

La herencia ilustrada en Jürgen Habermas: Los fundamentos filosóficos del concepto de estado democrático de derecho y su desempeño frente al problema del diseño institucional.

Prono Santiago, Martín Cáceres y Esteban Grippaldi.

Cita:

Prono Santiago, Martín Cáceres y Esteban Grippaldi (2015). *La herencia ilustrada en Jürgen Habermas: Los fundamentos filosóficos del concepto de estado democrático de derecho y su desempeño frente al problema del diseño institucional.* : elaleph.com S.R.L.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/esteban.grippaldi/19>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pTsw/Tym>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

LA HERENCIA ILUSTRADA
EN JÜRGEN HABERMAS

*Los fundamentos filosóficos del concepto de
estado democrático de derecho y su desempeño
frente al problema del diseño institucional*

Prono, Santiago, et al.

La herencia ilustrada en Jürgen Habermas: Los fundamentos filosóficos del concepto de estado democrático de derecho y su desempeño frente al problema del diseño institucional / Santiago Prono, Martín Cáceres, Esteban Grippaldi. Edición literaria a cargo de Luis Videla - 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Elaleph.com, 2015. 138 p.; 21 x 15 cm.

ISBN 978-987-680-000-0

1. Filosofía. I. Videla, Luis Pedro, ed. lit. II. Título

CDD 000

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas por las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la fotocopia y el tratamiento informático.

© 2015, Santiago Prono et al.

© 2015, elaleph.com (de Elaleph.com S.R.L.)

© 2015, Luis Videla edición literaria

contacto@elaleph.com

<http://www.elaleph.com>

Para comunicarse con el autor: santiagoprono@hotmail.com

Primera edición

ISBN 978-987-680-000-0

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Impreso en el mes de junio de 2015 en
Bibliográfica, de Voros S.A.
Barzana 1263. Buenos Aires, Argentina.

SANTIAGO PRONO
MARTÍN CÁCERES
ESTEBAN GRIPPALDI

LA HERENCIA ILUSTRADA EN
JÜRGEN HABERMAS

*Los fundamentos filosóficos del concepto de
estado democrático de derecho y su desempeño
frente al problema del diseño institucional*

elaleph.com

El presente trabajo es resultado de investigaciones financiadas por la Universidad Nacional del Litoral y por el Fondo Nacional para la promoción Científica y Tecnológica (FONCyT), dependiente del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva de Argentina. Las diversas partes de que se compone este libro, constituyen modificaciones y ampliaciones de trabajos que han sido presentados por los autores en diversas reuniones científicas, y también publicados en revistas nacionales y extranjeras, tanto de filosofía como así también de teoría política y del derecho.

INTRODUCCIÓN
JÜRGEN HABERMAS: EL CONCEPTO
DE POLÍTICA DELIBERATIVA Y
LOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DEL
ESTADO DEMOCRÁTICO DE DERECHO
Santiago Prono

AL COMIENZO DE SU introducción del (ya clásico) libro por él editado, *Deliberative Democracy*, J. Elster señala que la idea de democracia deliberativa estriba en un procedimiento de toma de decisiones por parte de ciudadanos libres e iguales (Elster, 1998: 1). Independientemente de las diversas concepciones respecto de esta teoría política que en dicho libro se expresan, el punto en común de todas, señala el filósofo, es que la democracia deliberativa, en tanto que democrática, implica “la noción de [un procedimiento de] toma de decisiones colectivas con la participación de todos los afectados o sus representantes” y, en tanto que deliberativa, tal procedimiento presupone “razones y argumentos ofrecidos *por* y *para* los participantes, quienes están comprometidos con valores de racionalidad e imparcialidad”¹. Para J. Cohen la democracia deliberativa no sólo es un procedimiento, también comporta un ideal sustantivo cuya esencia comprende además de

¹ En efecto, la propia noción de “argumentación” implica ya un cierto compromiso con la racionalidad y ciertas motivaciones imparciales. Cfr. Martí, 2006: 22 ss.

valores políticos igualitarios, también liberales (Cohen, 1998: 186). A. Gutmann y D. Thompson conciben a su teoría de la democracia deliberativa como un conjunto de principios que prescriben términos justos de cooperación. A su entender, “la teoría es ‘deliberativa’ porque los términos de cooperación toman la forma de razones que los ciudadanos (o sus representantes) se dan mutuamente en un proceso continuo de justificación mutua” (Gutmann y Thompson, 1999: 244). Según I. Young, esta concepción procedimental de la política establece estrictos ideales normativos que regulan la relación entre las partes deliberantes, entre los que se encuentran “la inclusión, la equidad, la razonabilidad, y la publicidad” (Young, 2002: 23). Y en su libro sobre *La autoridad democrática. Los fundamentos de las decisiones políticas*, D. Estlund señala que las decisiones mayoritarias adoptadas en el marco de procedimientos democráticos carecen de legitimidad debido a la insuficiente calidad epistémica de tales decisiones, por esto, su desafío es mostrar cómo, en base a tal clase de procedimentalismo, la democracia puede revestirse de autoridad moral para tener el poder de imponer legítimamente la obediencia al derecho (Estlund, 2011: 32-33).

En este marco, el concepto habermasiano de la democracia deliberativa también implica deliberación, intercambio de opiniones antitéticas que, al menos en principio, tendrían que confrontarse en términos de argumentos para intentar llegar a la mejor decisión

posible y lograr acuerdos racionalmente motivados. El concepto de política deliberativa adopta un carácter normativo y procedimental (pero también substantivo), cuyo principio básico no es el principio de la mayoría, sino el principio del discurso, que establece que las decisiones políticas solamente son legítimas, y pueden ser reconocidas como tales, en la medida en que se adopten mediante un procedimiento democrático de deliberación llevado a cabo en términos del intercambio (público) de razones en busca de un consenso. Se trata pues, ante todo, de un modelo de toma de decisiones y de su correspondiente justificación (legitimación) intersubjetiva, que por principio se opone a toda pretensión de imponer determinadas posturas que se nieguen a exponer los fundamentos en los que se basa. De acuerdo con esto, y en relación con el punto de vista normativo, la democracia deliberativa no se limita a describir cómo es la realidad, o cómo se toman efectivamente las decisiones (aunque esto es algo que sin dudas tiene en cuenta), sino que explicita las presuposiciones normativas en las que se apoya la aceptabilidad de las mismas como criterio de contrastación de las decisiones políticas adoptadas en contextos democráticos, lo cual revela también el sentido reconstructivo de esta teoría. Cabe destacar en este sentido que el procedimiento decisorio del concepto de política deliberativa de J. Habermas, es resultado de la *reconstrucción racional* de las presuposiciones operantes en el funcionamiento

de la democracia contemporánea, como sus propias condiciones de posibilidad y legitimidad. Se trata de un método reconstructivo que puede considerarse también como una *hermenéutica racional*, que rescata la *gramática profunda* (en el sentido de Wittgenstein) de la pretensión de validez del discurso de los propios actores políticos². De acuerdo con el trasfondo hegeliano de la filosofía sobre el que Habermas basa su planteamiento teórico de la democracia deliberativa, señala el autor que esta concepción de la política “tiene que elegir sus conceptos básicos de suerte que le sea posible identificar en las prácticas políticas, por distorsionadamente que ello sea, partículas y fragmentos ya encarnados de una ‘razón existente’” [; y por ello se basa] “en la premisa de que la manera de operar de un sistema político articulado en términos de estado de derecho no puede describirse de modo adecuado, tampoco empíricamente, sin referencia a la dimensión de validez del derecho, y a la fuerza legitimadora que tiene [una] génesis democrática del derecho” (Habermas, 1994: 349) que reconoce los presupuestos comunicativos sobre los que el mismo se establece.

Ahora bien, estas condiciones normativas, orientadas a garantizar el valor epistémico del procedimiento decisorio de esta teoría política, parecen ponerse en cuestión a partir del nuevo posicionamiento adop-

² Cfr. De Zan, 2013: 245-246.

tado por Habermas en relación con lo que el mismo caracteriza como “postsecularismo”, entendido esto en el sentido de la importancia del lugar que fácticamente a su entender ocupa la religión en el contexto público-político de las democracias contemporáneas. Se trata éste de un posicionamiento que concierne a la concepción teórica del filósofo respecto del derecho y la política.

A diferencia de lo que planteara en *Facticidad y validez* (1994), cuando hablaba de sociedades “completamente secularizadas”, postradicionales, y de una razón procedimental en el sentido de un pensamiento postmetafísico de fundamentación sosteniendo una comprensión radicalmente antiplatónica según la cual además de una razón procedimental “no hay nada más alto ni más profundo a lo que podríamos apelar” (Habermas, 1994: 11)³, a partir de *Entre naturalismo y religión* (2005) Habermas adopta una concepción respecto de los fundamentos del ordenamiento socio-político del estado democrático de derecho que se vincula con el derecho natural. Así, tal ordenamiento, concebido en términos liberales, se abre a los aportes de los ámbitos confesionales reconociéndoles pretensiones cognitivas y la posibilidad, acaso necesidad, de un diálogo marcado por el reconocimiento mutuo como una de las características fundantes de las sociedades contemporáneas, ahora llamadas “postseculares”⁴. De este

³ Cfr. Habermas, 1994: 12-13, 1988: 91-92; cfr. Habermas, 1999: 219.

⁴ Cfr. Habermas, 2006, 2008.

modo reconoce ahora el filósofo que hay presupuestos que subyacen al estado democrático de derecho como trasfondo cultural ligados a tradiciones confesionales que desde hace siglos vienen influenciando, y determinando, la cultura occidental. Aun teniendo certeza acerca de los fundamentos liberales y republicanos del Estado, que ciertamente pueden ser defendidos con éxito, un discurso sobre la corrección de un ordenamiento liberal en general, y de la ética democrática en particular, “se extiende hasta unos dominios en los que no bastan los argumentos normativos por sí solos, [pues] la controversia también se hace extensiva a la cuestión epistemológica de la relación entre la fe y el saber, la cual atañe a elementos esenciales del entendimiento de fondo de la modernidad” (Habermas, 2006: 153). Si bien Habermas claramente se opone a los intentos de recuperación de una teología política, en su opinión el problema de la concepción del Estado constitucional y democrático de derecho comporta la necesidad de un debate sobre cuestiones filosóficas fundamentales, que ya no pueden responderse solamente con explicaciones normativas de la teoría política.

Un tema que cabe entonces analizar sobre esta cuestión, es que con esta nueva concepción de la política esbozada desde la publicación de *Entre naturalismo y religión*, Habermas resalta la importancia del rol de las religiones en el ordenamiento jurídico-político de las

sociedades liberales. Esto da lugar al planteo de algunos interrogantes acerca de la compatibilidad conceptual de dicho reconocimiento con el valor epistémico de la teoría del discurso sobre la que basa su concepto de estado democrático de derecho, y que se plantean en relación tanto con su teoría política como con su teoría jurídica. Respecto de esta última, ¿qué concepción del derecho adopta Habermas ahora?, ¿acaso se evidencia un desplazamiento hacia concepciones valorativas de carácter substantivo, y a las que sólo se accedería en base a las intuiciones subjetivas de quien reflexiona sobre temas específicos en los que hay que aplicar las leyes, entendido esto por ejemplo en el sentido de la figura de un juez con las capacidades intelectuales comparables a la fuerza física de Hércules, tal como planteara Dworkin?; con este nuevo planteo respecto de la religión, ¿no termina Habermas incurriendo en una vuelta a posiciones solipsistas, anteriores al giro lingüístico, pragmático y hermenéutico de la filosofía contemporánea que él mismo contribuyó a forjar? Por cierto que su respuesta a esta cuestión no puede ser sino negativa, pero, ¿cuáles son entonces las implicancias conceptuales de fondo a que da lugar este actual posicionamiento teórico del autor? Para una teoría del derecho enmarcada en este giro religioso, característico de la actual concepción habermasiana de la Filosofía práctica, aún hay temas por definir, como ser, y en términos generales, el de la relación entre derecho interno

y el derecho internacional, y la influencia de estas corrientes sobre el principio de autonomía de los pueblos — clásico en el Derecho Internacional Público —, o, por último, la relación del derecho con las garantías de las “born minorities” que eventualmente puedan negarse a reconocer las pretensiones del pensamiento religioso y su influencia en los ordenamientos jurídico-políticos.

Por otro lado, ¿qué implicancias tiene para la definición de un diseño institucional este reconocimiento acerca de la necesidad de conectar lo religioso con lo secular en el marco del estado democrático de derecho? Diversos interrogantes se plantean también en torno a este tema: ¿qué abordaje es posible establecer frente al problema del control judicial?, otro tanto puede plantearse respecto de la relación entre autonomía pública y autonomía privada en el desempeño de las instituciones formales y constitucionalmente reconocidas que representan la voluntad popular, o de la articulación de tales instituciones con la participación ciudadana y sus correspondientes demandas provenientes de los espacios informales de la opinión pública, a los que aquellas (instituciones) tienen que resultar permeables para no perder la legitimidad sobre la que se sostienen, lo cual a su vez constituye un medio para disminuir la conflictividad social. En relación con esto último, un diseño institucional adecuado también debe responder al problema de la división del poder (a propósito de la relación sociedad civil-Estado), como así también lo que

conciene a los principios jurídicos y la justificación de los derechos fundamentales.

Lo mismo puede plantearse respecto de la teoría política de Habermas (sistemáticamente relacionada con su teoría jurídica), pues para justificar un tal ordenamiento, ¿habría que apelar, también aquí, a valores substantivos para justificar los procedimientos democráticos de generación legítima de decisiones y normas jurídicas? Este tipo de cuestionamientos parece desafiar las pretensiones de validez del principio del discurso que Habermas establecía en *Facticidad y validez* para tal clase de procedimientos, pues entonces concebía al mismo en el sentido de la necesidad de apelar solamente a la “fuerza de coacción” que ejercen los mejores argumentos y en el marco de un pensamiento postmetafísico, lo cual implica dejar de lado toda apelación a concepciones dogmáticas o irracionales, característica de la fe.

La necesidad conceptual de dar respuesta y definir estos interrogantes, se basa en que ellos tienen implicancias fundamentales para la organización política y el poder estatal que se establezca en el marco de un ordenamiento institucional diseñado conforme a los presupuestos del principio del discurso y de la democracia deliberativa. Esto implica la necesidad de clarificar los fundamentos teóricos sobre los que se sustenta el concepto habermasiano de estado democrático de

derecho, presupuesto por sus teorías de la política y del derecho, y que pretende articularse con (pero también nutrirse de) los aportes provenientes desde lo religioso y sus pretensiones cognitivas.

Esta obra se propone entonces indagar en estos temas a fin de dar respuesta a las señaladas cuestiones pendientes, lo cual permitirá explicitar las implicancias que para el señalado concepto de estado democrático de derecho tiene el actual posicionamiento del filósofo respecto de la importancia de la religión en la esfera pública de los ordenamientos jurídico-políticos de las sociedades postseculares. Para ello se tendrá como punto de partida del análisis la explicitación de los presupuestos fundamentales de la teoría de la acción social de Habermas, en la que se expresa el sentido reconstructivo de su Filosofía práctica. Esta teoría habermasiana centra su interés en el entendimiento comunicativo como procedimiento de coordinación de la interacción social del mundo de la vida (*Lebenswelt*) y permitiendo explicitar conceptualmente el carácter originario de la racionalidad como racionalidad discursiva, la cual resulta inherente al procedimiento intersubjetivo de justificación (racional) de pretensiones de validez, que es el tipo de procedimiento adoptado en un estado de derecho con división de poderes cuya legitimidad se basa en una racionalidad que garantice la imparcialidad de los procedimientos legislativos y

judiciales (1.). Clarificar el carácter reconstructivo que comporta esta concepción de la racionalidad en lo que refiere a la interacción social, y que se expresa en la teoría habermasiana de la acción comunicativa, pero también en su Filosofía práctica, permitirá abordar a continuación el problema de la fundamentación normativa de las decisiones políticas y del ordenamiento del estado de derecho en relación con el tema del constitucionalismo (control judicial) (2.). A partir de estos análisis de la filosofía habermasiana, se tematiza respecto del señalado tema del postsecularismo, y las implicancias teóricas que este actual posicionamiento del filósofo comporta para un diseño institucional acorde con los presupuestos teóricos de la democracia deliberativa (3.). En la parte final se abre un breve espacio de diálogo crítico entre los autores, en el que se evalúan los estudios realizados y se ofrecen algunas respuestas (4.).

CAPÍTULO I
HABERMAS: LA ACCIÓN COMUNICATIVA
Y SUS IMPLICANCIAS EN LA PROBLEMÁTICA
DE LA RACIONALIDAD
Esteban Grippaldi

Introducción

EL PRESENTE ESTUDIO analiza el concepto habermasiano de acción comunicativa y su vinculación con la problemática de la racionalidad. El análisis se focaliza en la elaboración de la acción comunicativa a partir de los aportes provenientes de la teoría de la acción social y de la filosofía del lenguaje. Posteriormente se intenta esclarecer las implicancias de este concepto para concebir la racionalidad.

Es necesario establecer algunas observaciones. En primer lugar, se analiza principalmente la obra del filósofo alemán *Teoría de la acción comunicativa* (tomo I y II). Esta teoría se compone de un complejo de categorías conceptuales estrechamente vinculadas. Por razones de espacio, se focaliza en los conceptos centrales en la reconstrucción “horizontal” y no en la reconstrucción “vertical” de la lógica evolutiva-histórica que desarrolla Habermas (Mc Carthy, 1987). Se indaga en los conceptos de acción de la teoría social y su relación con la pragmática formal de los actos de habla. Explicitar los fundamentos del concepto habermasiano de

racionalidad discursiva es de fundamental relevancia, debido a que sin este no es posible entender su abordaje respecto del constitucionalismo (control judicial) ni del postsecularismo (relación razón-fe), ni por lo tanto sus potenciales aportes al respecto.

