

RESEÑAS

De Zan, Julio (2013). *La gramática profunda del ethos. Una lectura de la ética de Kant*. Buenos Aires: Las Cuarenta. 215 págs.

ISBN 9789871501588

(por Nicolás Alles, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Argentina)

Existen pensadores clásicos de la tradición filosófica que, a pesar del tiempo, no dejan de ser objeto de acalorados debates y de nuevas interpretaciones. De alguna manera, estos autores continúan presentes en nuestras discusiones filosóficas y siguen siendo nuestros contemporáneos. Esto sucede con Platón, con Aristóteles, con Descartes y, sin lugar a dudas, con Kant. El libro de Julio De Zan, *La gramática profunda del ethos. Una lectura de la ética de Kant* constituye uno de esos trabajos que muestran todo aquello que Kant tiene todavía para ofrecer a la mirada contemporánea.

Afirmar que el libro en cuestión se centra exclusivamente en la teoría ética kantiana es no ser fiel al pormenorizado tratamiento que De Zan hace de la obra de Kant. Cabría mejor decir que se trata de una obra que analiza, en primer lugar, la ética kantiana, pero que no deja de lado los demás aspectos que hacen a la filosofía práctica del filósofo alemán. A lo largo de los seis capítulos que constituyen el libro (los cuales fueron publicados previamente en revistas o presentados en congresos), De Zan brinda una interpretación del Kant de la filosofía práctica en la que discute no sólo con sus contemporáneos, sino en la que se lo confronta con algunos problemas prácticos actuales. Por último, se

© erasmus. Revista para el diálogo intercultural. La revista científica semestral de la
Fundación ICALA

ISSN (en línea): 2718-6288

<http://www.icala.org.ar/erasmus/erasmus.html> –

Contacto: [michelini.rio \(at\) gmail.com](mailto:michelini.rio@gmail.com)



Licencia de Creative Commons. Atribución-NoComercial-Compartir Igual 4.0
Internacional (CC BY-NC-SA 4.0), <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

analizan las repercusiones que el pensamiento kantiano tuvo en autores contemporáneos como Hannah Arendt, Jürgen Habermas y los representantes de la ética del discurso, entre otros.

La lectura de De Zan a lo largo de los diferentes capítulos muestra la fertilidad del pensamiento kantiano, rescatándolo de algunas críticas no del todo justas que precisamente obturan la apreciación de los aportes que todavía Kant puede realizar a las discusiones éticas actuales. El primer capítulo “Moralidad y eticidad, o Kant y Hegel” propone una relectura de las críticas de Hegel a la ética kantiana y de las posiciones asociadas con la moralidad y la eticidad, respectivamente. Aquí, De Zan muestra que la solución a esa tensión no es sino entender la complementariedad entre estas dos instancias, entre la crítica y la fundamentación, entre la Ilustración y la tradición. Pero el interés de este capítulo no es meramente crítico o doxográfico, sino que hay –como queda claro a lo largo de todo el libro– una intención de pensar, a partir de estas categorías propias del pensamiento kantiano, los debates filosóficos y políticos de la época. Aquí se ve cómo las diferentes perspectivas éticas contemporáneas (neoaristotelismo, neopragmatismo, hermeneuticismo, neoconservadurismo, postmodernismo, postmarxismo) pueden entenderse a partir de esta tensión entre moralidad y eticidad, y, en lo que resulta todavía más interesante en términos prácticos, cómo es posible aún pensar en la noción de universalismo para debates como la fundamentación de los derechos humanos.

La confrontación entre la ética de Kant y las diferentes perspectivas éticas de la actualidad continúa en el segundo capítulo, “La ética de Kant y la filosofía moral contemporánea”. En éste, De Zan lleva a cabo un detallado análisis crítico de las teorías éticas contemporáneas más relevantes, como el comunitarismo, el contractualismo y algunas formas actuales del intuicionismo y del emotivismo. La contraposición de estas posturas con la filosofía de Kant se realiza a partir de una categoría a la que De Zan le dedica una pormenorizada reflexión a lo largo del libro, la comunidad ética; categoría que reconstruye a partir del análisis de textos kantianos como *La paz perpetua* o *La religión dentro de los límites de la mera razón*. La comunidad ética es un elemento de la filosofía kantiana que permite pensar la armonía entre la virtud y las leyes jurídicas y del Estado a partir

de una serie de principios como la universalidad, la unión de los ciudadanos sobre bases éticas, la libertad y la inmutabilidad de la ley moral. Es precisamente en este capítulo donde De Zan presenta su interpretación de la ética de Kant como una “gramática profunda del ethos”. Según nuestro autor, esta expresión expresa justamente los objetivos que el propio Kant perseguía con su ética: “buscar una formulación reflexiva, o la reconstrucción racional de los principios de la razón pura práctica, los cuales se encuentran ya siempre operantes en la razón práctica común humana, o en el *ethos* de las diferentes culturas, como nos gustaría decir hoy” (De Zan, 2013, p. 80-81).

El tratamiento de la comunidad ética continúa en el capítulo tercero, titulado “La utopía kantiana de la comunidad ética”. En él, De Zan indaga la idea de si la comunidad ética entendida como esta instancia de armonización entre las normas de la virtud y las leyes de la sociedad civil debe verse como una utopía. Esto es la ocasión para indagar en la consideración del significado de la utopía para Kant. La utopía kantiana, tal como la describe De Zan, no aparece bajo la forma de una transformación revolucionaria de lo existente, sino como proceso evolutivo gradual. De ese modo, la utopía moral de Kant opera a partir de una separación de la institucionalidad, no a través de ella. En otras palabras, para Kant, la utopía moral no requiere de la coacción jurídica del Estado, sino que opera por otros medios, dando cuenta de un realismo político que pretende mantener separado lo ético de lo político en una manera similar a como lo había sugerido ya Hobbes. El punto más interesante de este capítulo reside en la propuesta de De Zan de leer la comunidad ética a partir de la categoría de lo impolítico de Roberto Esposito. Lo impolítico mienta aquello que no entra en el juego de la lucha política, sino que se mantiene en los márgenes de ésta, como una mirada exterior que no es completamente pasiva. El recurso de apelar a esta interpretación para describir a la comunidad ética resulta iluminador para pensar la relación entre la ética y la política. Además de ello, lo impolítico abre una serie de posibilidades para incorporar aquello otro de lo político que opera desde los márgenes mismos y que ocupa un lugar importante en la filosofía de Kant, como la estética, el arte o la religión.

