específicamente, problemas tales como la integración social en términos orgánicos, el problema de la alienación social fruto del capitalismo, la cuestión de la emancipación

como vuelta al sí mismo, y la estructura discursiva del conocimiento y de la acción política, respectivamente, son temas que estos autores introducen y que copan la discusión contemporánea en el campo filosófico y de teoría social. A partir de estos filósofos se confirma la separación irrevocable entre fe y saber.

Habermas cierra con un epílogo en el cual plantea que la religión no es un fenómeno que vaya a desaparecer, y que incluso, mientras existan comunidades que por medio de la ritualidad experimenten la irrupción de lo trascendente, será un desafío para la razón pensar las bases de la solidaridad moderna. En cualquier caso, el horizonte postmetafísico puede también ampliarse desde la participación y el contacto con la conciencia religiosa, siempre y cuando esto suceda bajo dos condiciones: por un lado, que la comunidad de creyentes se inscriba en la forma del espíritu moderno, esto es, que ella se ajuste a las normas de un aparato racional, y, por otro lado, siempre que los creyentes mantengan abierta la posibilidad de traducir a términos profanos su experiencia de fe. Habermas concluye así: “La modernidad secular, por buenas razones, se ha apartado de lo trascendente, pero la razón misma se marchitaría con la desaparición de todo pensamiento capaz de trascender enteramente a lo que existe en el mundo”.