Reconstrucción de las teorías sociales de la acción

En *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas ([1981] 1999: 15) destaca que el tema fundamental de la filosofía ha sido la razón. A través de su proyecto filosófico pretende rescatar y completar el proyecto moderno de la ilustración, ya que es posible organizar racionalmente la vida humana. De este modo, el filósofo alemán se propone, mediante un proyecto teórico global, reconstruir las bases de la racionalidad de la acción y del orden social que se hallan presentes en las actividades prácticas de los miembros de la sociedad. Por tanto, la racionalidad no es un concepto puramente ideal, teórico o abstracto del entendimiento, sino que la misma se observa y desarrolla en las prácticas comunicativas de los agentes en sus mundos de la vida (*Lebenswelt*).

Mediante los desarrollos de la filosofía del lenguaje y de las ciencias sociales, especialmente de la teoría social y la pragmática formal de los actos de habla, se concibe otro tipo de racionalidad diferente a la instrumental: la racionalidad comunicativa. En las ciencias sociales es la sociología, más precisamente la teoría social, la que se conecta en sus conceptos básicos con la problemática

de la racionalidad. Debido, principalmente, a que es la única ciencia social que mantiene su relación con los problemas de la sociedad global (Habermas, 1999: 18-20). En la reconstrucción habermasiana de los conceptos clásicos de la tradición sociológica, estos serán reformulados en clave comunicacional.

Esta reconstrucción de los conceptos de acción relevantes en la teoría sociológica es analizada a partir de los presupuestos de relaciones entre el actor y el mundo. De las relaciones mundo/actor, según el concepto de acción que se utilice, depende a su vez los aspectos de la posible racionalidad de la acción (Habermas, 1999: 122). Cada estrategia conceptual conlleva implicancias en torno a la racionalidad de la acción.

Estos conceptos de acción extraídos de la teoría social son: *Acción teleológica*, *acción estratégica*, *acción regulada por normas*, *acción dramática* y, por último, *la acción comunicativa*. Se analizará por separado en la reconstrucción habermasiana las definiciones de acción y las relaciones actor-mundo que presuponen.

Acción teleológica: este concepto ocupa desde Aristóteles el centro de la teoría filosófica de la acción. En este modelo de acción el actor realiza un fin o hace que se produzca el estado de cosas deseado eligiendo en una situación los medios más adecuados. No tiene en cuenta la presencia de otros agentes actuantes. En este concepto se presuponen relaciones entre un actor y un mundo de estados de cosas existentes. Es decir,

un mundo entendido como la totalidad de estados de cosas que existen o pueden ser producidos a través de una intervención en el mismo. Esta relación entre actor y mundo permite manifestaciones lingüísticas que pueden evaluarse de acuerdo a criterios de *verdad* y de *eficacia*. Es posible realizar afirmaciones *verdaderas* o *falsas* según el enjuiciamiento de terceros, o pueden mediante sus intervenciones *alcanzar* o *errar* el efecto que se propusieron conseguir. Por tanto, en este modelo de acción se presupone solo un mundo, que es — como se dijo — el mundo objetivo.

En el concepto de acción estratégica se amplía la noción de acción teleológica. Este refiere al cálculo del actor para la consecución de la meta, incorporando los fines de otros participantes. Intervienen las expectativas de, por lo menos, otro agente que también actúa persiguiendo sus propios fines. Por tanto, el resultado de la acción depende de otros actores que buscan realizar sus propios propósitos e influyen en las decisiones. Este concepto de acción incorpora a nuevos agentes, pero comparte con la acción teleológica en cuanto a presupuestos ontológicos la existencia de un solo mundo objetivo. En estas dos concepciones de acción desarrolladas el agente está dotado de un complejo cognitivo.

El concepto de acción regulada por normas refiere a los miembros de un grupo social que orientan su acción por valores comunes. Este concepto de acción

a diferencia de los anteriores presupone relaciones entre un actor y dos mundos. Además del mundo objetivo incorpora un vínculo con el mundo social. Este último consta de un contexto normativo que fija qué interacciones pertenecen a la totalidad de relaciones interpersonales legítimas. Los miembros de un grupo pueden legítimamente esperar que cada uno de ellos oriente su acción por los valores normativamente fijados para todos los afectados. Además de un complejo cognitivo debe agregarse un complejo motivacional, que posibilita un comportamiento conforme a las normas. En este tipo de acción es posible un enjuiciamiento objetivo en una doble dirección. Primero, se evalúan las acciones desde la perspectiva de si concuerdan con el orden normativo vigente o si se desvían del mismo. Las acciones son evaluadas como *correctas* o no en relación a un contexto normativo legítimo. Segundo, se juzgan las normas desde la perspectiva de si están justificadas o no, esto es si merecen ser consideradas legítimas. En este concepto se reconocen, como se destacó, dos mundos: objetivo y social. El agente puede distinguir entre los componentes facticos y los componentes normativos de su situación de acción.

En cuanto a la acción dramática, según este concepto los participantes en una interacción transmiten una determinada impresión o imágenes de sí mismo. En interacciones *cara a cara*, los agentes controlan el acceso de los demás a sus sentimientos, actitudes, de-

seos, etcétera De este modelo de acción se deriva otra concepción de mundo, denominado por Habermas: “mundo subjetivo”. Este es definido como la totalidad de vivencias subjetivas a las que el agente tiene un acceso privilegiado. Remite a las intenciones del hablante, las manifestaciones de deseos y sentimientos por parte de un actor frente a un público.

Por último, el concepto de Acción comunicativa que reconstruye Habermas integra los distintos modelos de acción. Este refiere a una interacción de sujetos capaces de lenguaje y acción que entablan una relación interpersonal. Los actores buscan entenderse sobre una situación de acción para coordinar de común acuerdo sus acciones. En este modelo, el lenguaje ocupa una posición central. Con este concepto “empieza a operar un supuesto más: el de un *medio lingüístico* en que se reflejan *como tales* las relaciones del actor con el mundo” (Habermas, 1999: 136, cursivas del autor). Este es fundamental para una reformulación de los anteriores, ya que en estos modelos de acción se presupone, de manera explícita o implícita, que la relación actor-mundo se encuentra mediada por actos de habla. Sin embargo, en tales concepciones de la acción, “el lenguaje es concebido unilateralmente” (Habermas, 1999: 137) debido a que se considera solo uno de los aspectos o funciones que ofrece.

De este modo, en el modelo teleológico y estratégico de acción el lenguaje es un medio a través del cual los

hablantes persiguiendo sus intereses logran influir los unos sobre los otros o alterar estados de cosas en el mundo. En el modelo normativo de acción, se concibe al lenguaje como un medio de transmisión de valores culturales. En el concepto de acción dramatúrgica se presupone al lenguaje como medio para la auto-es escenificación. La unilateralidad de estos conceptos de lenguaje se expresa en que el tipo de comunicación que cada uno de ellos focaliza constituye un caso límite de acción comunicativa: primero, la provocación de efectos perlocucionarios; segundo, el establecimiento de relaciones interpersonales; tercero, la expresión de vivencias.

El concepto de acción comunicativa es el único que presupone el lenguaje como un medio de entendimiento en el que los hablantes y oyentes se refieren simultáneamente a algo en el mundo objetivo, social y subjetivo. Es el único concepto de acción que articula la relación actor con los tres mundos de referencia (Habermas, 1999). De este modo, los actos de habla expresan simultáneamente un contenido proposicional, una relación interpersonal y una intención del hablante. Los hablantes en la situación comunicativa, al hacer uso de actos de habla orientados al entendimiento presuponen los tres mundos como marco de interpretación que todos comparten, dentro del cual es posible lograr el entendimiento intersubjetivo. Para que tal entendimiento sirva como coordinación de la

acción los participantes interactuantes se ponen de acuerdo acerca de las pretensiones de validez de sus emisiones o manifestaciones. Es decir, y esto es central en el concepto de acción comunicativa desarrollado por el filósofo, los participantes de la interacción emiten manifestaciones con *pretensiones de validez susceptibles de crítica* que pueden ser reconocidas o cuestionadas, asumiendo en tal sentido el rol de *interlocutor discursivo*.

En los actos de habla se reflejan los tres aspectos *de entenderse con alguien sobre algo*. Existen diferentes modalidades de uso del lenguaje —no siempre tiene una orientación comunicativa, ni toda comunicación lingüística sirve para obtener un entendimiento fundado en pretensiones de validez intersubjetivamente reconocidas—. El uso comunicativo del lenguaje sirve para expresar intenciones de un hablante, representar estados de cosas y establecer relaciones interpersonales con una segunda persona. El lenguaje orientado al entendimiento y al acuerdo en una actitud realizativa de los actores encarna una racionalidad comunicativa. Esta racionalidad se expresa en esta “fuerza unificadora del habla orientada al entendimiento” posible bajo el trasfondo de un mundo intersubjetivamente compartido (Habermas, 1997: 107). La racionalidad discursiva ensambla, debido a sus prestaciones integradoras, la racionalidad proposicional, teleológica y comunicativa (Habermas, 1997: 101). El carácter reconstructivo que comporta esta concepción de la

racionalidad en lo referente a la interacción social presente en la teoría habermasiana de la acción comunicativa y en su filosofía práctica, es central para el abordaje del problema de la fundamentación normativa de las decisiones políticas y del ordenamiento del estado de derecho.

Acción comunicativa y racionalidad

En la teoría de Habermas, la acción comunicativa implica el entendimiento intersubjetivo de los participantes de la interacción sobre los tres mundos para la coordinación de la acción mediante el consenso logrado comunicativamente. En este modelo de acción se presupone que los participantes en la interacción comunicativa despliegan expresamente el *potencial de racionalidad* con el propósito de llegar a entenderse (Habermas, 1999: 144-143). Este potencial se encuentra anclado en los actos de habla. Son los agentes capaces de lenguaje y acción los que buscan un consenso y someten los actos de habla a distintos criterios. De este modo, los hablantes orientados al entendimiento plantean explícitamente con sus manifestaciones tres *pretensiones de validez*:

- a) De que el enunciado es verdadero. Pretende *verdad* para los enunciados de existencia.
- b) De que es correcto en relación al contexto normativo vigente; es decir, pretende *rectitud* para las acciones legítimamente reguladas.

c) De que la intención del hablante coincide con lo que realmente expresa; esto es, *veracidad o autenticidad* para la manifestación de sus vivencias subjetivas.

Estos son los tres criterios de desajuste o ajuste entre los actos de habla y su correspondencia con los tres mundos con los que los actores contraen relaciones mediante su manifestación. Más específicamente, relación entre la manifestación y el mundo objetivo (como conjunto de todas las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos), el mundo social (como conjunto de todas las relaciones interpersonales legítimamente reguladas) y el mundo subjetivo (como totalidad de las vivencias del hablante, a las que éste tiene un acceso privilegiado) (Habermas, 1999: 144). Dado un acto de habla el acuerdo puede ser total o parcial. Cualquiera de los tres componentes puede ser cuestionado. Se discute la verdad de lo dicho, con las normas que en el contexto se aplican a la emisión, o con la veracidad o autenticidad con la que el hablante realiza su emisión. Todo acto de habla puede criticarse bajo tres aspectos de validez diferentes: verdad (actos de habla constatativos), rectitud (actos de habla regulativos), veracidad (actos de habla expresivos).

En caso de desacuerdo, cuando el oyente no asienta lo enunciado, el hablante puede brindar razones a favor de lo dicho para lograr un consenso, con el objeto de poder coordinar la acción entre los interlocutores. Esto

significa que el hablante propone, en caso que fuese necesario, argumentos para que el oyente pueda decidir por sí mismo y esté dispuesto a recibir contraargumentos con el fin de definir conjuntamente la adecuación de las pretensiones de validez.

En la teoría habermasiana el concepto de mundo es una reconstrucción desde la perspectiva de los agentes. Son los propios sujetos socializados los que hacen un uso implícito del concepto de mundo (Habermas 1999: 119). Estos tres mundos constituyen conjuntamente el sistema de referencia que los participantes suponen en común en los procesos de comunicación. Mediante este sistema de referencia hablantes y oyentes determinan sobre qué es posible *en general* entenderse. Pero no se trata de un entendimiento intersubjetivo sobre *algo* que tenga lugar exclusivamente en el mundo objetivo sino también simultáneamente en lo que denomina mundo social y mundo subjetivo. Estos mundos se complementan sin confundirse con el *mundo de la vida*. Este último es el *horizonte contextualizador*, desde el cual los participantes se entienden entre sí sobre algo. Constituye un acervo de saber que provee de convicciones de fondo a-problemáticas. Por tanto, es el trasfondo de la acción comunicativa lo que hace inteligible la enunciación y el entendimiento intersubjetivo.

De este modo, “los conceptos de mundo y las correspondientes pretensiones de validez constituyen el armazón formal de que los agentes se sirven en su

acción comunicativa para afrontar en su mundo de la vida las situaciones que en cada caso se han tornado problemáticas, es decir, sobre las que es menester llegar a un acuerdo” (Habermas, 1999: 104). Las pretensiones de validez asociadas a la acción comunicativa son universales, ya que mediante la *Pragmática formal* establece una reconstrucción racional de competencias universales. Como afirma McCarthy, “Habermas utiliza este término para designar toda empresa que tenga por objeto la reconstrucción explícita, sistemática, de un conocimiento implícito, ‘preteórico’ (...). La reconstrucción racional tiene por objeto revelar el sistema de reglas subyacentes a la producción de configuraciones simbólicas provistas de sentido” (McCarthy, 1987: 320).

En este sentido, Habermas recupera el proyecto original de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Pero, para superar las aporías a la que condujeron sus investigaciones filosóficas, era necesario un cambio perspectiva teórica. Las concepciones de esta corriente de pensamiento se sustentaban en un paradigma de la razón centrada en la relación sujeto-objeto, desde la cual no era posible superar la “instrumentalización de la razón”. De este modo, no lograron concebir una “razón comunicativa” (Sánchez, 2006). Además, esta corriente del pensamiento desconfiaba de la pretensión universalista de la racionalidad. En la obra de Habermas se encuentra un concepto amplio de racionalidad, que no

se limita a una versión cognitivo-instrumental, definida por referencia a la utilización de un saber descriptivo. Para superar las paradojas de la racionalización realiza una transformación que implica un pasaje desde lo que él denomina los supuestos de la filosofía de la conciencia, basadas en entender las relaciones en términos de sujeto-objeto, a otra inscrita en el concepto de la intersubjetividad mediada por el lenguaje con el esquema sujeto- co-sujeto (Gómez-Heras, 2003; Campillo, 2001). Según Wellmer (1988) Habermas ha traducido el proyecto de una teoría crítica de la sociedad desde el marco conceptual de una filosofía de la conciencia adaptada a un modelo sujeto-objeto de cognición y acción, al marco conceptual de una teoría del lenguaje y la acción comunicativa. El sentido reconstructivo de la filosofía habermasiana permite explicitar lo que resulta *inherente* a toda acción comunicativamente mediada, fundando a partir de allí un concepto universalista de racionalidad. El lenguaje que los actores emplean en los intercambios comunicativos diarios en el *mundo de la vida* constituye el medio específico a través del cual es posible lograr un entendimiento con el otro.

A modo de cierre

En la teoría de la acción comunicativa habermasiana se encuentra una concepción amplia de racionalidad que incluye a todos los aspectos de la vida humana calificables de “racionales”. La acción comunicativa per-

mite concebir este tipo de racionalidad capaz de hacer frente a las reducciones cognitivo-instrumentales que se hacen de la razón, subrayándose la capacidad de los agentes para orientarse a la consecución de un consenso por pretensiones de validez susceptibles de fundamentación y crítica, intersubjetivamente reconocidas.

Esta concepción de la racionalidad y de la acción comunicativa se expresa en la tematización habermasiana respecto de los diferentes campos de la filosofía práctica: moral (ética del discurso), política (democracia deliberativa), y derecho (teoría discursiva del derecho). En este sentido, la opinión pública es concebida como un espacio social generado y reproducido por la acción comunicativa (Habermas, 2005: 440). En este tipo de acción orientada al logro de un consenso comunicativo, todos los participantes *pueden* dar su consentimiento en forma autónoma, siendo mediante la fuerza de los argumentos que se obtienen consensos motivados racionalmente.

El estudio de la teoría de acción comunicativa y su carácter reconstructivo de las conceptualizaciones de la acción en las teorías sociológicas, en relación a la problemática de la racionalidad, contribuye a explicitar conceptualmente el carácter originario de la racionalidad como racionalidad discursiva, la cual resulta inherente al procedimiento intersubjetivo de justificación de pretensiones de validez. La importancia de este estudio reconstructivo de los presupuestos de la

filosofía habermasiana para justificar las pretensiones de validez de un concepto comunicativo/discursivo de racionalidad, constituye un punto de partida ineludible para el análisis de la viabilidad conceptual y rendimiento práctico de la filosofía del autor en lo que respecta a sus tematizaciones sobre el constitucionalismo y la relación, en el marco de un estado de derecho fundamentado en base a una teoría del discurso, entre política y religión, caracterizada en sus últimos escritos como “postsecularismo”.

CAPÍTULO II
SOBRE EL CONTROL JUDICIAL DE LAS LEYES
EN CLAVE HABERMASIANA
Martín Cáceres

Introducción

HABERMAS HA ABORDADO en diversas oportunidades la cuestión relativa al Estado Constitucional de Derecho y al rol del derecho en las sociedades seculares. Dichas aproximaciones han variado en cuestiones tangenciales, pero se encuentran siempre ancladas en la orientación al entendimiento desarrollada en su “teoría de la acción comunicativa”. Tal enfoque reniega de la mera pretensión descriptiva de la realidad social, aportando un interesante contenido normativo. Esto es, el autor no pretende (sólo) “explicar” la *judicial review*, sino antes evidenciar su funcionamiento en términos de racionalidad discursiva de forma tal de permitir la crítica del texto fundacional desde el presente, y la crítica del presente desde la perspectiva fundacional (Habermas, 2001b).