Los capítulos cuatro y cinco, “Ética, política y estética. La Crítica del juicio y la interpretación de H. Arendt” y “La herencia kantiana en la ética discursiva de

Habermas”, constituyen dos ejercicios críticos de análisis de autores contemporáneos que se reconocen abiertamente deudores del planteo ético de Kant. En estos casos concretos, el gesto interesante de De Zan consiste en mostrar cómo esta deuda no fue asumida tan cabalmente como estos autores creyeron reconocer. Tanto Arendt como Habermas, sostiene De Zan, no terminan de seguir hasta las últimas consecuencias su compromiso kantiano. La idea que queda al lector de estos capítulos es que un kantismo más consecuente hubiera beneficiado en varios puntos la obra de estos autores. En el caso de Arendt, no logra extraer toda la potencialidad que el juicio reflexionante puede aportar a la reflexión ético-política para pensar una dimensión intersubjetiva que le permita pasar de la comunicabilidad a la comunicación efectiva. El caso de Habermas no es menos notable debido a que, si bien este autor pretendió brindar una interpretación comunicativa del imperativo categórico (en este capítulo se presentan también los lineamientos fundamentales de la ética del discurso), falló, al decir de De Zan, al pensar que los conceptos de racionalidad y acción comunicativa pueden valer como racionalidad moral.

El sexto y último capítulo del libro, “Ética posmetafísica. Autonomía y apertura” puede considerarse como un ensayo metafilosófico, en el cual De Zan presenta un panorama de la condición contemporánea de la filosofía, argumentando en contra de entenderla bajo la forma de fundacionismo y la imagen metafísica adherida a ella. Propone, en cambio, dar lugar a la deconstrucción entendida ésta en un sentido más próximo al que le da Jean-Luc Nancy en su texto, *La deconstrucción del cristianismo*. Esta forma de deconstrucción implica una determinada relación con la tradición en la que ésta se abre para ser puesta en juego. La deconstrucción así entendida implica un diálogo con la tradición, repensando sus elementos.

En algún sentido, el libro de De Zan constituye un verdadero ejemplo de este tipo de deconstrucción. Propone un diálogo permanente con la tradición de la ética kantiana, pero no sólo con un interés crítico o histórico, sino que acude a Kant como interlocutor válido para la reflexión de los asuntos éticos y políticos más urgentes de nuestro tiempo. Como señalé al principio de esta reseña, *La*

gramática profunda del ethos hace de Kant uno de nuestros contemporáneos en la difícil tarea de pensar nuestro tiempo.

Julio De Zan (2004). *La ética, los derechos y la justicia*.

Montevideo: Konrad-Adenauer-Stiftung E.V.. 310 págs.,

ISBN 9974786827

(por *Santiago Polop*, Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina)

El libro de Julio De Zan, encargado por la Fundación Konrad Adenauer, tiene un objeto y un destinatario específico: la formación de las profesiones y los profesionales jurídicos y del ámbito judicial. Aunque, a decir verdad, la amplitud de los tópicos abordados exceden el interés de éstos y se orienta a uno de los campos vitales de la filosofía del derecho, a saber, la ética *en* las teorías del derecho. ¿Por qué la preocupación de De Zan por un ámbito como el judicial, esquivo a la discusión filosófica y más proclive a la rigurosidad positivista? Precisamente por eso, y por la evidencia histórica (repasada en sucesos recientes al momento de la escritura de la investigación) de que ese camino encierra inequidades flagrantes de los sistemas de justicia, a la vez que habilita una desconexión de las decisiones y prácticas jurídicas con los dilemas morales que las atraviesan. De Zan va a procurar religar aquello que la institucionalidad -o, mejor, el institucionalismo abstracto- de la ley se ocuparon (a conciencia, tal vez) de desconectar.

Los objetivos de reflexionar sobre la institucionalidad republicana y la justicia como fuente de legitimidad aparecen como una constante no sólo por el descreimiento que el autor hace suyo sobre el poder judicial y la politización de la justicia. La dimensión ética de la función judicial, sostiene, ha sido dejada de lado por su connivencia con los poderes de turno, olvidando que la figura del juez (figura que el autor hace el centro de la reforma de la justicia) es “el último guardián de las promesas que los hombres y las sociedades se hacen a sí mismos”. Con una estructura de silogismo, y con la metáfora de la “cebolla”, que servirá al autor para ir desgajando de afuera hacia adentro la problemática

reflexiva desde la ética hasta lo que considera el núcleo, el *ethos* de los jueces, el texto se divide en tres partes: una primera parte (capítulos 1, 2 y 3) está dedicada a reflexionar sobre los conceptos centrales y el alcance de la ética, la moral y el derecho, así como en sus separaciones, co-implicación y complementación necesaria. La segunda parte (capítulos 4 y 5), orientada a pensar la relación de la ética con las teorías del derecho, toma como criterio rector a la universalidad como fuente y horizonte. Allí se comprenderá que las teorías del derecho no son moralmente neutras, sino que comprenden una dimensión ética irrenunciable. Finalmente, la tercera parte se orienta a pensar en términos de ética práctica o aplicada cómo los profesionales jurídicos pueden adoptar estos criterios en su práctica concreta.

El primer punto a considerar, dice De Zan, son las diferencias entre ética y moral, problemática que se aborda de modo preferente en base a la discusión sobre la universalidad del acto moral. No obstante, evitando caer en el diagrama formalista que Hegel le imputa a Kant en su *Fenomenología del Espíritu*, De Zan lee esa universalidad considerando hermenéuticamente el *ethos* vivido: “Este sentido de la identidad moral tiene su anclaje más profundo, según mi manera de ver, en la fidelidad a la verdad, no como algo ya dado, sino como el horizonte o la meta de una búsqueda del sentido, que implica apertura a la crítica y disponibilidad para la autocorrección y el cambio” (p. 25). La importancia de la discusión en el ámbito público y a través de la razón pública (como Kant la definiera) será estructurante para el resto de trabajo.

En un recorrido por los discursos prácticos de la ética, el capítulo dos invita a la reflexión sobre los elementos que se consideran en la decisión, la clave del acto moral. En el momento en que se establecen sus rasgos, la ética asume (veladamente) un carácter prescriptivo, lo cual debe ser siempre re-tematizado. De Zan analiza allí la mediación entre ética, moral y derecho, la cual requiere un conocimiento del *ethos*, luego un “*distanciamiento frente al mundo de la eticidad histórica objetiva*” (p. 61) para provocar una nueva inscripción superadora de la moralidad en la eticidad. La dialéctica hegeliana habita en el autor. La dificultad de un enfoque estrictamente formal o de una aplicación al modo rawlsiano del *overlapping consensus* es vista por el autor como riesgo que no debe dejar de

tematizarse: “*el consenso entrecruzado se funda también, sin embargo, en una doble exclusión: 1) se excluyen del discurso público las razones derivadas de las propias doctrinas comprensivas, 2) se excluyen del espacio mismo del discurso las doctrinas comprensivas no razonables. Lo que no encuentro aclarado en este autor es quien toma la decisión de estas exclusiones y cuál es el procedimiento para decidir las. Este es un blanco de fuertes críticas al liberalismo político como un decisionismo encubierto*” (en nota al pie nº 14, p. 69).

De Zan parece apostar, en su libro, a que la plenitud de la exposición de lo no-dicho en términos de la razón pública ofrezca la información suficiente para transparentar las decisiones y sus alcances universales. De hecho, el *capítulo tres* aborda las éticas contemporáneas que ofrecerían una solución a este dilema, y lo hace sobre aquellas que en siglo XX provocaron un renacimiento de la teoría “*relativamente independiente de los fenómenos sociales*”. En concreto, se va a referir a la ética definidamente orientada a la moralidad universalista de inspiración kantiana, en voces de Apel, Habermas, Hare y Rawls. Para justificar tamaña exclusión de los fenómenos sociales, el autor repasa los abordajes de un nutrido número de conceptualizaciones al respecto: la ética positiva (o moral de los sentimientos), la metaética, el contractualismo, el universalismo instrumental y, finalmente, las éticas procedimentales de Apel y Habermas. Como se ha dicho, es en estas en donde lo no-transparente en la información requerida por los participantes para tomar decisiones prácticas aparecería mejor tematizado por la centralidad de las condiciones del discurso y del diálogo, fuentes de la validez y de la búsqueda cooperativa de la verdad. Es con éstas que el autor cree hallar un “principio de la no violencia” como condición moral del discurso (p. 103). Queda aquí la sensación, no obstante la profundidad del abordaje, que las éticas discursivas no son sometidas a la rigurosidad crítica de las anteriores.

Es a partir del capítulo cuatro que De Zan aborda la relación entre el juez y el derecho. Su indagación es la de un buscador de conexiones con una profesión que, entiende, se ha distanciado de su función originaria: la *pregunta por el sentido de la justicia* (p. 107). Si los jueces, como profesionales del derecho, no son plenamente conscientes ni rigurosos con el pensamiento ético, De Zan deduce que difícilmente puedan hacer la crítica de los propios prejuicios. Este

será el objetivo del capítulo, una indagación muy seria respecto de la capacidad de discernimiento (*Urteilskraft*). Las teorías del derecho que habitan en las prácticas de las decisiones judiciales, el autor las ordena en tres: el realismo jurídico, que entiende que la decisión es inmanente al campo jurídico profesional; el positivismo, que se reduce a la aplicación de una estructura formal; y la comprensión hermenéutica, la que supone que en el ámbito humano hay - siempre- un punto de indecidibilidad desde el punto de vista lógico. Las preguntas que atraviesan a la ética judicial, De Zan las pone en discusión con una de las teorías filosóficas del derecho más profundas, como es la de Ronald Dworkin. Este autor, analiza De Zan, es una clara superación de las tres anteriores, en tanto vincula directamente el derecho con el problema de la moral. No obstante, su solución a través de la interpretación constructiva en manos del juez, entiende De Zan, es restrictiva y limitada a su carácter hercúleo, lo que debería ser sustituido por la comunidad real de los juristas (p. 137). El problema sigue siendo cómo incluir a todos los involucrados.

La participación del universo y la integración de la diferencia son los horizontes problemáticos de las éticas de orientación kantiana. En el capítulo cinco, De Zan pone justamente en tensión el problema del derecho positivo soberano de los Estados con el valor moral, en tanto en el primero el valor moral es derivado, mientras que en términos filosóficos es fundante. En la misma estela que Kant promoviera *La Paz Perpetua*, De Zan opone la posibilidad de desarrollar un derecho cosmopolita frente al riesgo creciente de enfrentar la vida a un Estado gendarme global. Las tensiones entre la política y la moral no son evitables, pero De Zan argumenta a favor de una demanda moral de no pasividad ante la violación de derechos humanos, lo cual debería tener absoluta prioridad frente a la soberanía política (p. 163). Este pensamiento será también, y por supuesto, ajeno a los objetivos de la globalización económica del capitalismo, lo que tiene un tratamiento algo acotado, dada la dimensión de su gravitación sobre la ética. Al plantear a la democracia como un régimen de gobierno (p.169), el autor hace gravitar la complejidad de este concepto en el *kratos*, desatendiendo la potencialidad de discutir con la noción de *demos*, restringiendo su expansión indefinida a lo que se establece como limitante por el poder generado por la

relación entre ética y derecho. El capítulo cierra con un análisis de la tensión entre el reconocimiento (como concepto ético) con el derecho penal internacional, expuesto de un modo contundente y esclarecedor en relación al caso del ex dictador chileno Augusto Pinochet.

La ética de las profesiones y de la función pública es el capítulo en donde De Zan analiza reflexivamente la distancia necesaria que hay que establecer entre la ética profesional y la burocratización a la que tiende una práctica reduccionista del derecho. Cuando esta tensión es expuesta, se evidencian los conflictos notorios con las prácticas y las excepciones que ésta plantea. La diferencia entre una ética de la responsabilidad y la renuncia de principios como una cuestión de estrategia (p. 201) son el corazón de este *capítulo seis*, en donde se expone, en definitiva, la vieja pregunta respecto a si puede tenerse una moralidad para la esfera pública y otra para la privada. Al respecto, el autor toma la misma vara de Kant en relación a los problemas éticos, aunque admitiendo que lo real es mucho más complejo que un diagrama formal (p. 208), lo que pareciera habilitar una fisura en el rigorismo. No obstante, sostendrá que la validez moral no depende de los consensos fácticos históricos, lo que expondrá en una discusión -que tal vez podría haber tenido mayor profundidad, dada la importancia- entre el discurso racional de Habermas como marco procedimental ético-jurídico y la incompatibilidad que supone del pensamiento schmittiano con la democracia. La honestidad, competencia y responsabilidad de la ética judicial, dice De Zan, debería asumir estos preceptos como fundacionales de sus decisiones.

En el *capítulo siete*, el único escrito por Alejandro Turjanski, colaborador de De Zan en la investigación presentada en el libro, se expone un estudio comparado de códigos provinciales y nacionales sobre el abordaje y trato de la ética judicial, a través del dictado de códigos de conducta. La comparativa pretende evidenciar lugares comunes y disidencias en relación a las normas que rigen los comportamientos requeridos y deseados de aquellos que ocupan la función judicial. Un aspecto que habría enriquecido mucho la comparativa, tal vez, habría sido pensar en los modos de su selección más allá de sus cualidades morales, refiriendo a la presencia misma de la democracia en el proceso de su selección y continuidad.