Así señalaba el filósofo en “Facticidad y Validez” que “... La tensión entre planteamientos normativistas que siempre corren el riesgo de perder el contacto con la realidad social, y los planteamientos objetivistas que eliminan todos los aspectos normativos, puede servir

como advertencia para no empecinarse en ninguna orientación ligada a una sola disciplina, sino mantenerse abiertos a distintos puntos de vista metodológicos (participante vs. observador), a diversos objetivos teóricos (reconstrucción efectuada en términos de comprensión y de análisis conceptual vs. descripción y explicación empíricas), a las diversas perspectivas que abren los distintos roles sociales (juez, político, legislador, cliente de las burocracias estatales y ciudadano) y a distintas actitudes en lo que se refiere a pragmática de la investigación (hermenéutica, crítica, analítica, etcétera). Las investigaciones que siguen se mueven en este amplio campo” (Habermas, 2001a).

Desde allí, acreditado en la facticidad el control judicial de constitucionalidad (circunstancia observable en las democracias modernas), el autor estriba en una teoría discursiva sobre el tema que posa sus cimientos en una vertiente liberal y otra republicana.

Mientras la primera emana legitimidad a las decisiones públicas —(por antonomasia la Ley)— en la medida que resultan fruto de “la voluntad irrestricta de los ciudadanos unidos” y encuentra relación con la Libertad de los Antiguos; la segunda (como ejercicio constitucional del poder), pareciera limitar la autodeterminación soberana del pueblo, en la medida que el Estado de Derecho (*rule of law*) interpone el valladar de los Derechos básicos, configurando así la libertad de los modernos.

La génesis del conflicto

La preocupación del autor ha sido bien sintetizada en la célebre crítica de Alexander Bickel: “La dificultad radical es que el control judicial de constitucionalidad es una fuerza contramayoritaria en nuestro sistema. Hay varias formas de tratar de pasar de largo esta realidad ineluctable: Marshal intentó una de ellas cuando habló de ejecutar en el nombre ‘del pueblo’ los límites que él había ordenado para las instituciones de un gobierno limitado...Pero la palabra ‘pueblo’ tal como es usada aquí es una abstracción. No necesariamente, de ningún modo, es una abstracción sin sentido o perniciosa: es una abstracción siempre cargada de emoción, pero no de representación —una abstracción que oscurece el hecho de que cuando la Corte Suprema declara inconstitucional una sanción legislativa o una acción de un ejecutivo electo, ella tuerce la voluntad de los representantes del pueblo real de aquí y ahora-; ella ejerce control no en nombre de la mayoría prevaleciente sino en su contra. Esto, sin connotaciones místicas, es lo que realmente sucede. El control judicial pertenece del todo a una pecera diferente que la democracia, y ésta es la razón de que se pueda hacer la acusación de que el control judicial es antidemocrático” (Bickel, 1986:16-17)

Desde tal mirador, Habermas retoma la cuestión que ha dividido las aguas en el ámbito de la filosofía política y jurídica, ¿Cuál prima? la libertad individual

de los miembros de la moderna sociedad de mercado o los derechos de los ciudadanos democráticos a la participación política (Habermas, 2001b).

Sobre el contexto habermasiano.

La Jurisprudencia de Valores y la visión de Alexy

La visión de Habermas ha sido observada como una crítica a un momento concreto de la jurisprudencia del Supremo Tribunal Alemán —Jurisprudencia de Valores— en el cual el órgano trasladaba el interés por la identificación de la norma adecuada para la solución del litigio hacia una ‘preferibilidad’ entre valores⁵, ello traía aparejado un desconocimiento de la obligatoriedad normativa (que se presenta como carácter de la Ley moderna⁶).

En esa línea, señala Letelier Wartenberg que “el pensamiento de Habermas acerca de la jurisdicción constitucional es, en gran medida, una reacción ante una situación específica que ha tenido lugar en el Tribunal Constitucional Alemán desde la década del 50

⁵ Señala Letelier Wartenberg que “el pensamiento de Habermas acerca de la jurisdicción constitucional es, en gran medida, una reacción ante una situación específica que ha tenido lugar en el Tribunal Constitucional Alemán desde la década del 50 (...) Este Tribunal ha tratado de explicar y justificar el razonamiento con el cual ha decidido algunos asuntos, señalando que en la Constitución alemana es posible encontrar un verdadero ‘orden concreto de valores’, orden que constituye un elemento que debe ser considerado en la resolución de disputas jurídicas” (Letelier Wartenberg, 2011)

⁶ Vale señalar que Habermas distingue a la Ley moderna por los siguientes caracteres: positiva, compulsiva e individualista (Habermas, 2001b).

(...) Este Tribunal ha tratado de explicar y justificar el razonamiento con el cual ha decidido algunos asuntos, señalando que en la Constitución alemana es posible encontrar un verdadero ‘orden concreto de valores’, orden que constituye un elemento que debe ser considerado en la resolución de disputas jurídicas” (Letelier Wartenberg, 2011).

Perspectiva la del Tribunal, que trae aparejada una pérdida de libertad política —he aquí la dicotomía entre ambos principios que Habermas intenta desandar—; ya que implica una *cláusula de intangibilidad*. Se advierte en esta visión, un recorte de la autonomía pública: ya no existen poderes soberanos, ya que incluso la mayoría se encuentra limitada por la ley y la constitución (Ferrajoli, 2007)

Pero también, al entender la constitución como un juego de valores, se desconoce que “son verdaderas reglas jurídicas en tanto que obligan a realizar un comportamiento determinado. Los valores, en cambio, expresan una elección realizada por una colectividad en orden a preferir determinados bienes en un momento histórico específico” (Letelier Wartenberg, 2011: 381).

De este modo, la crítica de Habermas refiere tanto al desconocimiento de la imperatividad de los principios; como a la irracionalidad de su aplicación (librada a la subjetividad de un Magistrado) que, a su juicio, no se supera por una supuesta “ponderación” de valores.

Breves apuntes sobre la teoría discursiva

Podremos anticipar que la razón discursiva es el eje de la teoría Habermasiana, que se inscribe en la plétora del giro lingüístico y ubica su centro en la dimensión pragmática del lenguaje. Es éste el marco en que el autor inscribe su visión del Estado de Derecho, de la Democracia Deliberativa y del control judicial de las leyes

Su teoría, como reseña Cárcova, desarrolla “(e)l principio del discurso, en los términos del autor, (que) teoriza los mecanismos comunicacionales que hacen posible extraer del intercambio de argumentos y razones, la validez o legitimidad de la acción social considerada. Lo hace al señalar cuáles son las condiciones de la así llamada ‘situación ideal de diálogo’: los interlocutores deberán gozar de una situación igualitaria libre de coacciones, poseer equivalente competencia lingüística, idéntica capacidad para introducir temas de la agenda, actuar orientados al consenso, respetar la fuerza ilocucionaria de lo que dicen y aceptar la regla de la mayoría como sucedáneo del consenso, cuando éste no pueda ser alcanzado en tiempo propio” (Cárcova, 2009: 229)⁷.

Al superponer su visión teórico-filosófica con el tema en análisis, la reconstrucción racional de sus presupuestos arroja el siguiente resultado: se simula

⁷ Sobre el punto se puede ver también, Letelier Wartenberg, 2011: 388 y ss.

una situación originaria en la que un número arbitrario de personas ingresan libremente a la práctica constituyente. Allí la ficción garantiza igualdad originaria; y se adita a la presuposición de capacidad y prestez para participar en discursos racionales (esto es, se satisfacen las condiciones pragmáticas de posibilidad). Por último, dicho contexto ideal —reconstructivo— apareja la predisposición de tornar el significado de la práctica constituyente en un tópico explícito (Habermas, 2001b⁸).

Todo ello da lugar a cuatro categorías de Derechos Básicos que —incluyendo aquellos derechos de vertiente liberal y aquellos de participación política— funcionan como condiciones de posibilidad (requerimientos necesarios) para la misma práctica, antes que como límites a la misma. Por ello, entiende el autor que la implicación entre ambos extremos —liberal y republicano— es material: dichos derechos *posibilitan* la autolegislación en las condiciones antes señaladas, y por eso no podrían obstruir o contraponerse al ejercicio de la autonomía pública.

Así las cosas, la legitimidad⁹ abreva en la esfera legal de una fuente pública y otra privada. La autonomía privada toma la forma de libertad de elección

⁸ En igual sentido: Habermas, 2001a, Letelier Wartenberg, 2011

⁹ Sobre ella remarca que “la Ley puede satisfacer esta condición sólo si ha sido el producto de un proceso legítimo, concretamente, de acuerdo a los procedimientos de la formación de voluntad y opinión democrática que justifican la presunción de que el resultado es racionalmente aceptable” (Habermas, 2001b).

que la Ley garantiza; y se presenta como condición de posibilidad del uso adecuado de la autonomía política. Por su parte, la última sólo se presenta como racional — y aquí el anclaje inevitable en la teoría discursiva — en la medida que el proceso democrático garantiza un equivalente disfrute de sus iguales libertades individuales.

Co-originalidad e implicación material

El autor señala entonces, como propuesta superadora a la “¿contradicción de principios?” (Habermas, 2001b), la tesis de la co-originalidad entre el principio democrático (soberanía popular) y la tesis del republicanismo cívico (derechos humanos).

De tal modo, la Democracia moderna no podría convivir con la supremacía del uno sobre el otro — ni tiene sentido pretender encontrar la misma — sino que ambos operan bajo una lógica de implicación material, requiriéndose mutuamente el uno del otro. Pero a la vez, ninguno de ellos puede operar como límite al restante.

Es que los “ciudadanos solo pueden hacer un uso *apropiado* de su autonomía pública, como garantizan los derechos políticos, si son lo suficientemente independientes en virtud de una autonomía privada igualmente protegida en su conducción de vida. Pero los miembros de la sociedad solo disfrutan sus equivalentes auto-

nomías privadas en una extensión igual —esto es, las libertades individuales equitativamente distribuidas tienen ‘igual valor’ para ellos— si, como ciudadanos, hacen un uso apropiado de su autonomía política” (Habermas, 2001b —la traducción me pertenece).

Así se ha dicho que “se evidencia ya una conexión constitutiva entre derecho y política democrática, la cual se justifica en que los derechos subjetivos sólo pueden ser puestos en vigor y cumplirse por organizaciones que tomen decisiones colectivamente vinculantes y, a su vez, estas decisiones deben su carácter colectivamente vinculantes a la forma jurídica con que están revestidas” de forma tal que “[s]ólo teniendo en claro, primero que se trata de una conexión que de hecho se plantea en términos de una presuposición recíproca es posible, luego, concebir una sólida y consistente justificación teórica del control judicial de constitucionalidad orientado al resguardo de la democracia” (Prono, 2012).

Habermas encuentra, de este modo, un camino que le permite desmarcarse de las posturas de corte kantiano que anudaban la legitimidad de la Ley a contenidos morales; y a la vez separarse de la visión rousseauiana que hacía lo propio a partir de la forma universal y abstracta de la Ley.

Sin embargo, la visión del autor no puede separarse de una visión “histórica” de un “proceso constitucional continuo” que trae sus propias complejidades anexas.

Sobre la Constitución como “proyecto que transforma el acto fundador en un proceso en curso de formulación constitucional de carácter intergeneracional”

Habermas expone, en diálogo con Michelman, los motivos que lo fuerzan a syndicar el proceso constitucional —antes que el acto constituyente— como medio para descartar el retorno de la paradójica unión de principios al retrotraerse al primer momento constituyente y preguntarnos “si la teoría del discurso nos permite concebir las opiniones y formación de voluntad de la convención constituyente como un proceso democrático sin constricciones” (Habermas, 2001b).

Es que, si la legitimidad de la Ley se garantiza por un proceso discursivo de generación (sobre el cual la crítica también puede cernirse), ¿qué es lo que legitima aquella primera constitución que ha fijado los métodos o procesos que habrían de funcionar como condiciones de legitimidad —a la vez que de validez— de la ley? De compartir la crítica, la legitimación se encontraría siempre presupuesta, en una instancia más próxima o más alejada —en la sanción legislativa o en el acto constituyente—. Esto es lo que, en síntesis del razonamiento de Michelman, se sostiene como una circularidad en la propuesta de legitimación.

Sin embargo, Habermas propone superar el extremo por un entendimiento dinámico. Así el proceso resulta la “continuación falible del evento fundador que solo

puede romper el círculo de una auto constitución discursiva de una forma de gobierno — que no es inmune a las interrupciones contingentes y regresiones históricas — si se lo entiende como un proceso de aprendizaje y corrección de largo plazo” (Habermas, 2001). Proceso que contiene e implica el mantenimiento del proyecto constitucional, es decir, la identificación de las sucesivas generaciones con el mandato del acto fundamental y su reconducción en el develamiento y aggiornamiento de sus contenidos implícitos, ocultos y contextuales.

A modo de síntesis

Todo ello lleva al autor a señalar que “una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo en cuanto participantes de un discurso práctico (o pueden ponerse de acuerdo) en que dicha norma es válida” (Habermas, 1991:86) y así la “legitimación de la moral y del derecho no procedería entonces de los contenidos de las normas morales o jurídicas, sino del procedimiento por el que han sido obtenidas: la racionalidad del procedimiento ha de garantizar la validez de los resultados que se obtienen con él” (Velazco, 2003: 64). Ya que “Sólo las condiciones procedimentales de la génesis democrática de las leyes aseguran la legitimidad del derecho establecido” (Habermas, 2001a: 336) y le imponen a los Tribunales el deber de “operar como custodio(s) de que el proceso de producción de

normas se efectúe en las condiciones de una política deliberativa” (Letelier Wartenberg, 2011: 377) incluyendo a los grupos excluidos de los ámbitos deliberativos; y asegurando el proceso deliberativo ante los grupos de intereses.

En esta visión procedimental, con presupuesto sustancial, “la legitimidad de las decisiones adoptadas de forma democrática no emana propiamente de la convergencia de determinados contenidos éticos en ellas, sino más bien del hecho de ser la expresión de procesos comunicativos que generan una deliberación en donde triunfan los mejores argumentos” (Letelier Wartenberg, 2011: 389).

Las dudas que quedan. Sobre la potencia descriptiva

No se pone en dudas el magnánimo esfuerzo del autor que desenmaraña en tónica reconstructiva las ligazones conceptuales que anidan en el mismo uso del término “democracia”, a la vez que propone la misma hercúlea tarea sobre la noción de “constitución” avocándose a la pretensión de salvar la dialéctica excluyente entre el principio democrático y los derechos fundamentales.

De allí todos los méritos que el contenido normativo de su teoría discursiva trasladada al ámbito del derecho, pero que no impiden tejer dudas sobre la pregunta anticipada: ¿la teoría expuesta condice —al

menos aproximativamente— con el funcionamiento del control de constitucionalidad?

Resulta claro que la visión del autor es proclive a la intervención de los judicantes en la arena legislativa en la medida que protejan o garanticen la política deliberativa que presupone la convivencia democrática (Letelier Wartenberg, 2011).

Así, el criterio de validez que dimana sobre el accionar de contralor de los actos legislativos por parte de los magistrados no se asienta sobre fundamentismos morales (Kantismo)¹⁰, ni sobre presupuestos de legitimidad en clave de auto-normación pública general (Rousseau)¹¹, ni sobre jerarquías de valores (aquí su crítica sobre la Jurisprudencia de Valores y la visión de Alexy). Pero impone un rol proactivo en todos aquellos casos que ejemplifican restricciones a los presupuestos de la política deliberativa.

Ahora bien, ¿el discurso constitucional —y no el meta discurso habermasiano— refleja tales criterios de aplicación? Entre sanciones legislativas a libro cerrado (que no generan declaraciones de inconstitucionalidad), proyectos legislativos que se desarrollan

¹⁰ “La resolución de un caso concreto mediante un valor, esto es, considerando aquel comportamiento que debió haberse adoptado por ser recomendable o mejor, sólo podría realizarse si entendemos que esos valores poseen una validez universal” (Letelier Wartenberg, 2011, 381).

¹¹ Esto en la medida que, Rousseau presupone que, ya que nadie quiere poner sus propios intereses ante el riesgo del injusto, sólo aprobará leyes universales —esto es, aplicable a todos, incluso el legislador— que sean justas. Sin embargo, así planteada la fórmula no permite cabida a la crítica sobre el resultado del proceso constituyente o legislativo.

íntegramente en sede del Poder Ejecutivo —para no ser debatidos en el marco del procedimiento de sanción legislativa— que tampoco han merecido en nuestro país tacha constitucional, con un desarrollo cada vez mayor de los principios de progresividad y no regresividad de los Derechos Humanos, en nuestro contexto¹² la visión Habermasiana —sin desconocer el carácter reconstructivo de su teoría— parece presentarse como un contrafáctico con mayor margen en su perspectiva normativa que descriptiva.

La perspectiva normativa

Pero aún desde la perspectiva normativa surgen preguntas que merecen una aproximación crítica.

Dado el carácter histórico del proceso constituyente, ¿puede realmente garantizarse “la intervención de todos los interesados”¹³?, y dada la respuesta negativa, ¿es suficiente *asumir* que el proceso histórico no está libre de interrupciones y retrocesos que habilitarían la ruptura en la intervención posterior de generaciones bajo la forma de una autocorrección progresiva?

Qué nos queda de la perspectiva crítica en tal caso. Sin dudas puede señalarse la crítica sobre la racionalidad de lo decidido —o mejor, del proceso de decisión—,

¹² Que no es el del autor, quien escribe desde la visión que permiten las Democracias en países europeos con instituciones más afianzadas.