Finalmente, el *capítulo ocho*, “Observaciones para una ética de los jueces” (el libro siempre refiere así, a su uso masculino), De Zan aborda muy concienzudamente los nuevos escenarios históricos que tensan tanto la moralización de la política como la juridización de la moral y de la política, siempre pensando en los usos instrumentales y meramente estratégicos al poder de estas relaciones. Las referencias a una *clase política*, así como a una *clase judicial*, tiene la virtud de identificar prácticas asociadas, pero tiene el defecto de reducir su concepción a cierta inmanencia que, en realidad, entiendo que no tienen ni debería expresarse con un criterio de separación de la totalidad histórica. Es interesante aquí la demanda del autor de que el discurso judicial no neutralice la dimensión colectiva de lo político al tratar a las partes como individuos (p. 255), lo que se hace más expreso en el control de constitucionalidad, situación que es tratada con la tensión entre los poderes de gobierno ejecutivo y judicial. No deja de ser llamativa la consideración de *política* sólo referida al primero, a la vez que algún exceso del autor al plantear que su pensamiento se deriva como consecuencia lógica al *tener en cuenta la experiencia de toda la historia humana* (p. 258), cuando es claro que falta bastante de la misma, sobre todo las versiones no hegemónicas. La reflexión sobre los riesgos actuales que comporta la relación entre la justicia y los medios de comunicación no deja de tener una actualidad extraordinaria, y cada vez más acuciante de su tratamiento, sobrevolando hoy el riesgo de que la totalidad de los poderes de una república queden sometidos a los imperativos de las empresas privadas de comunicación. Los jueces, dice el autor, no pueden estar al margen del conocimiento de los riesgos de la mediatización de la realidad social, así como la necesidad para la sociedad civil de que estos mismos actores del derecho aboguen por la transparencia de sus fundamentos, por una *Verstehen* (publicidad y comunicación), antes que el secreto y la no publicidad que el poder de las élites prefiere. Esa publicidad y comunicación de los jueces con su medio supondría la necesidad de confrontar argumentos, algo a lo que este sector no es muy propenso y que la propia ley deja a su criterio.

El último apartado del libro, el anexo, se dedica justamente a exponer las reticencias, temores y debilidades en la propia palabra de los jueces, ya que se

trata de la exposición de los resultados de una encuesta realizada a magistrados respecto a estas temáticas. La poca presencia de una ética de orientación universalista de inspiración kantiana, como De Zan viene sosteniendo que debe ser el horizonte formativo, queda expuesta como lo *radicalmente otro* del pensamiento de los jueces, en tanto se desprende de allí el carácter corporativo y no consultivo con el que abordan las problemáticas de tipo moral al interior de su profesión.

El libro de De Zan es testimonio de una preocupación honesta y vigente, atravesada de una ocupación extraordinaria por trasladarla al ámbito formativo de los jueces y que, para complementar y ampliar, debería ser pensada para los espacios de la formación de grado. La accesibilidad del libro es otro punto a destacar, lo que sólo es posible cuando alguien adquiere una claridad conceptual que puede ordenar lo que de otro modo muchas veces parece inaccesible al público general. De Zan logra su cometido: ofrecer una obra a las profesiones jurídicas sobre un tema que los atraviesa, pero que no están habituados a indagar en estas profundidades. Sería deseable que desde los ámbitos de formación de grado y posgrado en estas profesiones accedieran a este material, puesto que elevaría el nivel de la discusión respecto de un campo como el derecho, el cual, por cierto, es demasiado importante para dejarlo sólo en manos de sus profesionales.

Jürgen Habermas (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Berlin: Suhrkamp. (2 tomos), 1740 págs., ISBN 9783518761441
(por Diego Fonti, CONICET, Universidad Católica de Córdoba, Argentina)

En noviembre de 2019, y a sus 90 años, Habermas publicó un nuevo *opus magnum*, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Un pensador sistemático se ocupa *también* de la historia de la filosofía. En realidad tenemos en este texto continuos “hipervínculos” con el resto de su obra sistemática, pero su intención aquí es claramente la de ofrecer eso: *también* una historia de la filosofía. No es

que Habermas no se hubiese ocupado antes de aspectos históricos de la filosofía. Las lecciones publicadas como *El discurso filosófico de la modernidad* ya contienen una propuesta de interpretación histórica del pensamiento filosófico moderno. Pero a lo largo de su obra ha primado la intención sistemática por encima de la histórica. En cambio, *También una historia de la filosofía* aborda explícitamente la historia, no como secuencia temporal de nombres e ideas, sino que nombres e ideas están para poner en escena una trama notable. A la luz de la relación de conocimiento y creencia se comprende cómo se operó una transformación de la racionalidad, cuyo resultado puede verse hoy en el pensamiento postmetafísico, en el derecho y la moral racional, en la autonomía de las pretensiones de verdad del conocimiento inmanente al mundo, e incluso en la propia práctica y creencia religiosa. La historia de la relación de conocimiento y fe inició una serie de procesos de aprendizaje que son *también* la historia de la filosofía. Pero además, como él mismo dice en el prefacio, esta reconstrucción le hizo dedicarse a estudiar muchos de los autores de la tradición metafísica involucrados en una particular reconstrucción: los vasos conductores que desembocan, finalmente, en las sociedades modernas y seculares, y en el pensamiento postmetafísico que las sostiene.

Aunque Habermas se declara “religiosamente poco musical” (*unmusikalisch*) y considera su filosofía como “religiosamente desembriagante” (*ernüchternd*), se ha dedicado desde la década de 1990 a atender cuestiones sobre el vínculo entre conocimiento y fe, que de alguna manera anticipaba en su obra anterior, pero que a partir de las nuevas irrupciones de lo religioso le llevaron a ir más allá de la tesis de la secularización. Este kantiano también se inscribe en la herencia de los jóvenes hegelianos. Así asume que superar es siempre de alguna manera retener algo por sus objetivaciones históricas, y en este caso se lo permite no sólo su objetivo técnicamente filosófico -la reconstrucción de las raíces del pensamiento postmetafísico-, sino también su disposición comunicativa. Esto le hace un pensador “secular” pero no “secularista”, o sea que no demanda asumir compromisos religiosos o metafísicos pero tampoco su rechazo irreductible. Más aún, su aproximación histórica, que expresamente denomina “genealogía”,

reconstruye herencias e influencias notables, que son des-embriagantes... y no sólo para los compromisos metafísicos.

Esta reseña pretende reconstruir algunos de esos vasos conductores. Es un exceso, ciertamente, pretender reseñar una obra así, que en realidad puede verse como una secuencia de libros estrecha y lógicamente vinculados, con un argumento común pero con episodios claramente distinguibles, como se verá en la primera sección de este comentario. Pero lo que ordena de algún modo el exceso y le da plausibilidad, es la reconstrucción de los vectores semánticos propuestos por Habermas, para comprender no sólo las conexiones sino y sobre todo los “procesos de aprendizaje” que se dan a la luz de ese vínculo de fe y razón para la filosofía y las instituciones modernas. Es en ese sentido que hay que tomar el título de Herder a partir del cual Habermas parafrasea el suyo: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, También una filosofía de la historia para la formación de la humanidad*. Porque Habermas no sólo ofrece desde una perspectiva original una reconstrucción de la genealogía y despliegue de las ideas que derivaron en instituciones y filosofía postmetafísicas, sino que además pretende proveernos de una interpretación no-derrotista, capaz de suplir las carencias surgidas por la caída de los sistemas metafísicos – con sus fundamentaciones, motivaciones y teleologías – para mostrar cómo la racionalidad logró lo que logró. Porque aunque requiera correcciones y la desviación siempre aceche, no sería justo ni con la historia del pensamiento ni con nosotros mismos pensar que nada se ha logrado, o que hubiera dado todo lo mismo. Si la historia de la filosofía es una historia de los procesos de aprendizaje de discursos e institucionalizaciones con diversas pretensiones de validez pero fundamentalmente falibles y corregibles, entonces el interés no es sólo cognitivo o cultural sino también emancipatorio-liberador: es una historia de cómo la libertad racional universal de sujetos socializados pero reconocidos en su individualidad ha logrado proveerse a sí misma no sólo de su conciencia de sí sino también de condiciones (históricas y contrafácticas) de posibilidad y de sus objetivaciones. De allí la segunda parte de esta reseña donde, luego de reconstruir los principales hilos conductores, se presentarán los principales hitos evolutivos en los que el “espíritu objetivo” se encarnó históricamente. Por supuesto que se trata de una separación a nivel de

comprensión, en tanto el despliegue de esos hilos se dio precisamente en la concreción de los hitos, pero conviene su presentación por separado, ya que la configuración de los hitos e instituciones no significó el acabamiento de esas ideas conductoras, sino modos fragmentarios y siempre insuficientes de realización, y, además, porque es la separación misma la que permite la distancia necesaria para volver a operar con esas ideas sobre las instituciones para proseguir esos procesos de aprendizaje.

Sinopsis

Antes de comenzar el rastreo de los hilos conductores que atraviesan la trama de la obra, conviene hacer una exposición de su estructura general. El primer tomo lleva por título “La constelación occidental de creer y saber”. Consiste en seis capítulos y un excursu. I) El primero expone el origen del texto: la cuestión de la genealogía del pensamiento postmetafísico. Aquí es un elemento fundamental la noción de crisis y su relación con la modernidad *como* crisis, y algunas de las respuestas más influyentes y en sentido *reverso* a la misma (Schmitt, Strauss, Löwith, Heidegger). Pero sobre todo es fundamental en este capítulo la cuestión doble de, primero, la religión como modo del espíritu objetivo y, segundo, del movimiento hacia el pensamiento postmetafísico y su posible universalidad. A partir de estas cuestiones, en los capítulos II) y III) comienza un movimiento de reconstrucción desde las tradiciones de la era axial, que muestra el impulso cognitivo en la transformación de la conciencia religiosa y permite comparar entre ellas. Este tercer capítulo muestra cómo la era axial (ca. 800-200 AC) genera, en diversas locaciones geográficas y por diversos actores, una serie de rasgos comunes con grandes consecuencias posteriores en cuanto a la transformación del mito y la moralización de lo sagrado, lo que Habermas sintetiza en el primer excursu: las bases conceptuales de la era axial. Los caps. IV) y V) consisten en mostrar cómo se da conceptualmente la simbiosis de fe y saber en el platonismo y la evolución del cristianismo europeo y sus transformaciones, y, finalmente, cómo la diferenciación medieval entre *sacerdocio* y *reino*, y la separación progresiva entre fe y saber, es significativa

no sólo a nivel político sino también en el surgimiento de nuevos campos dentro de la propia filosofía, como la filosofía del derecho. El capítulo VI) sirve como conclusión del tomo y engarce con el siguiente: las posiciones ontológicas de Duns Escoto y Ockham muestran cómo el nominalismo favorece tanto la independencia del paradigma científico ante las disonancias cognitivas entre el discurso religioso y los nuevos datos científicos, como la diferenciación funcional de tareas que son asumidas por el poder estatal. Así aborda las disonancias sociales, como el problema de la legitimación del poder político, en un contexto de progresiva pérdida de fuerza de integración y de legitimación por parte de la religión, la cual, a su vez, pierde progresivamente terreno frente a la política.

El segundo tomo parte del período inicial de la modernidad, y se denomina “Libertad racional. Huellas del discurso sobre creer y saber”. El cap. VII) expone la separación radical entre saber y creer en el protestantismo y cómo surge el paradigma de la filosofía del sujeto. A continuación, Habermas presenta el segundo excurso: la cesura operada por la separación entre creer y saber. Gracias a esta síntesis provisoria se prepara también la reconstrucción del cap. VIII). Este aborda las dos corrientes que a partir de esa separación surgen con Hume y Kant. Ellos son fundamentales para el pensamiento postmetafísico, aunque originan dos tradiciones distintas al interior del paradigma del espíritu subjetivo. Este paradigma es mostrado en sus límites a partir del cap. IX), con la reconstrucción del “espíritu objetivo” en su encarnación cultural, social y lingüística, particularmente con Herder, Schleiermacher, Humboldt y Hegel. Antes del último capítulo, Habermas ofrece un tercer excurso: después de mostrar el paso del paradigma de la conciencia al espíritu objetivo, sintetiza cómo éste opera en la socialización comunicativa de los sujetos de conocimiento y acción. Este último paso conduce al cap. X), donde las posiciones de los “jóvenes hegelianos” originan los últimos eslabones de la genealogía del pensamiento postmetafísico, incluidos pensadores tan diversos como Kierkegaard y Peirce.

Hilos conductores

Como en la trama de un tejido, esta obra contiene diversos hilos que se muestran, luego se hunden, y reaparecen después formando finalmente una

imagen, la del pensamiento secular postmetafísico. A continuación se sigue la traza de cuatro de ellos.

a) Motivos religiosos en la evolución filosófica de los procesos de aprendizaje en conocimiento y socialización

La fuerza explicativa del mundo y la fuerza organizacional de las sociedades son elementos claves en el antiguo paso de las sociedades holistas arcaicas a la “era axial”. Las imágenes míticas del mundo – como una primera integración de prácticas y explicaciones por una narración – y de la diferenciación social mediante el surgimiento de un poder “estatal” que obtiene su justificación a partir de ellas, genera una relación con consecuencias futuras notables. La configuración progresiva de la escritura y de un sistema formalizado de explicaciones y normas, separa progresivamente – nunca totalmente – los fundamentos para la justificación de las afirmaciones sobre el mundo y sobre la vida social del arbitrio directo de los detentores de la legitimidad explicativa o política. Esto genera al mismo tiempo las bases para identificar disonancias cognitivas y sociales, para fundamentar los reclamos de transformación, y para limitar posteriormente ese mismo poder explicativo en las configuraciones religiosas. El agotamiento del antiguo mundo holista, el paso a las narraciones míticas y el surgimiento del rito como elementos separados, la incorporación de herramientas filosóficas a las narraciones religiosas, las sucesivas contradicciones entre las creencias y los resultados de la razón y de las ciencias, y finalmente los propios límites de la filosofía moderna de la conciencia ante los aportes del conocimiento de la historia, el lenguaje y la sociedad, muestran un largo recorrido de la interacción entre narraciones religiosas y racionalidad filosófica. Esta interacción les permitió elaborar aparatos conceptuales propios, reconocer sus límites, aprender de sus resultados y configurar modelos de aprendizaje para superar esas disonancias.