¹³ Señala Luhmann, “naturalmente, no es posible que todos aquellos interesados (incluidas las generaciones por nacer) sean escuchados y lleguen al consenso” (Luhmann, 1996:2).

pero “¿quién determina, y cómo lo hace, que puede o podría lograr un acuerdo racional?” (Luhmann, 1996).

En paralelo, la orientación al resguardo de la democracia, ¿no implica una claudicación en la tentativa de conciliar ambos principios *prima facie* contradictorios? Por asignar un objetivo teleológico al instituto del control judicial que torna sólo en medio al principio republicano (judicial review, Derechos Fundamentales).

Por último, partiendo de presupuestos de igualdad y libertad absolutos —condiciones ideales de diálogo— ¿no se ha desplazado del centro de la escena la desigualdad y falta de libertad existentes?

CAPÍTULO III
POLÍTICA, RELIGIÓN Y DEMOCRACIA
DELIBERATIVA. UN ANÁLISIS DESDE
LA TEORÍA DEL DISCURSO
Santiago Prono

Introducción

EN LOS ÚLTIMOS tiempos se evidencia en el contexto de la Filosofía política una marcada recuperación del interés por la relevancia pública de la religión. Cada vez son más los trabajos publicados que analizan desde diversas perspectivas la conexión que, en términos de aportes y contribuciones, se establece entre las religiones universales y la política. En este contexto, son las categorías mismas de lo religioso y lo secular las que se reexaminan, reelaboran y replantean en relación con los correspondientes ordenamientos socio-políticos. S. Benhabib se ha interesado en la importancia de los valores religiosos para la sociedad al analizar desde una perspectiva constitucional las implicancias políticas que tienen para los ciudadanos las decisiones de los Estados respecto, por ejemplo, de las costumbres de ciertos grupos religiosos. En palabras de esta filósofa, esto evidencia un “retorno de la teología política” que determina el modo de conceptualizar el estado de derecho (Benhabib, 2009.)¹⁴. Por su parte, Bowman toma

¹⁴ En su obra de 1922, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Carl Schmitt afirmaba ya que todos los conceptos sobresa-

en consideración un concepto pragmático de religión estudiando sus potenciales inherentes para la moralidad, la integración social y política considerando un cosmopolitismo amplio (Bowman, 2012); West reflexiona acerca del futuro de la civilización capitalista desde el punto de vista de la religión (West, 2011: 87 ss.), y mientras que Kramnick realiza una defensa moral del estado secular (Kramnick y Moore, 2005), y Boston se pregunta por qué el derecho de las religiones está equivocado acerca de la separación de la iglesia y el Estado (Boston, 2003: 163 ss.), Linn analiza el embate de la izquierda y la derecha contra la libertad religiosa buscando alcanzar un equilibrio entre religión y política (Lynn, 2007: 143 ss.). En este sentido recientemente McGraw, independientemente de las posturas extremas (i.e., defensores de regímenes teocráticos y defensores de la separación absoluta entre religión y política), también ha analizado la posibilidad de tomar distancia de las mismas proponiendo un “pluralismo estructural” como medio para conciliar a los creyentes con el proyecto liberal (McGraw, 2010: 260 ss.).

En el caso de Habermas, desde hace ya algunos años este autor también se ha volcado por el estudio de temas relacionados con las influencias de las religiones en la esfera pública y sus aportes al estado democrático de

lientes de la moderna teoría del Estado, son conceptos teológicos secularizados, por lo que no llama la atención el hecho de que la religión como institución tiene una forma política propia, cuya influencia da lugar a una serie de problemas políticos.

derecho; se trata de una tematización que el filósofo pretende articular con su teoría del discurso, y atribuyéndole a lo religioso un sentido cognitivo. Esto último plantea un interrogante acerca de la viabilidad y también de la relevancia de pretender articular los campos de la religión y la política tal como el autor sugiere.

Democracia deliberativa. Una introducción general

El concepto habermasiano de la democracia deliberativa implica deliberación, intercambio de opiniones antitéticas que, al menos en principio, tendrían que confrontarse en términos de argumentos para intentar llegar a la mejor decisión posible y lograr acuerdos racionalmente motivados. Se trata de un concepto normativo y procedimental (pero también substantivo) cuyo principio básico es el principio del discurso. Este principio, que ocupa un lugar central no sólo en la teoría política, sino también en las teorías del derecho y de la moral de Habermas, establece que las decisiones (en este caso) políticas son legítimas, y pueden ser reconocidas como tales, en la medida en que se adopten mediante un procedimiento democrático de deliberación llevado a cabo en términos del intercambio público de razones en busca de un consenso¹⁵.

¹⁵ El principio del discurso, también llamado “principio D” en el marco de la ética del discurso que comparten Habermas y Apel, se ha convertido en un término técnico específico de la Filosofía contemporánea, en especial a partir de su empleo en las obras de Habermas, que lo entiende como un examen crítico-argumentativo de las pretensiones de

De acuerdo con esto, y en relación con el punto de vista normativo, la democracia deliberativa no se limita a describir cómo es la realidad, o cómo se toman efectivamente las decisiones (aunque esto es algo que sin dudas tiene en cuenta), sino que en base a su carácter reconstructivo, que explicita los presupuestos del discurso argumentativo mediante el análisis de la dimensión pragmática del lenguaje, esta teoría política señala las presuposiciones normativas que hay que tener en cuenta como criterio de validez de tales decisiones políticas adoptadas en contextos democráticos. Así, la teoría de la democracia deliberativa se basa en las reglas del discurso y formas de argumentación que toman su contenido normativo de la base de validez de la acción orientada al entendimiento (y en última instancia de la estructura de la comunicación lingüística) que son reconstruidas por la pragmática universal del lenguaje¹⁶.

validez presupuestas en una afirmación determinada (Cfr. Habermas, 1971: 23 ss.). Tal examen, señala al respecto Maliandi, “es necesariamente dialógico y exige ante todo la simetría y la correspondiente igualdad de derechos entre quienes participan en él” (Cfr. Maliandi, 2006: 231 ss. -esp. 234-).

¹⁶ “(...) Es pues en nuestro contexto de intereses que con estas consideraciones del proceso democrático se establecen también los criterios o puntos de referencia (*die Weichen*) para una conceptualización normativa del Estado y la sociedad (...) que se basa, en última instancia, en la estructura de la comunicación lingüística y en el orden no sustituible de la socialización comunicativa” (Habermas 1994, 359-360). Cfr. Habermas 1999a, 240.

Esto es particularmente relevante para el análisis del tema de la relación entre política y religión en el marco teórico de la democracia deliberativa.

Postsecularismo habermasiano

Para Habermas la expresión “postsecular” implica un “predicado sociológico” que permite describir a las sociedades modernas como ligadas con la continua existencia de grupos y tradiciones religiosos. En tal sentido, y a diferencia de lo que planteara en *Facticidad y validez* (1994), cuando hablaba de sociedades “completamente secularizadas”¹⁷, postradicionales, y de una razón procedimental en el sentido de un pensamiento postmetafísico de fundamentación que (entonces) sólo admitía la “fuerza” de los mejores argumentos como condición de validez de las decisiones adoptadas¹⁸, en *Entre naturalismo y religión* (2005)¹⁹, y en especial de su trabajo recientemente publicado: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken* (2012), para Habermas el problema de la concepción del Estado constitucional

¹⁷ El término “secular” proviene de la expresión latina “saeculare”, y tradicionalmente se ha planteado para diferenciarse de la religión porque refiere a una preocupación por las cuestiones temporales, terrenas o mundanas, propias del hombre, y en contraposición a aquellas relacionadas con el “cielo”, o lo que está “arriba”, en las “alturas”, y todo lo referido a lo “espiritual” o “divino”, que es el lugar habitado por los “seres celestiales”, y por supuesto por “Dios”, en donde el tiempo es eterno o, mejor dicho, donde el tiempo no transcurre.

¹⁸ Habermas, 1994: 11, 12-13, 1988: 91-92; cfr. Habermas, 1999: 219.

¹⁹ Entre otras obras del autor, esto también se evidencia en Habermas, 2008.

y democrático de derecho comporta la necesidad de un debate sobre cuestiones filosóficas fundamentales, que ya no pueden responderse solamente con las explicaciones normativas de la teoría política, pues para ello también tienen que poder admitirse los argumentos religiosos. Esto se debe al reconocimiento del autor de que hay presupuestos que subyacen al estado democrático de derecho, como trasfondo cultural ligados a tradiciones confesionales que desde hace siglos vienen influenciando, y determinando, la cultura occidental²⁰.

Ahora bien, independientemente de su lectura empírico-descriptiva, susceptible de explicitación mediante dicho método reconstructivo, lo importante a tener en cuenta respecto del actual posicionamiento habermasiano sobre el tema, no es su viabilidad, sino su relevancia conceptual para la democracia deliberativa, y su correspondiente procedimiento decisorio. Habermas tematiza la relación entre política y religión atribuyéndole a esta última un sentido cognitivo, y con el que pretende fundamentar la incorporación de la fe

²⁰ Cfr. Habermas, 2006: 116-117, 153; en este sentido véase también de este autor "A Postsecular World Society? On the Philosophical Significance of Postsecular Consciousness and the Multicultural World Society", disponible en <http://mrzine.monthlyreview.org/2010/habermas210310.html>; accedido el 9 de mayo 2013. En realidad este reconocimiento acerca de la importancia de la religión en la política está ya en Kant cuando, en el prólogo de su escrito sobre *El conflicto de las facultades*, no sólo señala que "la revelación es útil para completar la falta teórica de la pura fe racional", sino también que "la religión es [o comporta] una necesidad política importantísima" (Kant, 1963: 14, 16).

en el ámbito de las discusiones teóricas relativas a su concepción del estado de derecho. Su argumento es el siguiente.

En opinión del filósofo, el Estado liberal establece un *ethos* cognitivo *para todos* los ciudadanos, tendiente a regular su interacción social frente a determinados problemas, el cual se impone de manera desigual a ciudadanos seculares y religiosos²¹. Por este motivo, Habermas plantea la exigencia de no “excluir el posible contenido cognitivo, que en términos de contribuciones, puedan realizar las manifestaciones religiosas” (Habermas, 2006: 147). Esto implica la posibilidad de presuponer una actitud epistémica por parte de los ciudadanos seculares, que conlleva un “cercioramiento autocrítico de los límites de la razón secular”, y en donde “se exija razonablemente, tanto a ciudadanos seculares como religiosos, que recorran *procesos de aprendizaje complementarios*” (Habermas, 2006: 147-148 —subrayado agregado—). En su obra recientemente publicada, *Nachmetaphysisches Denken II*, Habermas señala que estos procesos de aprendizaje, presuponen un debate en términos discursivos (*diskursive Auseinandersetzung*) entre ciudadanos seculares y religiosos, que tiene en cuenta un sentido reflexivo acorde con una razón postmetafísicamente clarificada: en el

²¹ “...la precedencia institucional de que gozan las razones seculares sobre las religiosas, exige a los ciudadanos religiosos un esfuerzo de aprendizaje y de adaptación que se ahorran los ciudadanos seculares” (Habermas, 2006: 144).

marco de un “uso público de la razón, los ciudadanos seculares y religiosos tienen que poder encontrarse a un mismo nivel (*Augenhöhe*)”, y a resultas de lo cual “las contribuciones fundamentales de un lado para el proceso democrático [de toma de decisiones], son no menos relevantes que las del otro” (Habermas, 2012: 254). La idea es atribuir a las “convicciones religiosas, *un estatus epistémico que no sea absolutamente irracional*” (Habermas, 2006: 118)²².

Postsecularismo y teoría del discurso

Llegados a este punto cabría plantear algunos interrogantes, respecto de si este reconocimiento del lugar que Habermas asigna a la religión no entra en contradicción con los presupuestos que subyacen a la estructura teórica de la democracia deliberativa: ¿se invalidan los presupuestos de la democracia deliberativa, conceptualmente basada en el principio del discurso, y no en uno de tipo dogmático, característico de las religiones?, ¿acaso Habermas se contradice? Teniendo en cuenta sus dos obras sobre el pensamiento

²² En esta misma línea argumentativa J. Chaplin recientemente ha señalado también la necesidad de reconocer la fuerza del argumento de la integración cognitiva que representa la religión, señalando que “muchos ciudadanos religiosos tienen a su disposición numerosos argumentos racionales acerca de la justificación de las leyes que evidentemente no dependen de una idea de Dios ni de la autoridad religiosa” (Chaplin, 2012: 8).

postmetafísico²³, ¿cabe aquí afirmar que “dos veces postmetafísica, es igual a metafísica”?

El filósofo parece reconocer estos problemas²⁴. Sin embargo, las respuestas a estos interrogantes son, todas, negativas. De acuerdo con el carácter claramente epistémico (y por supuesto también normativo) con que Habermas impregna a su teoría política, las comunidades religiosas tienen que “evitar el dogmatismo y las restricciones a la conciencia”, lo cual expresa las consecuencias normativas que “en la conciencia pública de una sociedad postsecular se siguen para las relaciones políticas entre ciudadanos no creyentes y ciudadanos creyentes” (Habermas, 2006: 115-116). Ciertamente que en el ámbito de la opinión pública las comunidades religiosas pueden ejercer influencia sobre la sociedad en su conjunto, pero se trata de una posibilidad que se

²³ Habermas, 1990b, 2012. En este sentido también se afirma que la pretensión habermasiana de articular política y religión es sencillamente inviable porque, así planteada, implica un abandono de la tradición cristiana (Adams, 2006: 21)

²⁴ Según algunos planteos críticos formulados desde el punto de vista de los ciudadanos religiosos, la teoría de la democracia deliberativa, basada en el concepto de racionalidad comunicativa, dificulta la adecuada tematización de la relación en cuestión porque desconoce características constitutivas fundamentales de las religiones, ignorando por ejemplo “el tipo de acción innovativa, que para la teología adopta un lugar central al posibilitar las relaciones mutuas y renovar los desgastados fundamentos de la intersubjetividad (ejemplos de esto son las nociones de ‘perdón’, ‘perseverancia’ luego de desilusiones, ‘generosidad’, etc.)”, con lo cual Habermas “no tendría en cuenta adecuadamente la motivación individual” (Junker-Kenny, 2011: 36-37). En este sentido también se afirma que la pretensión habermasiana de articular política y religión es sencillamente inviable porque, así planteada, implica un abandono de la tradición cristiana (Adams, 2006: 21).

enmarca en el contexto de una expectativa normativa con la que el Estado liberal confronta a los ciudadanos religiosos y seculares, y por la cual las religiones “tienen que transformarse en lenguaje argumentativo y desprenderse de su contenido de verdad profana” (Habermas, 2006: 14).

No hay modo que se acepten creencias o prácticas religiosas que, por ejemplo, vulneren algunos de los derechos fundamentales del estado liberal democrático: la formación de la opinión y la voluntad en el espacio público democrático sólo puede funcionar si un número suficientemente grande de ciudadanos cumple determinadas expectativas, relativas a un comportamiento cívico que allane también ciertas diferencias profundas en lo que respecta a las creencias religiosas y a las cosmovisiones del mundo, y por ello “(...) los ciudadanos religiosos sólo pueden afrontar estas exigencias si cumplen determinadas condiciones cognitivas imprescindibles: deben haber aprendido a poner las convicciones de su propia fe en una relación reflexiva y lúcida con el hecho del pluralismo de religiones y cosmovisiones, y deben haber armonizado su fe con el privilegio epistemológico de las ciencias socialmente institucionalizadas, con el primado del Estado laico, y con la moral universalista de la sociedad” (Habermas, 2006: 12). Es pues el reconocimiento de estas condiciones lo que constituye un criterio en base al cual se pueden incluir (o se tienen que excluir) los argumentos

de los ciudadanos religiosos para que puedan (o no) participar en este espacio público-político²⁵.

En lo que concierne a los espacios formales de toma de decisiones, las exigencias normativas que plantea Habermas son, podría decirse, más fuertes aún que las que establece para la esfera informal de la opinión pública. En efecto, ya en *Entre naturalismo y religión* el filósofo señala explícitamente que el Estado tiene que esperar que se reconozca el principio según el cual el ejercicio legítimo de la dominación “se ejerce con neutralidad respecto de las diversas cosmovisiones del mundo”, y también afirma que para esto “sólo cuentan razones seculares”, no religiosas (Habermas, 2006: 137). De este modo se diferencia entre el ámbito postsecular, que es en donde, dados ciertos requisitos, se expresan las manifestaciones (y posibles contribuciones) religiosas, y el secular, en el que las instituciones del Estado tienen que decidir mediante el principio del discurso: “(...) Todo ciudadano tiene que saber y aceptar que sólo cuentan las razones seculares más allá del umbral institucional que separa a la esfera pública informal de los parlamentos, los tribunales, los ministerios, y las administraciones” (Habermas, 2006: 137), pues “(...) los umbrales instituciones entre la esfera público-política ‘espontánea’ y los procedimientos

²⁵ Cfr. Habermas, 1987: 323-324; 1997: 140; 1994: 349 ss., esp. 361, 364; 1999a: 244. Más abajo se retoma nuevamente el análisis de las condiciones que los argumentos religiosos tienen que satisfacer en el ámbito informal de la opinión pública-política.

formales de las corporaciones estatales [...] constituyen filtros que, de entre la maraña de voces [...] de la comunicación pública, únicamente dejan que pasen las contribuciones seculares” (Habermas, 2006: 139). Y en el mismo sentido se expresa el filósofo en su reciente obra antes citada, en donde también refiere a “un filtro institucional entre la comunicación informal en el espacio público y las discusiones formales que guían las decisiones colectivamente vinculantes, el cual tiene que asegurar que todas las decisiones estatales sancionadas puedan formularse y justificarse en un lenguaje generalmente comprensible” (Habermas, 2012: 301). La idea aquí, como en aquella obra de 2006, es que “la separación (*Trennung*) entre Estado e Iglesia necesita de un filtro entre estas dos esferas, a través del cual sólo pueden atravesar hacia la agenda de las instituciones estatales las contribuciones seculares [...] del espacio público (*Öffentlichkeit*)” (Habermas, 2012: 326-327).