En los momentos de crisis se ve más claramente esos límites en las tramas históricas de los discursos y las instituciones, así como en la aparición de respuestas reaccionarias. Este es el punto de partida de Habermas, cuando muestra los diversos modos en que Schmitt, Strauss, Löwith y Heidegger

reaccionan ante las crisis del s. XX. Más allá de sus diferencias, les atraviesa la idea de declive y la búsqueda de una respuesta en vistas de un momento “anterior”, una norma trascendente o inmanente pero externa a las decisiones subjetivas, que garantice los desarrollos cognitivos e institucionales. Incluso en estas posiciones reaccionarias ante la modernidad, Habermas ve eslabones de la genealogía postmetafísica, que comparte con la religión la meta de la autocomprensión respecto de lo que sabemos sobre el mundo y la justificación de las decisiones. Es un primer dato elemental: la normatividad y la fundamentación obtuvieron en el discurso religioso su primera configuración, y aunque esas actividades se secularizaron progresivamente, ese proceso se dio no sin una interacción previa y continua de ámbitos.

Las características de racionalización, individualización y pluralización que emergen fuertemente en la modernidad parecen atentar contra las comprensiones religiosas homogéneas. Sin embargo caben dos afirmaciones: en primer lugar, ya históricamente las religiones desplegaron un potencial cognitivo y práctico para responder a esos desafíos, y en segundo lugar – y sobre todo – en el mundo “occidental” estas características surgieron en gran medida influidas por procesos impulsados en los mismos ámbitos religiosos: la explicación del mundo, y la búsqueda de salvación y justicia. Todas estas acciones tomaron herramientas del discurso filosófico y revirtieron sobre él sus resultados en un proceso de enriquecimiento y tensiones.

Debido a las tensiones entre explicaciones religiosas y métodos científicos validados intramundaneamente, se muestran los límites de las narraciones religiosas y se consigue la independencia de los métodos científicos modernos, estableciendo progresivamente campos diversos de pretensiones de validez. En un movimiento paralelo, dentro del ámbito de la filosofía práctica se opera una separación paralela entre salvación y justicia. Las tradiciones que de modo unificado proponían, mediante el vínculo estrecho de religión, ética y política, una redención que cumpliera tanto las expectativas de salvación frente al mal y de justicia frente a las injusticias sociales, se separan en ámbitos diversos y atribuyen a instituciones y discursos diversos su satisfacción.

Las preocupaciones de los apologetas cristianos, la vinculación establecida por el platonismo cristiano entre filosofía y teología (al punto que Agustín formula

al cristianismo mismo como filosofía superior), la diferenciación entre ciencia filosófica y doctrina de fe en el escolasticismo, y la ruptura de las pretensiones de justificación filosófica de la fe con Lutero, muestran un recorrido teórico que responde a los desafíos presentados por las incoherencias y disonancias cognitivas entre las doctrinas. Estos procesos de aprendizaje incluyen también a nivel práctico la incorporación de elementos no presentes en la tradición religiosa (por ej. la ética de bienes aristotélica en el sistema cristiano de Santo Tomás), y el establecimiento progresivo de órdenes ajenos a la cosmovisión religiosa pero insoslayables para el conocimiento humano y para la filosofía como campo de definición y regulación de estas relaciones. En reversa también, los elementos de las tradiciones religiosas tienen un impacto conceptual en los modelos argumentativos y conceptuales de la filosofía. Incluso la negación de la condición racional de la fe en Lutero significa una transformación valiosa tanto para la filosofía como para la autocomprensión de la propia fe religiosa, un elemento que se constatará también en la filosofía de la religión kantiana y en las posiciones filosóficas posthegelianas, creyentes o no. En todo caso, el reconocimiento de que las afirmaciones son falibles y que son pasibles de corrección (incluso al interior de una creencia), permite establecer históricamente los criterios por los que las pretensiones de validez de un campo pueden o no ser justificados y sus sucesivas afirmaciones corregidas.

b) Paradigmas y personas gramaticales

Un segundo hilo conductor es la secuencia de paradigmas, que también debido a las interacciones entre los discursos filosófico y teológico son operados o preparados en la historia de la filosofía. En primer lugar, y sin configurar aún un paradigma filosófico pero con gran influencia posterior, aparecen las “imágenes del mundo” de la era axial, que son el modo cómo una narración mitológica coordina las disonancias surgidas de la autocomprensión, de la diferenciación de campos de conocimiento y de la sensibilidad moral. Como una vía derivada de la era axial surge el discurso filosófico griego. Este discurso es importante porque genera de modo explícito algo que en otras tradiciones se halla implícitamente: una comprensión ontológica del mundo y la extrapolación

de la fuente del conocimiento a un fundamento accesible por vía de contemplación y descripción. Si en general la era axial provee de una perspectiva trascendente para analizar los conocimientos, justificar las normas y juzgar las acciones humanas, en el caso de la metafísica griega nace una visión ontológica del mundo caracterizada por la perspectiva de la tercera persona. Es decir, una contemplación abarcativa, universal, capaz de conocerlo todo de modo neutro y no perspectivista. Con su continuidad en la simbiosis medieval de filosofía y teología, ese paradigma de tercera persona asume otra estructura metafísica, que proyecta una teleología voluntaria al mundo y la certifica por su origen divino. Este modelo se rompe con la modernidad, pero la perspectiva del “ojo de Dios” tiene una influencia que se mantiene todavía en los inicios de la ciencia moderna.

Ya los temas religiosos cristianos de libre albedrío, temporalidad y salvación habían conducido en la edad media a la idea de la perspectiva de segunda persona y de interiorización en la primera persona. La comunicación con Dios y la vuelta reflexiva sobre sí, con experiencias como la oración y la culpa respectivamente, son poderosas influencias para las evoluciones posteriores. Ambas posiciones, de alto impacto en el futuro de la filosofía, asumían ya una característica de performatividad, diversa a la contemplación antigua.

La idea de interioridad de la primera persona, junto con las disonancias cognitivas que caracterizan el inicio de la modernidad, llevan a otro paradigma desde una posición diversa: la primera persona. La vía moderna de los últimos siglos de la edad media permite el paso del paradigma metafísico o teórico al de la filosofía de la conciencia. Es el inicio de la filosofía del sujeto en el marco regulativo de las ciencias modernas de la naturaleza. Las características de certeza subjetiva de las afirmaciones a partir de un modelo constructivista del conocimiento, y de autonomía en las afirmaciones morales a partir de mecanismos de universalización racional de las máximas propias, inician un período en el que el sujeto y su conciencia indican el punto donde se dirimen las inconsistencias cognitivas, los conflictos morales y los problemas de integración social.