Estas son pues las condiciones que los argumentos religiosos tienen que satisfacer para su reconocimiento, tanto en el ámbito público-político, como así también en el (ámbito) formal y decisorio de las instituciones estatales. Son, también, las razones que permiten acreditar la compatibilidad conceptual entre este actual posicionamiento habermasiano en torno a la relación política-religión, y el marco teórico de la democracia de-

liberativa, porque si tales condiciones no se cumplen, el reconocimiento de los planteos religiosos en el ámbito de la opinión pública resultaría conceptualmente inviable. Ahora bien, este señalamiento de la compatibilidad entre los presupuestos teóricos de la democracia deliberativa y las pretensiones de validez del actual reconocimiento habermasiano respecto de los posibles “aportes” de las religiones, también da lugar a la pregunta, de carácter crítico, acerca del sentido de pretender incorporar a la fe en el ámbito teórico-político de la democracia deliberativa. Más específicamente, ¿pueden en verdad las religiones desempeñar el importante rol que Habermas les asigna teniendo en cuenta el carácter cognitivo que (como vimos) el mismo les atribuye?

Postsecularismo: acerca de la irrelevancia de la religión en la política deliberativa.

Si para el planteo de toda pretensión de validez hay que, ineludiblemente, apelar a los presupuestos de la teoría del discurso, en el sentido de una confrontación de argumentos en base a la fuerza de coacción que sólo ellos pueden ejercer (como bien señala Habermas en numerosos trabajos)²⁶, lo cual implica dejar de lado posiciones dogmáticas, metafísicas, y por supuesto intolerantes, la cuestión central que entonces se plan-

²⁶ Cfr. Habermas 1987: 23-324; 1997: 140; 1994: 349 ss., esp. 361, 364; 1999a: 244.

tea, es ¿qué pueden en verdad enseñar, o aprender, los ciudadanos religiosos?

Habermas parece reconocer que no es posible aceptar sin más las manifestaciones religiosas en la esfera pública, razón por la cual no sólo plantea la necesidad de su traducción a lenguaje públicamente comprensible, estructurado en términos argumentativos, sino también de contar con el señalado “filtro” discursivo, ubicado en la puerta de entrada de las instituciones decisorias del Estado.

El problema de la traducción de las manifestaciones religiosas a lenguaje “secular” ha sido ya ampliamente estudiado. Contrariamente a quienes sugieren que es posible realizarla²⁷, algunos señalan la inviabilidad de la misma toda vez que el dogmatismo característico de los argumentos religiosos se opone a la razón: la idea es que si los ciudadanos religiosos son creyentes verdaderamente convencidos, entonces no pueden renunciar a sus creencias fundamentales²⁸. P. Weithman sostiene que los ciudadanos religiosos, convencidos de la verdad de sus creencias, en principio resultan reacios a analizar críticamente mediante el diálogo deliberativo-democrático los fundamentos de sus creencias, como así también las implicancias políticas que de ellas se siguen (Weithman, 2002: 86-87); y N.

²⁷ Cfr. Pizzi, 2001; De Zan, 2001; Küng, 1997, 2006; Küng y Kuschel, 2006; Reigadas, 2011; McCrudden, 2012.

²⁸ Cfr. también Lopez de Lizaga, 2011, Aguirre, 2012: 65-68; Walhof, 2013: 233.

Wolterstorff señala que “pertenece a las convicciones religiosas [el hecho de que sus creyentes] *deben basar* sus decisiones sobre aspectos fundamentales de justicia [sólo] *en* sus convicciones religiosas”²⁹. Estos planteos comportan ya un primer reparo frente a la viabilidad de pretender traducir enunciados religiosos a lenguaje públicamente accesible. También parece contribuir a la dificultad de la traducción que señalan estos autores, el hecho de que Habermas no da cuenta acerca de cómo, explícitamente, puede realizarse tal traducción, sino que se limita, una y otra vez, a señalar la posibilidad y necesidad de realizarla, afirmando que ello “permitiría descubrir nuestras intuiciones”, e “introducir [en el marco de una argumentación pública] el contenido semántico de las manifestaciones religiosas” (Habermas, 2012: 327)³⁰. Y en su última obra publicada sobre este tema, el autor apela incluso a una explicación meramente fáctica, afirmando que “ya desde la antigüedad tardía y a través de un largo proceso se ha traducido en lenguaje filosófico el contenido religioso” (Habermas, 2012: 299)³¹).

²⁹ La cita de Wolterstorff, (Wolterstorff, N., “Why we should reject what Liberalism Tell us about Speaking and Acting in Public for Religion Reasons” en *Religions and Contemporary Liberalism*, Weithman, P., ed. Notre Dame, University of Notre Dame, 1997), está en Mautner, 2013: 13.

³⁰ Cfr. Habermas, 2006: 139-140, 2012: 238 ss., esp. pp. 251-252.

³¹ Cfr. Habermas, 2006: 119. El abordaje desde un punto de vista fáctico del tema por parte del filósofo se evidencia también en Habermas, 2013: 347 ss., y ello aun cuando reconoce que la transformación estructural de la concepción del mundo por parte de las religiones, y de sus prácticas rituales, “no es posible de explicarla solamente en términos de *acomoda-*

Ahora bien, dejando de lado este primer problema (sólo) señalado, y suponiendo que tal traducción efectivamente puede realizarse en base a una adecuada explicitación de las condiciones procesales que la posibilitan, aun así se plantea un interrogante, también de carácter crítico, y que es necesario analizar en profundidad para evaluar el actual posicionamiento habermasiano sobre el tema de la relación entre política y religión. Se trata de un interrogante acerca de la posible irrelevancia de la fe en el marco teórico de la democracia deliberativa.

Una vez que se adaptan a las exigencias que Habermas establece, ¿qué aportes los ciudadanos religiosos, *en tanto que tales*, pueden en verdad realizar en el marco de un estado de derecho fundamentado en base a los presupuestos de la teoría del discurso, en donde los procedimientos decisorios se diseñen de acuerdo al concepto de política deliberativa, para la cual el planteo de toda pretensión de validez implica apelar a la “fuerza de coacción” que sólo los argumentos racionales pueden ejercer (como bien señala Habermas en numerosos trabajos)³², y que a su vez exige dejar de lado posiciones dogmáticas, metafísicas, y por supuesto intolerantes?

El reconocimiento habermasiano entorno a los posibles aportes de la fe resulta conceptualmente irrelevante porque, a fin de cuentas, excluye a los argumentos

mientos a los cambios del medio ambiente” (Habermas, 2013: 349).

³² Cfr. Habermas 1995: 28, 38, 52-53; 1994: 349 ss., esp. 361, 364; 1997a: 140; 1999: 244.

religiosos, tanto del ámbito formal de la política, representado por las instituciones del Estado diseñadas para la toma de decisiones colectivamente vinculantes, como así también de los espacios informales de la opinión pública, entre los que se encuentran las organizaciones de la sociedad civil. En lo que respecta al primer tipo de exclusión, aquí sólo cabe recordar la función del señalado “filtro institucional” que Habermas ubica en la entrada de las instituciones decisorias del Estado: negar la exclusión de los argumentos religiosos de estos ámbitos formales y constitucionalmente reconocidos, implicaría anular la neutralidad del Estado en materia religiosa, y el correspondiente criterio de legitimidad contenido en la prescripción de traducción institucional, acorde con la cual solamente las razones seculares deben contar para determinar las decisiones acerca de políticas coercitivas³³.

Y en lo que concierne a la exclusión de la religión del ámbito de la opinión pública-política, el filósofo impone a los ciudadanos religiosos, en este caso, una excesiva carga cognitiva por la cual estos (y junto con los ciudadanos seculares) tienen que poder presentar y/o exponer sus creencias en un lenguaje públicamente comprensible. Esto implica que, como se señaló antes, las religiones “(...) tienen que *transformarse en lenguaje argumentativo*” (Habermas, 2006a: 14 —subrayado agregado) y “recorrer procesos de aprendizaje en tér-

³³ Cfr. Lafont, 2013: 46-49.

minos *discursivos*” (Habermas, 2008: 32-33, subrayado agregado)³⁴. En efecto, en opinión de Habermas los ciudadanos seculares “no deben rechazar a fortiori el contenido semántico de las manifestaciones religiosas [...], las cuales pueden [...] contribuir [adoptando la forma de] *una argumentación pública (öffentliche Argumentation)*” (Habermas, 2012: 327 —subrayado agregado).

Admitir los argumentos de la fe pero con la condición de que sus enunciados se adapten a las exigencias del lenguaje públicamente inteligible y del discurso argumentativo, supone en verdad un segundo y solapado tipo de exclusión, el cual estriba, señala Lafont, en que los ciudadanos religiosos “tengan que comprometerse en una forma de pensar enteramente extraña a sus propias creencias religiosas para determinar cómo votar” (Lafont, 2013: 53), o cómo participar en los debates públicos. Como consecuencia de esta exigencia de adaptación de los ciudadanos religiosos a los requerimientos conceptual y normativamente relevantes de un estado de derecho diseñado en base a los presupuestos de la teoría del discurso y de la democracia deliberativa, el actual reconocimiento habermasiano respecto de la religión parece alterar radicalmente los presupuestos de la misma, al punto de prácticamente negarles a tales ciudadanos su participación, *en tanto que tales* (i.e. en tanto que “ciudadanos religiosos”), en todos los foros

³⁴ Habermas, 2006a: 147-148.

(formales e informales) de la deliberación democrática: en lo que concierne al contexto del espacio público, si bien Habermas exige a los ciudadanos seculares que no excluyan el posible contenido cognitivo de las contribuciones religiosas, también señala que hay que “observar la primacía de las razones seculares”, y que “en todo caso, esto es lo que asumen los ciudadanos religiosos” (Habermas, 2006a: 147). En esta línea, afirma también el filósofo que “en base a una reflexión teológica la conciencia religiosa finalmente se ha reconciliado [, no sólo] con el *factum* del pluralismo de las diversas concepciones del mundo, [sino también] con los fundamentos legitimadores de los derechos humanos de los estados seculares, y con el monopolio de la ciencia con relación al saber mundano” (Habermas, 2012: 300).

Teniendo en cuenta el planteo crítico que N. Wolterstorff realiza sobre el actual reconocimiento de Habermas respecto de la fe, cabe señalar que el segundo tipo de exclusión señalado puede resultar particularmente problemático, dado el hecho de que “la mayor parte de quienes razonan desde sus religiones para formar su opinión sobre asuntos políticos podrían carecer de la imaginación intelectual requerida para razonar sobre la misma posición [pero] desde premisas derivadas de una fuente independiente”³⁵. Y en opinión de C. Lafont, en la actual concepción habermasiana respecto de lo postsecular “las razones públicas tienen prioridad”,

³⁵ La cita de Wolterstorff, (cit.), está en Mautner, 2013: 27.

ellas son “las únicas razones con las cuales ninguno puede permanecer indiferente en su participación política”, pues “son la clase de razones que no pueden ser ignoradas, desatendidas, o invalidadas una vez que los ciudadanos participan de la deliberación pública” (Lafont, 2013: 55). Por su parte, V. Bader ha propuesto dejar de lado los conceptos “secular” y “postsecular” del lenguaje constitucional y legal, reemplazándolos por el de un “constitucionalismo legal-democrático”. También a su entender Habermas ha operado en la actualidad sólo una muy pequeña modificación respecto de su anterior concepción de lo secular, y por esto, afirma este autor, “la *metafísica* tiene que ser secular, las *justificaciones* de los principios constitucionales tienen que ser seculares, (...) y claramente cualquier *estado democrático liberal* tiene que ser un estado secular (...). [A fin de cuentas, en el planteo habermasiano actual] no se ejerce tanta presión sobre los ciudadanos seculares [en lo que concierne al reconocimiento de los posibles aportes religiosos]”, pues son los ciudadanos religiosos los que se tienen que adaptar a las exigencias seculares del estado de derecho (Bader, 2012: 16-17).

Las dificultades señaladas por los comentaristas en parte se sustentan en las propias afirmaciones de Habermas sobre el tema, que en ocasiones incluso se prestan a diversas interpretaciones. En su estudio sobre la religión en la esfera pública (2006), señala Habermas que “los ciudadanos religiosos tienen que entrar

en diálogo con los ciudadanos seculares”, y que “las razones religiosas tienen que emerger en la forma de un *transformado disfraz (transformed guise) de argumentos generalmente accesibles*” (Habermas, 2006b: 11 — subrayado agregado). En este punto caben dos posibles interpretaciones respecto de tales razones: o bien se tiene en cuenta que estas se disfrazan de (y en realidad no se transforman en) argumentos, con lo cual el punto de vista religioso continúa teniendo plena vigencia; la consecuencia de esto es que en el planteo habermasiano actual este reconocimiento entraría en contradicción con los presupuestos normativos del principio del discurso, afectando su valor epistémico. Pero si se pone énfasis, no en la cuestión del “disfraz” y la mera apariencia, sino en la “transformación” de las razones religiosas, entonces éstas dejan de ser religiosas y pasan a constituirse en argumentos racionales, reconociendo las implicancias cognitivas que esto comporta. Y el resultado de esta segunda lectura, es que tal planteo implica, a fin de cuentas, un irrelevante y/o meramente superficial reconocimiento del valor de las religiones en el ámbito de la opinión pública, pues estas sólo pueden participar a costa de despojarse de toda su “carga de fe”. Teniendo en cuenta las exigencias señaladas a la religión como condición para poder participar en la arena público-política, es esta segunda opción la que cuenta con mayores chances de constituirse en una adecuada interpretación del actual posicionamiento

del filósofo en lo que respecta a su concepción del postsecularismo. Por esto, el problema no es que “no quede nada” de la religión una vez que estas acepten las exigencias normativas del discurso argumentativo, que justifican y aseguran el valor epistémico de las decisiones adoptadas mediante un procedimiento intersubjetivo de deliberación racional como el que establece la democracia deliberativa, sino que, una vez aceptadas tales exigencias, dado que las posibles contribuciones de la fe ya no podrían plantearse como provenientes de ella misma, no tiene sentido (i.e. no aporta nada el hecho de) pretender admitir la participación de los ciudadanos religiosos en el marco teórico de la política deliberativa: si bien los argumentos de la fe son confesionalmente concebidos, en la democracia deliberativa habermasiana ellos tienen que ser discursivamente transformados.

Por supuesto que los aportes de la fe pueden ser importantes, no sólo colaborando en procesar momentos de angustia y sufrimiento, sino también motivando la voluntad ciudadana para aceptar vivir de forma pacífica en una sociedad de acuerdo a las reglas de convivencia democrática. Pero el actual planteo habermasiano sobre el tema lleva a la paradójica conclusión de que tales aportes lo son si en realidad dejan de presentarse como tales, lo cual implica que, y desde el punto de vista filosófico, dicho planteo resulta irrelevante en lo que respecta al reconocimiento que pretende justificar.

Reflexiones finales

El abordaje teórico respecto de la política que Habermas realiza en sus últimos escritos, y aquí es particularmente importante la introducción de *Nachmetaphysisches Denken II*, se opone tanto al ablandamiento (*Aufweichung*) de los derechos fundamentales, como así también (y acorde con la teoría crítica de sus maestros de la Escuela de Frankfurt) al fundamentalismo ilustrado (*Aufklärungsfundamentalismus*), que pretende una universalización excluyente de la razón, y según la cual lo que no se somete al cálculo lógico-matemático y a la observación como cánones de la filosofía positivista es considerado como “irracional” o “dogmático”, dejando fuera a toda posible noción de sentido en la que podrían incluirse las religiones. Así, en sus trabajos actuales sobre teoría política Habermas parece haber abandonado, no el pensamiento metafísico como tal, sino el fundamentalismo, que pretendía poder derivar sistemática y deductivamente de la metafísica como filosofía primera los principios fundantes de todos los otros campos del saber. Esta, si se quiere, “desestructuración” de la forma sistemática de la filosofía, permite una nueva autocomprensión de su posición en el contexto del conjunto de las ciencias y de la cultura. De lo que se trata, en última instancia, es de mostrar una predisposición hacia la apertura al diálogo entre diferentes campos disciplinares, y de cómo el abandono del dogmatismo metafísico no trae aparejado el

escepticismo ni la pérdida de solidez y firmeza de las convicciones más profundas³⁶.

Ahora bien, las presuposiciones (o motivaciones) filosóficas en que Habermas se basa para fundamentar su posicionamiento sobre este tema, no están sin embargo exentas de cuestionamientos, puesto que si bien analizando el tema de la relación política-religión desde el marco teórico de la racionalidad argumentativa el mismo resulta conceptualmente viable, en realidad su concepción de lo político no parece modificarse substancialmente, manteniendo para los posibles aportes de la fe, como antes, fuertes exigencias discursivas que resultan acordes con los presupuestos del discurso argumentativo. Esto plantea el interrogante acerca, no entonces de la viabilidad, sino del sentido que, teóricamente, tiene este reconocimiento del lugar que podría ocupar la religión en la política deliberativa.

Habría que analizar si las dificultades señaladas acaso no se deben a que el filósofo tematiza dicha relación de un modo cuya característica definitoria está dada por el hecho de que, y a diferencia por ejemplo de su tesis de la identidad de origen entre estado de derecho y soberanía popular, aún no logra articular correctamente el punto de vista de la validez, representado por las exigencias del principio del discurso, y el de la facticidad, simbolizada por la preeminencia socio-histórica de la

³⁶ Cfr. De Zan, 2001: 32 ss.

religión. Analizar en profundidad e intentar solucionar este problema sería el próximo paso.

ANEXO: DIÁLOGOS

4.1

*Comentarios a "Habermas: la acción comunicativa
y sus implicancias en la problemática
de la racionalidad" de E. Grippaldi
por Santiago Prono*

GRIPPALDI SE PROPONE analizar el concepto habermasiano de acción comunicativa en relación con la problemática de la racionalidad y teniendo en cuenta, fundamentalmente, su *Teoría de la acción comunicativa*. El autor realiza un recorrido por los diversos conceptos de acción, cada uno de los cuales se corresponde con lo que Habermas caracteriza como "pretensiones universales de validez", susceptibles de explicitación a partir del procedimiento reconstructivo de los presupuestos de los diversos tipos de acciones que los agentes realizan en el contexto del mundo de la vida. Se trata éste de un trabajo fundamentalmente descriptivo, a la vez que conceptualmente riguroso. Sin embargo, aun así resulta necesario hacer un par de comentarios: uno de carácter aclaratorio y otro más bien complementario.

En primer lugar está el tema del concepto habermasiano de “mundo”, presente en numerosos pasajes del trabajo. En este sentido es necesario dejar en claro que este concepto no debe interpretarse en un sentido ontológico. Para Habermas las pretensiones de validez en conjunto expresan una ampliación del concepto mismo de validez que ya no se restringe a la concepción dicotómica sujeto-objeto de la Filosofía moderna, pues la racionalidad ya no obedece a este modelo. El mismo Habermas se encarga de aclarar esto en *Pensamiento postmetafísico* (1988) al afirmar que

“Las pretensiones de validez constituyen el punto de convergencia del reconocimiento intersubjetivo por todos los participantes. Esas pretensiones de validez cumplen un papel pragmático en la dinámica que representan las propuestas contenidas en los actos de habla y las tomas de postura de afirmación o negación por parte de los destinatarios. (...) Así las condiciones de validez ya no quedan fijadas al contenido proposicional; y surge espacio para la introducción de otras pretensiones de validez, que no se dirigen a las condiciones de verdad, es decir, que no están limitadas a la relación entre lenguaje y mundo objetivo” (Habermas, 1990: 83, 84).

Solamente el mundo objetivo admite esta lectura, que atribuye valores de verdad para sus correspondientes pretensiones de validez. El mundo social refiere a la dimensión intersubjetiva, en el sentido de

las “relaciones interpersonales legítimamente reguladas” constituido por valores, normas, instituciones “y compartidos como el trasfondo de presupuestos comunes que hacen posible la comunicación inmediata y la interacción cotidiana” (De Zan, 1993: 167). Y el mundo subjetivo se lo entiende como el mundo de las creencias, actitudes y valoraciones “con las que nos insertamos en el mundo social como tales o cuales sujetos, con una determinada identidad” (*Ídem*). Esta es una aclaración importante porque la interpretación habermasiana de los tres mundos que se plantea tanto en su *Teoría de la acción comunicativa* (1981) como en *Pensamiento postmetafísico* (1988), si bien ya la había señalado en su anterior obra de 1976, “¿Qué significa pragmática universal?”, allí sin embargo no está claramente distinguido este complejo sistema de referencias, ya que refiere a estos tres ámbitos combinando términos como “naturaleza interna”, “naturaleza externa”, “realidad social”, etcétera, que ciertamente oscurecen o dificultan la comprensión del sentido que el propio Habermas pretende darle (Habermas, 1997: 365-368). También es importante tener en cuenta esta aclaración en el trabajo que estamos analizando, habida cuenta de que el autor señala explícitamente que la acción teleológica y la acción estratégica “comparten presupuestos ontológicos”, lo cual nos introduce en el segundo tema de análisis del trabajo de Grippaldi.

En efecto, más importante es la cuestión de las implicancias teóricas que para la racionalidad comporta el concepto de “acción estratégica” y (la justificación de su carácter parasitario respecto) de racionalidad “consenso-comunicativa”, sólo mencionado por Grippaldi.

En su *Teoría de la acción comunicativa* (Habermas, 1981), con la que Habermas centra su interés en el entendimiento comunicativo como procedimiento de coordinación de un tipo especial de interacción, y que no ha sido adecuadamente analizado por las teorías estándar de la sociología, el filósofo se propone clarificar el mecanismo en base al cual los actos de habla coordinan y regulan las interacciones sociales, lo cual a su vez implica un concepto amplio de racionalidad que se expresa de manera distinta en cada uno de los diferentes tipos de acciones. Inspirado en lo que califica como la “versión no oficial de la teoría weberiana de la acción” (Habermas, 1987: 366 ss.), Habermas distingue entre una orientación para la acción estratégica, y una orientación para la acción que busca un entendimiento comunicativo con otros interlocutores. Así, una “acción estratégica” es una acción orientada al éxito que implica la observancia de reglas de elección racional tendientes a influir en las decisiones de un oponente, y por ello esta tiene lugar en el ámbito de las relaciones interhumanas del mundo social teniendo en cuenta los efectos previsibles de las decisiones propias sobre las decisiones de los otros. Este tipo de acción domina

tanto las operaciones económicas del mercado y la economía, en donde puede darse una complementariedad contingente de intereses, como así también (domina) las acciones políticas en cuanto sean concebidas y practicadas como mera lucha por el poder. Por su parte, una acción es “comunicativa” cuando los planes de acción que ella representa no dependen de un cálculo egocéntrico de utilidades, sino de la coordinación de actos de entendimiento. En otros términos, se trata de una relación comunicativa en el mundo social orientada al entendimiento intersubjetivo y a la formación de un consenso racionalmente motivado, considerado como válido por los interlocutores involucrados, y haciendo posible la coordinación no forzada de sus respectivos planes de acción. Por cierto que no toda acción comunicativa se orienta al *entendimiento*. En el nivel del análisis empírico-descriptivo de la sociología, el tipo de acción estratégica es el tipo de acción dominante en la sociedad moderna; incluso toda acción social en cierta medida se puede explicar conforme a este modelo. Ahora bien, un análisis filosófico reconstructivo de las condiciones de posibilidad de la interacción humana, demuestra sin embargo que este modelo explicativo es deficiente, y que la acción estratégica y el uso estratégico del lenguaje son derivados y presuponen el uso comunicativo del lenguaje orientado al entendimiento.

Este es, precisamente, el punto de apoyo central para la justificación de las pretensiones de validez del

concepto de racionalidad discursiva de Habermas, y de aquellas sobre las cuales se sustenta el marco teórico de su concepción del derecho y de la democracia deliberativa. Sin embargo, en su trabajo Grippaldi sólo menciona la ampliación del concepto de racionalidad que el filósofo lleva a cabo respecto del paradigma semántico-referencial, propio del dualismo sujeto-objeto que, sabemos, es el paradigma de la Filosofía moderna. Se trata de una mención que, así formulada por el autor, dificulta la comprensión del alcance teórico que en la filosofía habermasiana comportan estos concepticos de acción.

4.1.a

*Respuesta a los comentarios de Santiago Prono
al artículo “Habermas: la acción comunicativa y sus
implicancias en la problemática de la racionalidad”
por Esteban Grippaldi*

SANTIAGO PRONO REALIZA comentarios pertinentes sobre el artículo. Las observaciones centrales y sobre las que es relevante extenderse son dos. En primer lugar señala que el concepto de “mundo” no debe interpretarse en un sentido ontológico. Su comentario obedece a que explícitamente en el trabajo se afirma que acción teleológica y la acción estratégica comparten presupuestos ontológicos.

En relación con la observación precedente, la segunda destaca las implicancias teóricas que comporta el concepto de acción estratégica —su “carácter parasitario” — para la racionalidad. Luego afirma que el trabajo sólo menciona “la ampliación del concepto de racionalidad que el filósofo lleva a cabo respecto del paradigma semántico-referencial, propio del dualismo

sujeto-objeto que, se sabe, es el paradigma de la Filosofía moderna”.

En cuanto a la primera observación se concuerda con Prono, en cuanto a que en la *Teoría de la acción comunicativa* (y en otras publicaciones) el concepto de mundo no se reduce al aspecto ontológico. Este es una reconstrucción desde la perspectiva de los agentes. Son los propios sujetos socializados los que realizan un uso implícito del concepto de mundo (Habermas, 1989: 119). Pero, en el artículo se desarrolló la reconstrucción de los modelos de acción de las teorías sociológicas. Es en este contexto de descripción de esos “modelos” de acción que se sostuvo que comparten la referencia al “mundo” como aspecto ontológico³⁷. Esto es, los presupuestos de las teorías de la acción en referencia al actor/mundo. Posteriormente, a partir del *giro realista* en su teoría de la verdad, presente en *Verdad y justificación* ([1999] 2007), el autor asume una posición realista desde el punto de vista epistémico pero parece mantener un cognitivismo desvinculado de esta posición en el campo del discurso moral. Si bien continúa abordando el concepto de la verdad en el contexto de la racionalidad discursiva, en esta nueva posición la verdad es un concepto que trasciende la justificación. No se tiene un acceso directo —que no esté filtrado

³⁷ En este sentido, afirma: “La acción estratégica, en tanto que diferenciación de la actividad teleológica, sigue siendo un concepto que, en lo que a presupuestos ontológicos se refiere, tampoco exige *más que un solo mundo*” (Habermas, 1999: 127).

por razones — ni a las condiciones de verdad, ni a las condiciones bajo las cuales las normas morales merecen reconocimiento universal, pudiéndose sólo *demostrar* por vía discursiva mediante las razones disponibles. Pero las pretensiones de validez morales carecen de la referencia al mundo que caracteriza a las pretensiones de verdad (Habermas, 1999: 273). “La validez deontológica de los enunciados morales carece de las connotaciones ontológicas de la validez veritativa; de modo que en lugar de la referencia al mundo objetivo característica de la validez veritativa —una referencia que trasciende la justificación misma—, en la validez deontológica aparece la idea regulativa de la inclusión mutua de seres —en principio extraños entre sí— en un mundo inclusivo —y por ende universal— de las relaciones interpersonales bien ordenadas” (Habermas, 2007: 247), legítimamente reguladas.

Los conceptos de acción estratégica y teleológica son insuficientes según el filósofo alemán, en parte, por la reducción de la categoría de mundo. En otros pasajes se señaló los tres mundos (Social, Objetivo, Subjetivo) que constituyen conjuntamente el sistema de referencia que los participantes suponen en común en los procesos de comunicación orientados al entendimiento o acuerdo.

En relación a esto último, como correctamente destaca Prono, en la teoría habermasiana se distinguen dos orientaciones para la acción: acción estratégica y

acción comunicativa. En ambas acciones es necesario el entendimiento, ya que para perseguir la realización de los fines egoístas del actor se requiere coordinar las acciones. En *Pensamiento postmetafísico* se afirma: “La utilización latentemente estratégica del lenguaje vive parasitariamente del uso normal de él, porque solo puede funcionar, si a lo menos, una de las partes supone falsamente que el lenguaje está siendo empleado con vistas a entenderse” (Habermas, 1990:75). A diferencia de la acción comunicativa, estos actos estratégicos no tienen por meta la postura racionalmente motivada de un destinatario. Destaca en este libro que la acción comunicativa y la estratégica son dos variantes de la “interacción lingüísticamente mediada” (Habermas, 1990: 85).

Las acciones orientadas a establecer un acuerdo mediante amenazas y recompensas, se basan en pretensiones de poder. En este tipo de acción estratégica el actor pretende persuadir a los interlocutores a través de pretensiones de poder. La acción comunicativa se orienta por pretensiones de validez susceptibles de crítica. De estas acciones Habermas distingue dos tipos de racionalidad: comunicativa y estratégica. Distinguidas por el procedimiento —modo— de obtener el consenso y no por el contenido. La acción estratégica expresa la coordinación de la acción en la que el agente procura persuadir a través de pretensiones de poder. En la acción comunicativa se coordinan mutuamente

utilizándose para esto las fuerzas ilocutivas propias de los actos de habla. Los interlocutores de la interacción comunicativa *pueden* establecer un consenso basado en razones, es decir obtenido por la *fuerza de los argumentos*. En la acción estratégica, “este potencial de racionalidad comunicativa no se utiliza”, aun en el caso en el que las interacciones estén mediadas lingüísticamente, ya que coordinan sus planes de acción a través de influencias reciprocas (Habermas, 2007: 117). El lenguaje se orienta a las consecuencias y, por tanto, se hace uso de actos de habla perlocutivos.

En la práctica estas dos formas de racionalidad (la comunicativa y la estratégica) no se dan en estado puro. Antes bien, en los consensos obtenidos parecen entremezclarse las pretensiones de validez y las pretensiones de poder. La racionalidad comunicativa se actualiza parcialmente en las interacciones orientadas al entendimiento. Afirma Habermas: “Fácticamente, en modo alguno podemos cumplir siempre (y ni siquiera a menudo) esos presupuestos pragmáticos de los que, sin embargo, en la práctica comunicativa no tenemos más remedio que partir (...). De ahí que las formas estructurales de vida estén bajo las restricciones estructurales de una razón comunicativa siempre desmentida, a la que simultáneamente, empero, no tenemos más remedio que suponer” (Habermas, 1989: 385).

En la posición universalista de Habermas, la racionalidad no se restringe a lo cognitivo — paradigma semán-

tico-referencial— como ha ocurrido en las modernas filosofías del sujeto. La infraestructura pragmática de las situaciones de habla consiste en reglas generales para ordenar los elementos de las situaciones de habla dentro del sistema de coordenadas formadas por “el mundo, el mundo “propio” de cada uno, y “nuestro” mundo de la vida compartido (McCarthy, 1987: 325).

En este estudio se analizó la teoría habermasiana de la acción comunicativa en relación con las teorías sociológicas de la acción y la problemática de la racionalidad, lo cual constituye un punto de partida fundamental para tematizar otros aspectos centrales de la Teoría de la acción comunicativa del filósofo alemán.

4.2

*Comentarios a "Sobre el control judicial de las leyes en clave habermasiana", de Martín Cáceres
por Santiago Prono*

CÁCERES ANALIZA LA postura habermasiana en torno al constitucionalismo (control judicial), teniendo en cuenta su tesis de la identidad de origen entre estado de derecho y soberanía popular. Así, el autor señala, correctamente, que el posicionamiento del filósofo alemán sobre el tema en realidad no pretende otorgar primacía a ninguna de estas dos esferas de la filosofía práctica (política y derecho), las cuales se identifican con la democracia y el poder judicial y, en términos más generales, con el republicanismo y el liberalismo, o con la libertad de los antiguos y la (libertad) de los modernos. Ahora bien, al mismo tiempo el autor realiza un par de comentarios críticos a los que les asigna un lugar importante en su trabajo y que, por esto mismo, es necesario analizar.

En primer lugar se señala la carencia descriptiva del planteamiento habermasiano sobre el tema. Cáceres

se pregunta si el abordaje del filósofo alemán sobre el tema se condice con las circunstancias en las que, de hecho, los jueces ejercen el control de constitucionalidad. La respuesta que el autor implícitamente sugiere es negativa. El fundamento ofrecido es que, en verdad, los jueces no siempre intervienen para controlar, y asegurar, el correcto desarrollo de los procedimientos democráticos, tanto del legislativo como del ejecutivo³⁸. Se trata este de un señalamiento correcto pero que, sin embargo, obedece naturalmente a un problema fáctico, descriptivo. El planteamiento habermasiano al respecto, como explícitamente se reconoce, pretende ubicarse a mitad de camino entre las tradiciones liberal y republicana de la política, pero no se trata de una cuestión meramente “geográfica”, por así decir, sino de índole conceptual, en el sentido de que, en base a su método reconstructivo, la validez y por lo tanto legitimidad, se extrae de (o descubre en) la facticidad. Esto significa que Habermas no procede a una mera incorporación de algunos de los caracteres distintivos de tales tradiciones políticas, sino que procede a una transformación discursiva de los mismos. El posicionamiento filosófico que Habermas adopta en el marco de su teoría política (y jurídica), comporta un carácter claramente normativo, con el cual pretende distinguirse de posturas empírico-descriptivas en el ámbito político,

³⁸ El autor señala, a modo de ejemplo, el caso de las sanciones legislativas a libro cerrado, o de los proyectos legislativos que se desarrollan íntegramente en sede del Poder Ejecutivo.

propias de los enfoques realistas de la democracia y que el mismo critica. Los enfoques empiristas de la política (modelo pluralista-elitista, y económico de mercado), pueden considerarse como una descripción más o menos cercana al modo en que funcionan de hecho las democracias reales. Sin embargo, para Habermas incurren en al menos dos tipos de problemas: 1) No pueden explicar el funcionamiento del sistema; los ciudadanos no tendrían motivación alguna para participar e involucrarse en la política, si quiera mínimamente, por ejemplo en los procesos electorarios. Por otro lado, 2) desconocen también que la competencia, la lucha política, desarrollada en el marco de las instituciones políticas, requiere del reconocimiento de ciertas condiciones normativas que precisamente posibilitan este tipo de interacción política, de otro modo estaríamos en el modelo del estado de naturaleza hobbesiano, que por definición excluye *todo* tipo de ordenamiento político (cfr. Habermas, 1994: 404).

Cáceres identifica claramente un rasgo normativo en la teoría de Habermas, pero objeta que esta es insuficiente si se analiza el modo en que la misma se articula con la realidad sobre la que pretende aplicarse. ¿Por qué objetar entonces la potencia descriptiva del abordaje habermasiano (en este caso respecto del control judicial)? Y si el problema es que dicho rasgo en cuestión resulta problemático porque no es aceptado ni da lugar al tipo de acción que el mismo prescribe, hay

que recordar que Habermas se centra en el problema de la fundamentación racional, y no en el (problema) del reconocimiento de las decisiones o normas así fundamentadas: “La razón comunicativa posibilita, pues, una orientación por pretensiones de validez, pero no [...] es directamente práctica. [Esto significa que] se refiere sólo a realizaciones (*Einsichten*), es decir, a manifestaciones susceptibles de crítica que resultan accesibles a la clarificación argumentativa, y, por lo tanto, permanece detrás de una razón práctica que, sobre la base de la motivación, tenga por meta la dirección de la voluntad. La normatividad en sentido de orientación vinculante de la acción no coincide por entero con la racionalidad de la acción orientada al entendimiento. Normatividad y racionalidad se cortan y solapan en el campo de la fundamentación de las convicciones morales que se examinan en actitud hipotética y que sólo poseen la fuerza débil que caracteriza a la motivación racional, pero que en todo caso no pueden asegurar por sí mismas la traducción de tales convicciones a una acción motivada” (Habermas, 1994: 19 -2005: 66-67-).