Por su parte, con antecedentes que se remontan al nominalismo tardomedieval y sus preocupaciones teológicas, e impulsado de modo significativo por los estudios de la historia, las sociedades y el lenguaje del s.

XIX, avanza un nuevo paradigma lingüístico-pragmático cuyos efectos llegan hasta nuestros días. Se trata del paradigma del lenguaje y el uso de la perspectiva de segunda persona, en tanto el sujeto puede asumir comunicativamente las posiciones ajenas, y así también la primera persona del plural. Este paradigma des-trascendentaliza la perspectiva de primera persona de la filosofía moderna del sujeto, en tanto toma la performatividad de la interacción como estructura fundamental. La segunda persona incluye el requisito de reciprocidad y la posición de partícipes que actúan comunicativamente entre sí y pueden establecer sus “objetos” (lenguaje, sociedad, historia) de un modo no-objetivante sino reconstructivo. Finalmente, y con el aporte imprescindible de la división hegeliana de individual, particular y universal, se puede operar un paso adelante en este paradigma, al retomar la pregunta de si se pueden hacer afirmaciones universalistas de modo diverso al descriptivo (de las ciencias naturales) en el uso práctico de la razón, moral y político. La primera persona plural delimita la pertenencia a un colectivo, y muestra que el tipo de “imparcialidad” de la “objetivación” contemplativa y de las ciencias naturales no puede sostenerse en cuestiones prácticas. Habermas ve la posición del “nosotros”, con sus características de interacción comunicativa, una y otra vez en la historia del pensamiento (un caso notable es el reino de los fines kantiano), y su consolidación como paradigma en la posición discursiva. Esta posición en el campo práctico tiene también su correlato en el campo científico, como en Peirce con los consensos de la comunidad científica.

c) Libertad, socialización y anticipación contrafáctica de la autonomía

El anterior apartado sobre paradigmas concluía mostrando el vínculo, subrayado por Habermas, entre la filosofía práctica discursiva y la idea peirceana de la comunidad de investigadores científicos. En ésta, la orientación a la verdad como contrafáctico de todas las afirmaciones comprobables sobre el mundo opera de un modo análogo a la razón práctica, en tanto los partícipes se orientan por una idea de justicia que supera los límites individuales y comunitarios por la perspectiva abarcativa del nosotros. Lo importante es que se trata de un nosotros donde todo sujeto ejerce su autonomía. Esto le permite a Habermas reconstruir

una perspectiva no derrotista de los procesos de aprendizaje, en este caso vinculados al ejercicio de la libertad y en un contexto de socialización. Las anomalías sociales históricamente constatables habían sido abordadas con propuestas con diversas pretensiones de validez, pero en cada caso daban también por resultado ulteriores disonancias, con las que se lidiaba incorporándolas en una visión teleológica de la historia. Los diversos modos de proponer orientaciones futuras, como la orientación salvífica del reino de los cielos cristiano y la orientación de la justicia universalista del reino de los fines kantiano, todavía exigían una fuerte carga de creencia - expectativa metafísica o voluntarismo subjetivo - que afirmaban una finalidad en la historia, a menudo en contradicción con los acontecimientos históricos. El interés emancipatorio moderno y la proyección idealista implicaban una creencia en la razón del ser humano remitido a sus propias fuerzas. Después de Kierkegaard y Adorno, y sobre todo después del Holocausto, Habermas ve en retrospectiva que los ilustrados no podían pensar la desesperación. No significa una posición derrotista, sino reformular el interés emancipatorio en otra clave.

Así se retoma la consideración habermasiana del vínculo histórico de libertad socializada y socialización individualizante. La idea universalista e igualitaria proveniente de las tradiciones religiosas y el tipo de libertad que proponen, particularmente las monoteístas, y su reelaboración en clave filosófica con la autonomía kantiana, muestra que nadie es libre mientras no lo sean todos. Esta es la idea de “libertad racional”, con sus condiciones y su fuerza motivacional. La perspectiva moral del “progreso” implica que se ha incorporado un tipo de cooperación estructural insoslayable en las soluciones cognitivas y morales. En esa perspectiva, Habermas muestra la evolución de la noción de individualización. Por un lado está la larga tradición cristiana de la comunicación con Dios y las elaboraciones de la noción de responsabilidad moral. Por otro lado tenemos que el recorrido apasionante que va desde Plotino a Hegel, con el paso inevitable por el monoteísmo y la idea de salida del Uno, del Espíritu o de Dios y su individualización en la historia por medio de sus objetivaciones, no es un recorrido “ilustrativo” sino una reconstrucción del recorrido hacia la “exteriorización”, imprescindible para el paradigma pragmático-lingüístico (que permite superar el paradigma de la conciencia subjetiva y sus epígonos

mentalistas). Ambos vectores muestran cómo surge un paradigma en el cual los sujetos entienden su propia constitución, su libertad y su socialización, no como mera expansión interna sino como una interrelación con otros sujetos y con factores “externos”. La superación de los vínculos alienantes de la religión en los jóvenes hegelianos no significa la eliminación de esos factores exteriores, sino asumir que la externalización de la conciencia en instituciones capaces de aportar una socialización emancipada es imprescindible para la individuación autónoma de los sujetos. Los análisis del pragmatismo sobre las formas de vida y los análisis de Marx sobre los intereses en las formas socialmente encarnadas que configuran esos sujetos, permiten a Habermas abordar las posibilidades emancipatorias que pueden aprenderse con el pensamiento postmetafísico. Este podría evitar tanto el reductivismo del determinismo de las ciencias naturales como la inflación de las doctrinas salvíficas, porque hay un interés emancipatorio en el uso de la razón, que reconoce cómo surge históricamente un ser autónomo, capaz de responsabilidad y consciente de que sólo con la libertad de todos los demás seres podrá alcanzar la suya propia.

d) Legitimación del poder

Una preocupación continua a lo largo del texto es mostrar cómo funcionaron los procesos de aprendizaje en relación al ejercicio del poder público, y el rol de las interacciones entre filosofía y creencia en función de esos procesos. Si las sociedades arcaicas personificaban de modo unificado el orden político, el orden salvífico y el orden de justicia, la ruptura impulsada por la era axial permitió desarmar parcialmente esa constelación unificada. A partir de entonces, el orden político debió someterse progresivamente a otro orden que lo justificase, cuya existencia fue proyectada ante todo en un registro exterior a la inmediatez de quien detentaba el poder político y salvífico-religioso. Pero ese otro orden de constitución religiosa todavía no separaba claramente justicia y salvación, una operación que progresivamente se configura y se constituye de modo (casi) definitivo en las instituciones modernas. Pero para llegar a esa separación entre justicia y salvación, y entre las instituciones respectivas, es fundamental la

progresiva configuración de lo que se denominó *jurisdictio*, y su aplicación práctica a la separación entre *regnum* y *sacerdotium*.