Por último, también cabe mencionar una cuestión de índole terminológica. Cáceres reconoce el carácter prescriptivo del planteamiento habermasiano al concebirlo en términos de “imposición”³⁹. Sin embargo, este término no parece del todo adecuado, puesto que el mismo,

³⁹ Cáceres afirma que el filósofo alemán “impone un rol proactivo [al poder judicial] en todos aquellos casos que ejemplifican restricciones a los presupuestos de la política deliberativa”.

a diferencia de “prescribir”, por ejemplo, referiría a una acción con la cual se pretende reconocimiento en base a la coacción que se ejerce (y que la palabra refleja), antes que por la razón, y que por lo tanto no necesariamente estaría racionalmente fundamentada. Ciertamente, y en numerosos pasajes, Habermas hace uso de un término similar, *pero* con las correspondientes aclaraciones. En efecto, a su entender el principio del discurso comporta un procedimiento intersubjetivo de deliberación racional en el que los interlocutores involucrados “aceptan guiarse por la fuerza de coacción que sólo ejercen los mejores argumentos”⁴⁰. Este no parece ser el sentido en que se utiliza en el trabajo el verbo “imponer”, o al menos no se explicitan las necesarias aclaraciones del caso, relacionadas con los presupuestos del discurso argumentativo.

Cáceres también señala una carencia de carácter prescriptivo en el planteo habermasiano. En este sentido afirma que “no es posible ni suficiente asumir que el proceso histórico no está libre de interrupciones y retrocesos que habilitarían la ruptura en la intervención posterior de generaciones bajo la forma de una autocorrección progresiva”. Por supuesto, se trata éste de un señalamiento correcto, pero cuya atribución a Habermas no se justifica. Dicho señalamiento parece atribuirle al mismo una postura que no se corresponde con su pretensión de articular los espacios formales e

⁴⁰ Cfr. Habermas, 1994: 564-565, 2004: 30, 31, 2009: 440.

informales del estado de derecho, lo cual se expresa en el concepto de sociedad civil. Se trata de una interacción que si bien claramente pretende fijar los límites que separan a ambos espacios (lo cual revela el lado liberal del pensamiento del filósofo, no siempre ni adecuadamente reconocido), al mismo tiempo señala que los órganos formales y constitucionalmente establecidos para la toma de decisiones, tienen que permanecer permeables a los aportes y demandas provenientes de la opinión pública y la sociedad civil que en ella se enmarca.

Habermas concibe a las organizaciones de la sociedad civil (OSC) como parte del espacio público-político, en donde interactúan de manera informal los diversos actores de la sociedad. Se trata de organizaciones y movimientos de formación más o menos espontánea que no pretenden tomar el poder del Estado, pero que en ocasiones están en conflicto con éste planteando problemas a sus instituciones políticas formales en busca de interpretaciones públicas para sus intereses comunes, por ejemplo movilizándose y ejerciendo presión para su reconocimiento por parte de aquellos ámbitos decisorios. Se trata, pues, de un modo de concebir la sociedad civil en el sentido de que esta adopta un importante lugar en el ordenamiento político, el cual tiene que permanecer permeable a las demandas, y los aportes, que desde ella surjan:

La sociedad civil se basa en esas asociaciones, organizaciones y movimientos surgidos de manera más o menos espontánea que toman la resonancia que los problemas sociales encuentran en los asuntos de la vida privada, condensándolos y elevándoles la voz, transmitiéndolos al espacio de la opinión pública política. (...). Tal base asociativa (...) constituye el substrato de ese público general de ciudadanos que emerge de la esfera privada y busca interpretaciones públicas para sus intereses sociales y experiencias, y ejerciendo influencia sobre la formación de la opinión y la voluntad [política] institucionalizada (Habermas, 1994: 443-444).

Esta teoría política reafirma así una concepción del estado de derecho, en donde si bien las opiniones y las iniciativas ciudadanas de la sociedad civil se tienen que canalizar a través de los correspondientes órganos institucionales del Estado, al mismo tiempo se reconoce también el lugar central del proceso de formación de la opinión y voluntad políticas llevado a cabo en términos intersubjetivos en estos espacios público-políticos informales, y ello de un modo que trasciende los límites que determinan los intereses particulares de las OSC: "(...) El núcleo de la sociedad civil forma una conciencia asociativa (*Assoziationswesen*) que institucionaliza discursos de solución de problemas para preguntas de intereses generales en contextos de opinión pública organizada" (Habermas, 1994: 443-444).

En la democracia deliberativa de Habermas se evidencia entonces una interacción entre “el centro” y “la periferia”, entre las deliberaciones y las decisiones institucionalizadas, y las opiniones desarrolladas informalmente en los espacios públicos. Esto permite dar cuenta de que si bien esta teoría política mantiene (como el liberalismo) la separación Estado-ciudadanos en lo que respecta a la toma de decisiones colectivamente vinculantes, las cuales sólo se adoptan en el contexto de las instituciones formales y constitucionalmente reconocidas del Estado (Ejecutivo y Legislativo), de todos modos se tienen en cuenta las exigencias, y *también* los aportes y contribuciones provenientes de aquella periferia⁴¹.

No cabe entonces atribuir a Habermas una actitud rigorista en cuanto al diseño institucional del estado de derecho, ni tampoco respecto de la constitución que lo rige, aun cuando, por cierto, tales modificaciones, que eventualmente pueden obedecer a demandas de

⁴¹ Cuando Habermas analiza “El papel de la sociedad civil y de la opinión pública” en el cap. VIII de *Facticidad y validez*, señala que “cuando se encuentran juntos los actores de la sociedad civil (...) sus iniciativas pueden tener éxito porque con la movilización endógena del espacio público (*Öffentlichkeit*) toma fuerza una ley que de otro modo permanece latente, a saber, (...) que los actores en la arena deben su influencia al asentimiento de [quienes ocupan] la galería” (Habermas, 1994: 461-462). En este sentido B. Peters también ha señalado que si bien la política y el derecho pueden considerarse como campos o ámbitos institucionales compuestos por los órganos parlamentario, ejecutivo, y judicial, “la legitimidad de las decisiones es dependiente del proceso de formación de la opinión y la voluntad [generado] en la periferia” (Peters, 2007: 44, cfr. 36).

la sociedad civil, tendrían que adoptarse en el marco de las instituciones formales del Estado.

A su vez, y respecto de que no es posible asumir que el proceso histórico no está libre de interrupciones, en este punto habría que recordar que se trata de un hecho por cierto también reconocido en el marco del planteamiento teórico de la política deliberativa, basado en los presupuestos del principio del discurso. De otro modo se incurriría en una contradicción con los presupuestos de dicho principio y del concepto de racionalidad comunicativa, que comporta la permanente posibilidad de crítica, argumentativamente clarificada, y se expresa en los principios inherentes a la acción consistente en plantear un argumento. En efecto, todo planteo de pretensiones de validez mediante discursos argumentativos presupone el reconocimiento, por parte del interlocutor en cuestión, de una comunidad de comunicación a la que se dirige con tales argumentos *y* también de los consecuentes derechos de los demás miembros, entre ellos, a participar cuestionando las razones presentadas, pidiendo explicaciones, ampliaciones, y presentando nuevos puntos de vista sobre el tema de que se trate, etc. Se trata pues de presuposiciones inherentes a la argumentación que comportan el respeto recíproco, y demás reglas de simetría, como la inclusión plena de todos los afectados, y el reparto igualitario de derechos y obligaciones de la argumentación. La idea es que la racionalidad y el entendi-

miento intersubjetivo no pueden comprenderse sin el reconocimiento mutuo de los sujetos del discurso⁴², y esto significa un reconocimiento de los argumentos que los interlocutores discursivos, involucrados en los procesos decisorios, puedan plantear en contra de las instituciones democráticas mismas.

⁴² En este sentido Maliandi refiere a los “principios de equidad discursiva” presupuestos en la argumentación (cfr. Maliandi, 2006: 231 ss.).

4.2.a

*Respuesta a los comentarios de Santiago Prono
al artículo "Sobre el control judicial de
las leyes en clave habermasiana"
por Martín Cáceres*

PUEDEN SINTETIZARSE LAS críticas, comentarios y señalamientos efectuados por el catedrático del siguiente modo: a) Dada la propuesta de Habermas, no encuentra asidero el cuestionamiento de la potencia descriptiva de su desarrollo filosófico-teórico; b) el carácter normativo del abordaje del filósofo alemán se centra en el problema de la fundamentación racional, y no en el del reconocimiento de las decisiones o normas así fundamentadas; c) No puede imputarse a Habermas asumir que "el proceso histórico no está libre de interrupciones y retrocesos que habilitarían la ruptura de la intervención posterior de generaciones bajo la forma de autocorrección progresiva"; d) no resulta adecuado el término "impone" para caracterizar la relación normativa, en el planteo habermasiano, que determinaría la aplicación del control de constitucionalidad.

I. Sobre tales ejes, prefiero comenzar por el identificado en último lugar.

Vale reconocer que la aguda crítica terminológica demuestra que el término elegido (“impone”) puede traer mayores dudas de lo conveniente. Sin embargo, no puede dejar de señalarse que la coacción que se anuda al vocablo no resulta un corolario necesario. Esto es, esa imposición no requiere coacción o fuerza física sino que bien puede —y debe— interpretarse en el sentido que el filósofo frecuentemente reitera de la fuerza de los mejores argumentos.

II. Pero se señala también la impertinencia o irrelevancia de la discusión sobre la potencia descriptiva del abordaje habermasiano.

En primer lugar, vale destacar que la crítica (o, al menos, duda) que propongo encuentra relevancia en la visión de quien la formula. Y por ello, entiendo, no puede —o debe— ser reconducida a la relevancia desde la visión del filósofo alemán, so pena de tergiversar el punto en cuestión.

En otros términos, el carácter reconstructivo de la teoría habermasiana que, según la interpretación de Prono “comporta un carácter *claramente* normativo” no resulta óbice para el cuestionamiento descriptivo. Cuanto mucho, cambia el carácter o sentido de la crítica en la medida que la traslada del ámbito interno de la propuesta filosófica a una discordancia con sus objetivos teóricos.

Aun así, me atrevo a decir que no comparto el análisis según el cual la perspectiva habermasiana posee un carácter “*claramente* normativo”. Es que, como anticipara en mi trabajo —y resulta constante en el autor—, Habermas busca conciliar extremos en superación de dialécticas excluyentes. En particular, sobre el punto, en la dicotomía entre enfoques empírico-descriptivos y normativos; o si se quiere (retomando los términos de Habermas) entre diversos *objetivos teóricos* (reconstrucción efectuada en términos de comprensión y de análisis conceptual vs. descripción y explicación empíricas) y *distintas actitudes en lo que se refiere a pragmática de la investigación* (hermenéutica, crítica, analítica, etcétera) (Habermas, 2001a). De tal modo la perspectiva normativa no excluye la pretensión descriptiva, sino que convive con ella; y torna por ello relevante el abordaje crítico desde ambas visiones.

Ello, sin embargo, no implica la adopción por quien suscribe de una pretensión meramente descriptiva, sino que parte del postulado compartido con el autor de la necesidad de integrar descripción y prescripción, facticidad y validez. Así las cosas, entre facticidad y validez (asumiendo el carácter contingente de su adecuación recíproca), puede otorgarse mayor relevancia a la pretensión normativa o a la descriptiva, pero no excluir alguna de ellas.

III. En línea consecuente, la crítica aquí reseñada bajo el acápite “b” (el carácter normativo del abordaje

del filósofo alemán se centra en el problema de la fundamentación racional, y no en el del reconocimiento de las decisiones o normas así fundamentadas) pierde, a mi juicio, fuerza.

Reitero, se parte de la discordancia en la interpretación de la visión habermasiana. Mientras que en la lectura que realizo del autor, el mismo comparte pretensiones descriptivas y normativas, en la que propone el profesor Prono, prima *claramente* la visión normativa.

Por otro lado, compartiendo con Prono que en Habermas “la validez y por lo tanto legitimidad, se extrae de (o descubre en) la facticidad” la mayor distancia entre la última y la primera, a mi juicio, teje dudas sobre el andamiaje teórico reconstructivo que el filósofo propone para su comprensión (aun cuando pueda servir, tal vez con mayor fuerza, desde una pragmática crítica).

Si nos centramos en el problema de la fundamentación racional, en el caso, del control judicial de constitucionalidad bajo la modalidad antedicha, habría de obtenerse o reconstruirse el andamiaje de sus cimientos presupuestos de racionalidad y normatividad desde la facticidad. Así, la divergencia generalizada no puede dejar de resentir la validez de la propuesta.

IV. Resta señalar que también existe divergencia interpretativa cuando se niega la posibilidad de imputar a Habermas asumir que “el proceso histórico no está libre de interrupciones y retrocesos que habilitarían la

ruptura de la intervención posterior de generaciones bajo la forma de autocorrección progresiva”, como resignación en la perspectiva crítica.

Es que la lectura propiciada parte de la reconstrucción de la línea del filósofo que entiende el proceso constituyente como “continuación falible del evento fundador que solo puede romper el círculo de una auto constitución discursiva de una forma de gobierno —que no es inmune a las interrupciones contingentes y regresiones históricas— si se lo entiende como un proceso de aprendizaje y corrección de largo plazo” (Habermas, 2001).

Amén de ello, señala Prono que la línea propuesta desconocería la interacción entre los espacios formales e informales del estado de derecho. Cabe decir que ello no es así, aun cuando mucho mayor espacio requeriría la discusión sobre la incidencia de cada uno de esos espacios.

Aquí también podría, a mi juicio, trazarse la discusión sobre una línea continua que anuda extremos opuestos. Volveré sobre el punto.

La reflexión crítica sobre el comentario.

i. El Profesor Prono destaca que los espacios formales tienen que permanecer permeables a la demanda de los espacios informales, cumpliendo las organizaciones de la sociedad civil “un *importante* lugar en el ordenamiento político”, aun cuando esas opiniones se deben

“canalizar a través de los correspondientes órganos institucionales del Estado”. Y por ello, a su juicio, se reconoce el lugar “*central* del proceso de formación de la opinión y voluntad políticas llevado a cabo en términos intersubjetivos en estos espacios público-políticos informales”.

A renglón seguido señala que se “evidencia entonces una interacción entre ‘el centro’ y ‘la periferia’, entre las deliberaciones y las decisiones institucionalizadas, y las opiniones desarrolladas informalmente en los espacios públicos”.

En dicho andamiaje, existe un señalamiento terminológico que resulta menester realizar. Aquello que es *central*, no es *periférico* (y a la inversa). Si se destaca que los espacios informales ocupan un lugar central, no cabe luego relegarlos a la periferia sin entrar en una incoherencia en la línea argumentativa.

Y, si se divide la geografía del discurso entre lo central y lo periférico, y lo central equivale a lo formal, mientras lo periférico abarca lo informal (OSC); cómo puede entonces sostenerse que los espacios informales ocupan siquiera un ‘importante’ tópico. Será acaso que sólo puede señalarse una distinción entre lo ‘importante’ (espacios informales) y lo ‘más importante’ (espacios formales), que no deja lugar a lo ‘no importante’ o lo ‘escasamente importante’.

Pareciera menos confuso —y sería difícil efectuar allí una lectura ideologizada— proponer (como con-

tinuación a la distinción entre lo central y periférico) la diferenciación entre lo principal y lo secundario. No cabrían dudas que la segunda categoría abarca los espacios informales.

No se discute aquí que la voluntad pública, en la visión habermasiana, se anuda a los espacios formales; sino que se destaca que ello trae aparejado un relegamiento de la perspectiva que se conforma en los espacios informales. Bien señala el profesor Prono que la misma sólo atina sobre la opinión y voluntad políticas cuando se canaliza a través de los espacios formales.

ii. Señala también el Profesor Prono que el señalamiento que realizara en mi artículo⁴³ le atribuye al filósofo una postura que no se corresponde con su pretensión de articular los espacios formales e informales del estado de derecho.

Debo aclarar que, como surge de la ubicación de mi señalamiento, esboza una crítica (o, nuevamente, al menos una duda). Es así que no se trata de una postura atribuida al filósofo, sino de una crítica a la postura del mismo —bajo una determinada lectura.

⁴³ "... no es posible, ni suficiente, asumir que el proceso histórico no está libre de interrupciones y retrocesos que habilitarían la ruptura en la intervención posterior de generaciones bajo la forma de una autocorrección progresiva". Vale aclarar, que en mi artículo, sólo se destacó la insuficiencia, y no la imposibilidad. Sobre la 'posibilidad' e incluso 'necesidad' en el marco del planteo habermasiano para asegurar coherencia con los postulados de la racionalidad discursiva se comparte lo señalado por el Profesor Prono.

Y, si resulta pertinente la aclaración, la crítica no se vincula con la pretensión de articular los espacios referidos; sino en todo caso, con el modo de articularlos en el marco teórico-filosófico. Por supuesto, como corolario de lo señalado en el punto antecedente: los espacios informales resultan desplazados a la periferia.

No se señaló que no era “posible”, sino que no era “suficiente” asumir que el proceso histórico no está libre de interrupciones y retrocesos que habilitarían la ruptura en la intervención de generaciones bajo la forma de una autocorrección progresiva. Y ello por cuanto, bajo el manto aparente de la crítica, la postura del filósofo parece dejar entrever un profundo optimismo en el “proceso de aprendizaje y corrección de largo plazo” (Habermas, 2001) que legitima las decisiones tomadas en la esfera pública formal —que se presumen manifestaciones de la voluntad formada en el ámbito informal—, y que serán tendencialmente adecuadas —vamos por buen camino— en el marco de una racionalidad universal.

Tal vez en ésta tónica sea que Pisarello anotaba que “... la presencia del derecho como media de estabilización de expectativas de comportamiento pasa a considerarse como elemento inevitable de las sociedades complejas, sin que exista, al menos en apariencia, un equivalente funcional capaz de reemplazarlo. Esta constatación, considera Habermas, restaría sentido a la necesidad de justificar la existencia del derecho como

tal y requeriría más bien indagar acerca de qué es lo que hace que un orden jurídico dado pueda considerarse como legítimo. Pero *este viraje 'realista' descansaría, sobre todo en una lectura más favorable de los Estados de derecho y de las instituciones constitucionales realmente existentes, las cuales, al menos en parte, reflejarían para Habermas las exigencias de una razón comunicativa libre de coerciones...*" (Pisarello, 2014:51).

Así las cosas, la postura del filósofo no deja de percibirse como tibiamente conservadora, legitimadora de los espacios públicos formales en desmedro de los informales, y anémica en la crítica.

La pretensión de conciliar se asume de buen grado, mas se señala que los términos de la conciliación no parecen ser equidistantes de ambos extremos.

BIBLIOGRAFÍA

Introducción

De Zan, J.; *La vieja y la nueva política. Libertad, poder y discurso*, Buenos Aires, Unsam Editorial, 2013.

Elster, J.; *Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Cohen, J., "Democracy and Liberty", en Elster, J., *Deliberative Democracy* (cit.), pp. 285-231.

Estlund, D.; *La autoridad democrática. Los fundamentos de las decisiones políticas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.

Gutmann A., Thompson, D.; "Democratic Disagreement", en Macedo, S. (ed.), *Deliberative Politics. Essays on "Democracy and Disagreement"*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 243-279.

Habermas, J.; "How is Legitimacy possible on the Basis of Legality?", en *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. VIII, Salt Lake City, 1988, pp. 217-280.

— 1994; *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt, Suhrkamp.

— 1999; *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós.

— 2005; *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006 (por la que se cita).

— 2008, „Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension? Empirische Forschung und normative Theorie“, en Habermas, J., *Philosophische Texte (Bd. 4: Politische Theorie)* (cit.), 2009b (por la que se cita), pp. 87-139.

Martí, J.L.; *La república deliberativa, Barcelona. Una teoría de la democracia*, Gedisa, 2006.

Young, I.; *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Capítulo I

Álvarez, R.; J. *Habermas: verdad y acción comunicativa*. Buenos Aires, Editorial Almagesto, 1991.

Calvo Barrena, J.; “De los ideales de la Ilustración a la Racionalidad Intersubjetiva”. En: *Revista Cuaderno de MATERIALES*. Núm. 23, 2011, pp. 95-113.

Campillo, N.; “Racionalidad, dominio y libertad”. En: Boladeras, M y Campillo, N *Filosofía social*. Madrid, Editorial Síntesis, 2001.

Gómez-Heras, J.; *Teorías de la moralidad. Introducción a la ética comparada*, Madrid, Editorial Síntesis, 2003, pp. 345-384.

Habermas, J.; “Modernidad: un proyecto incompleto” [1980]. En: Nicolás Casullo (ed.): *El debate Modernidad Pos-modernidad*. Buenos Aires, Editorial Punto Sur, 1989, pp. 131-144.

— 1999, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid, Taurus.

— 1992, *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid, Taurus.

— 2005, *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid, Editorial Trotta.

— 2007, *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*. Madrid, Editorial Trotta.

Heller, M.; *Jürgen Habermas y el proyecto moderno. Cuestiones de la perspectiva universalista*. Buenos Aires, Biblos, 2007.

McCarthy, T.; *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid, Tecnos, 1987.

Sánchez, J.; “Introducción: sentido y alcance de Dialéctica de la Ilustración”. En: Adorno, T. y Horkheimer, M., *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid, Editorial Trotta, 2006.

Wellmer, A. y otros; *Habermas y la modernidad*. Madrid, Cátedra, 1998.

Capítulo II

Alexy, R.; “Ponderación, control de constitucionalidad y representación” (Trad. René G. de la Vega), en: Ibañez, Perfecto Andrés y Robert Alexy, *Jueces y ponderación argumentativa*, Universidad Autónoma de México, México, 2006.

Álvarez, F.; “Legitimidad Democrática y control judicial de constitucionalidad (refutaciones al carácter contra-mayoritario del Poder Judicial)”, en *Revista Dikaion — Lo Justo-*, Año 17, N° 12.

Bickel, A.; *The least Dangerous Branch: The Supreme Court at the Bar of Politics*, New Haven, Yale University Press, 1986.

Cárcova, C.; *Las teorías jurídicas pospositivistas*, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 2009.

Estlund, D.; *La autoridad democrática. Los fundamentos de las decisiones políticas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.

Ferrajoli, L., “Neoconstitucionalismo y derechos fundamentales: Sobre los derechos fundamentales”, en Carbonell (ed.), *Teoría del neoconstitucionalismo*, Madrid, Trotta. 2007

Friedman, B.; *Constitucionalismo Popular Mediado*, Revista Jurídica de la Universidad de Palermo, N° 6, octubre de 2005, disponible en <http://www.palermo>.

edu/derecho/publicaciones/pdfs/revista_juridica/n6N1-Octubre2005/061Juridica06.pdf

Habermas, J.; *Teoría de la acción comunicativa (I: Racionalidad de la acción y racionalidad social)* [1981], Madrid, Taurus, 1987 (por la que se cita).

— 2001a; *Facticidad y validez*, (Trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Trotta).

— 2001b; “Constitutional democracy. A paradoxical union of contradictory principles?”, en *Political Theory*, Vol. 29, N° 6, diciembre 2001 (por la que se cita), pp. 766 - 781.

Letelier Wartenberg, R.; “La justicia constitucional en el pensamiento de Jürgen Habermas”, en *Estudios Constitucionales*, Año 9, N° 2, 2011.

Luhmann, N.; “Quod omnes tangit: Remarks on J De-greesurgen Habermas’s legal Theory”. En *Cardozo Law Review*, n° 17, Marzo 1996.

Pisarello, G., “Las afinidades constitucionales de Habermas”, disponible en <http://www.miguelcarbonell.com/artman/uploads/1/habermas.pdf>. Accedido el 30.11.2014,

Prono, S.; “Los jueces ¿frente? A la Democracia - Habermas y la justificación del control judicial de constitucionalidad. En *Revista Argumentos*, Año 4, N° 7, 2012a.

— 2012b, “Estado de derecho y democracia. Acerca de la justificación del control judicial de constitucional en la teoría del discurso de Habermas”. En *Revista de Derecho*, N° 38, Barranquilla, 2012.

Velazco, J. C.; *Para leer a Habermas*, Madrid, Ed. Alianza, 2003.

Capítulo III

Adams, N.; *Habermas and Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Apel, Karl-Otto; "Die Vernunftfunktion der kommunikativen Rationalität. Zum Verhältnis von konsensual-kommunikativer Rationalität, strategischer Rationalität und Systemrationalität", en Karl-Otto Apel (et.al.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996.

— 1988, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt, Suhrkamp.

Benhabib, S.; "The return of political theology: The scarf affair in comparative constitutional perspective in France, Germany and Turkey", *Philosophy & Social Criticism*, 36, 2012, pp. 451-471.

Böhler, D.; "Transzendentalpragmatik und Diskursethik. Elemente und Perspektiven der apelschen Diskursphilosophie", *Journal for General Philosophy of Science*, N° 34, 2003.

Boston, R.; *Why the Religious Right Is Wrong About Separation of Church and State*, New York, Prometheus Books, 2003.

Bowman, J.; "Why cosmopolitanism in a post-secular age? Taylor and Habermas on European vs American

exceptionalism", en *Philosophy & Social Criticism*, 2012; vol. 38, pp. 127-147.

Casanova, J.; "Exploring the Postsecular: Three Meanings of "Secular" and Their Possible Transcendence", en Calhoun, C., Mendieta, E., VanAntwerpen, J. (eds.), *Habermas and Religion*, Cambridge-Malden, Polity Press, 2013, pp. 27-48.

Chaplin, J.; "Law, Religion and Public Reasoning", en *Oxford Journal of Law and Religion*, 2012.

Cohen, Jean L., Arato, Andrew; *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, MIT Press, 1992.

De Piero, S.; *Organizaciones de la sociedad civil. Tensiones de una agenda en construcción*, Paidós, Buenos Aires, 2005.

De Zan, J.; "La desestructuración del campo disciplinario de la filosofía", en Dorando Michelini (et.al.), *Saber, poder, creer. Homenaje a Carlos Pérez Zavala*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 2001.

— 2006, "Ciudadanía y sociedad civil. La democracia y los sujetos de la política", en *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, Año VII, vol. 2, pp. 119-162.

—2008, "Introducción: La teoría tradicional y los nuevos sujetos políticos de la sociedad civil", en De Zan, J., Bahr, F. (eds.), *Los sujetos de lo político en la Filosofía moderna y contemporánea*, Buenos Aires, UNSAM edita, pp. 17-54.

Estlund, D.; *La autoridad democrática. Los fundamentos de las decisiones políticas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.

- Habermas, J.; *Strukturwandel der Öffentlichkeit* [1968], Frankfurt, Suhrkamp, 1990a (por la que se cita).
- 1971; *Theorie und Praxis*, Frankfurt, Suhrkamp.
- 1974; *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988 (por la que se cita).
- 1976; “¿Qué significa pragmática universal?”, en Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1997 (por la que se cita).
- 1981; *Teoría de la acción comunicativa (I: Racionalidad de la acción y racionalidad social*, Madrid, Taurus, 1987 (por la que se cita).
- 1990b; *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus.
- 1994; *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt, Suhrkamp.
- 1999a; *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós.
- 1999b; *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt, Suhrkamp.
- 2001; “Der demokratische Rechtsstaat - eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?”, en Habermas, J., *Philosophische Texte (Bd. 4: Politische Theorie)*, Frankfurt, Suhrkamp, 2009 (por la que se cita), pp. 154-175.
- 2005; *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006 (por la que se cita).

– 2008; „Ein Bewußtsein von dem, was fehlt“, en Michael Reder (et.al.), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, Frankfurt, Suhrkamp.

– 2012; *Nachmetaphysisches Denken II*, Berlin, Suhrkamp.

– 2013; „Reply to my Critics“, en Calhoun, C., Mendieta, E., VanAntwerpen, J. (eds.), *Habermas and Religion* (cit.), pp. 347-390.

Junker-Kenny, M., *Habermas and Theology*, New York-Londres, t&t clark, 2011.

Kant, I.; *El conflicto de las facultades* [1794], Buenos Aires, Losada, 1963 (por la que se cita).

Kettner, M.; “Welchen normativen Rahmen braucht die angewandte Ethik?“, en Kettner, M. -ed.-, *Angewandte Ethik als Politikum*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000, pp. 388-407.

Kramnick, I. y Moore, L.; *The Godless Constitution: A Moral Defense of the Secular State*, New York, W.W. Norton & Company N.C., 2005.

Küng, H.; *Una ética mundial para la economía y la política*, Madrid, Trotta, 1997.

– 2006; *Proyecto de una ética mundial*, Madrid: Trotta.

Küng, H., Kuschel, K.-J. (eds.); *Ciencia y ética mundial*, Madrid, Trotta, 2006.

Laborde, C.; “Political Liberalism and Religion: On Separation and Establishment“, en *The Journal of Political Philosophy*: Volume 21, Nu° 1, 2013, pp. 67–86.

Lafont, C.; "Religion and the public sphere. What are the deliberative obligations of democratic citizenship?", en *Philosophy & Social Criticism*, vol. 35 nros. 1-2, 2009, pp. 127-150.

Lynn, B.; *Piety & Politics. The right-wing assault on religious freedom*, Random House, New York, 2007.

Maliandi, R.; *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*, Buenos Aires, Biblos, 2006.

Mautner, M., "Religion and Politics: Rawls and Habermas on Deliberation and Justification", 2013, pp. 1-39, recuperado de <http://law.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1175&context=taulwps>. Accedido el 5 de noviembre de 2014.

McCrudden, Ch.; "Legal and Roman Catholic Conceptions of Human Rights: Convergence, Divergence and Dialogue?", en *Oxford Journal of Law and Religion*, vol.1, nº 1, abril de 2012, pp. 81-107.

McGraw, B.; *Faith in Politics. Religion and Liberal Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Mendieta, E., VanAntwerpen, J.; *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, 2011.

Peters, B.; "Der Sin von Öffentlichkeit" [1994], en Peters, *Der Sin von Öffentlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 2007 (por la que se cita).

Prono, S.; *Democracia deliberativa. Una introducción a la Filosofía política de Habermas frente al problema de*

“*consenso vs. conflicto*”, Editorial académica española, Saarbrücken (Alemania), 2011.

Rawls, J., *Teoría de la justicia* [1971], México, FCE, 1995a (por la que se cita).

— 1993; *Liberalismo político*, México, FCE, 1995b (por la que se cita)

— 1999; *Collected Papers*, Freeman S. (ed.), Harvard University Press.

West, C.; “Prophetic religion and the future of capitalist civilization”, en Mendieta, E., Vanantwerpen, J. (eds.), *The power of religion in the public sphere*, Columbia, Columbia University Press, 2011.

Walzer, M.; *Pensar políticamente*, Barcelona, Paidós, 2010.

Anexo: diálogos

4.1.

De Zan, J., *Libertad, Poder y Discurso*, Buenos Aires, Almagesto, 1993.

Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa (I: Racionalidad de la acción y racionalidad social)* (1981), Madrid, Taurus, 1987.

— 1990, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus.

— 1997, “¿Qué significa pragmática universal?” (1976), en Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra.

4.1.a

Habermas, J.; *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.

— 1989, *Teoría de la acción comunicativa: estudios y complementos previos*. Madrid, cátedra.

— 1999, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid, Taurus.

— 2007, *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*. Madrid, Editorial Trotta.

McCarthy, T.; *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid, Tecnos, 1987.

4.2

Habermas, J., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994 (Versión en español, Madrid, Trotta, 2005).

2004, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Buenos Aires, Paidós.

2009, “Erläuterungen zur Diskursethik” (1991), en Habermas, J., *Philosophische Texte (Bd. 3: Diskursethik)*, Frankfurt, Suhrkamp.

Maliandi, R., *Ética: dilemas y convergencias*, Buenos Aires, Biblos, 2006.

Peters, B., *Der Sinn von Öffentlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 2007.

4.2.a

Habermas, J.; *Facticidad y validez* [1994], Madrid, Trotta, 2001a (por la que se cita).

— 2001b; “Constitutional democracy. A paradoxical union of contradictory principles?”,

en *Political Theory*, Vol. 29, N° 6, diciembre 2001, pp. 766 - 781.

Pisarello, G.; “Las afinidades constitucionales de Habermas”, disponible en: <http://www.miguelcarbonell.com/artman/uploads/1/habermas.pdf>_consultado el 30.11.2014.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

JÜRGEN HABERMAS: EL CONCEPTO DE POLÍTICA DELIBERATIVA
Y LOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DEL ESTADO DEMOCRÁTICO
DE DERECHO

Santiago Prono..... 9

CAPÍTULO I

HABERMAS: LA ACCIÓN COMUNICATIVA Y SUS IMPLICANCIAS EN LA
PROBLEMÁTICA DE LA RACIONALIDAD

Esteban Grippaldi 23

Introducción..... 25

Reconstrucción de las teorías sociales de la acción 26

Acción comunicativa y racionalidad 33

A modo de cierre 37

CAPÍTULO II

SOBRE EL CONTROL JUDICIAL DE LAS LEYES EN CLAVE
HABERMASIANA

Martín Cáceres 41

Introducción..... 43

La génesis del conflicto..... 45

Sobre el contexto habermasiano. La Jurisprudencia
de Valores y la visión de Alexy 46

Breves apuntes sobre la teoría discursiva..... 47

Co-originalidad e implicación material.....	50
Sobre la Constitución como “proyecto que transforma el acto fundador en un proceso en curso de formulación constitucional de carácter intergeneracional”	51
A modo de síntesis	53
Las dudas que quedan. Sobre la potencia descriptiva	54
La perspectiva normativa.....	56
 CAPÍTULO III	
POLÍTICA, RELIGIÓN Y DEMOCRACIA DELIBERATIVA. UN ANÁLISIS DESDE LA TEORÍA DEL DISCURSO	
Santiago Prono.....	59
 Introducción.....	 61
Democracia deliberativa. Una introducción general	63
Postsecularismo habermasiano.....	65
Postsecularismo y teoría del discurso	68
Postsecularismo: acerca de la irrelevancia de la religión en la política deliberativa.	73
Reflexiones finales	83
 ANEXO: DIÁLOGOS	 87
4.1	
Comentarios a “Habermas: la acción comunicativa y sus implicancias en la problemática de la racionalidad” de Esteban Grippaldi por Santiago Prono	89
4.1.a	
Respuesta a los comentarios de Santiago Prono al artículo “Habermas: la acción comunicativa” por Esteban Grippaldi	95
4.2	
Comentarios a “Sobre el control judicial de las leyes en clave habermasiana”, de Martín Cáceres por Santiago Prono	101

4.2.a

Respuesta a los comentarios de Santiago Prono al artículo
“Sobre el control judicial de las leyes en clave habermasiana”
por Martín Cáceres111
La reflexión crítica sobre el comentario.115

BIBLIOGRAFÍA121