A diferencia de los arcaicos vínculos comunitarios por vía de parentesco, comienzan a forjarse instrumentos que involucran medios normativos que determinan de modo distinto la inclusión a la comunidad, y en la constitución de esos medios se muestra la correlación continua de poder político y constitución jurídica. Ésta asume el rol de determinar y asegurar las condiciones del gobierno, el lazo social, y la justificación de esa estructura política. Los mitos (con sus correspondientes ritos), la abstracción operada en la postulación de un principio exterior del cual procede la norma, el postulado de una ley natural, y la configuración moderna de una ley racional, son todos modelos de progresión en la legitimación, progresivamente cada vez más autónoma, del poder. Esta abstracción de la ley no sólo actúa en el vínculo con el poder de gobierno, sino también en la configuración de un universalismo moral abarcativo, que va más allá de la aplicación local de las leyes al encontrar la base de una jurisdicción con normas aplicables a todo ser humano.

Finalmente, las sucesivas configuraciones de la legislación – en el caso de occidente, a partir de la antigua doble fuente del principio del cosmos y el mandamiento divino –, la noción de una ley natural independiente del y previa al legislador (y al gobernante constituido), expresan que el gobernante debe ser autorizado al mismo tiempo por un sistema legal dogmático y por las bases del derecho natural. Serán dos factores notables en la argumentación filosófica posterior, cuando se deba argumentar frente a las insatisfacciones producidas por los modelos gubernamentales. También será importante, como se mostrará en el siguiente apartado, en la autoconciencia que el derecho asume de sí.

La progresiva separación entre estructura social y aparato de poder, y entre poder de dominio y legitimidad del poder, establece diferencias y relaciones conceptuales imprescindibles para comprender el devenir y las disputas de los estamentos sociales, del establecimiento de instituciones y de los criterios de justificación establecidos. Las separaciones de las esferas, más allá de su vínculo y de los diversos modelos de legitimación del poder, dan lugar a un modelo particular de secularización, que hoy se manifiesta en una auto-legitimación por parte de los miembros de una sociedad en su configuración

organizada del poder. Pero históricamente la secularización del poder estatal moderno se deriva de su legitimación divina. Más allá de las diversas formulaciones, Habermas reconoce la debilidad que algunos pensadores encuentran en el derecho racional moderno a la hora de reemplazar la justificación cristiana del Estado con una simple fundamentación normativa.

Hitos en los procesos de aprendizaje

A partir de estas ideas y recorridos, vale la pena exponer algunos hitos, las “objetivaciones” que encarnaron esos procesos de aprendizaje. Si la metáfora de los hilos conductores del tejido fue válida para seguir el recorrido de algunas ideas fundamentales, aquí se trata de identificar, dentro de la imagen general, algunas de las configuraciones que el entramado asumió y con las que se fue objetivando en su secuencia.

a) Moralización de lo divino

El vínculo entre creencia y moral no es connatural. Habermas reconstruye cómo los acuerdos morales arcaicos nacen a partir de leyes prudenciales para sobrepasar conflictos interpersonales ordinarios, mientras que lo sagrado estaba originalmente vinculado a la búsqueda de salvación en cuestiones extraordinarias. Pero lo sagrado se moraliza a medida que las tradiciones sapienciales – registro de antiguos acuerdos morales – ingresan en sus discursos. Habermas analiza cómo los procesos de escritura de las normas, a menudo surgidas de acuerdos históricos concretos, *a posteriori* se configuran en una relación estrecha con lo religioso. Esto implica que la creencia expresada en la religión debe, a su vez, ser evaluada por las concreciones morales previas, y al mismo tiempo que el juicio sobre los comportamientos tiene también un componente religioso. En todo caso, ambas literaturas, sapiencial y mítica, inician una correlación fecunda. Pero al mismo tiempo sucede otra cosa cuando ingresa en las expectativas de comportamiento moral una secuencia de reflexiones abstractas sobre la justicia. Con la era axial aparece lo sagrado como institución religiosa que promete justicia salvadora y salvación ética. De ese

modo, la familiaridad entre religión y moral ya no alude sólo a instaurar una sociedad pacificada y un ethos unido, sino que además establece una secuencia de razonamientos abstractos desde los cuales se juzgan las decisiones al interior de esa sociedad.

Habermas muestra el proceso y los vínculos que se inician con la moralización de lo divino en el antiguo Israel y el vínculo con la idea del Dios legislador trascendente. Esa moralización opera una separación entre el orden ritual y el orden moral, que en la era axial todavía estaban estrechamente ligados. Lo religioso deja progresivamente de ser el vínculo mágico que opera cambios en el mundo y se muestra como interiorización motivacional y regulación legal de los comportamientos. La imagen de Dios como legislador moral significa para Habermas un paso en el proceso cognitivo de separación de potestades y el establecimiento de la idea del deber y de la universalización de la norma. Pero en las instituciones judías y cristianas la moralización de la salvación mantiene demasiado ligadas todavía las cuestiones de justicia a la religión, algo muy claro, por ejemplo, en instituciones públicas configuradas en el ámbito calvinista. Sin embargo, lo central para Habermas es que con la moralización de lo sagrado, las normas comienzan a adquirir su figura institucional trascendente, más allá del rol cotidiano de las normas prudenciales formuladas para superar disonancias concretas. Con esa figura asumen el puesto de medida de evaluación trascendente a y rectora de las instituciones y decisiones particulares. En clave personal, esa desarticulación opera la escisión, visible en Kant, entre las expectativas particulares de salvación y las exigencias generales del deber moral.

Algunas tradiciones religiosas, particularmente la judía, inician la extrapolación de la fuente de legislación jurídica y moral en Dios, pero ligan la interpretación y regulación de su aplicación a instituciones sociales. Al mismo tiempo, las explicaciones sobre el funcionamiento intramundano desencantan progresivamente el mundo, y se subliman así las relaciones con Dios. Habermas encuentra también allí un potencial cognitivo, que efectivamente rompe con el pensamiento mítico. El rol moral crítico de los profetas, por ejemplo, así como más adelante las discusiones al interior del cristianismo sobre la potestad de los representantes de Dios, la limitación de sus poderes y prerrogativas - como las

disputas medievales sobre las investiduras -, o durante el período escolástico tardío con las discusiones sobre la legitimidad de los bienes privados, y finalmente los modos de relacionar las tensiones entre las nociones de bien y las normas de justicia en las instituciones de la modernidad, son elementos que incluyen un criterio evaluativo fundado en una instancia que excede las meras normas prudenciales o de interés. Otro impulso de estas concreciones es la progresiva espiritualización de lo sagrado, algo que al mismo tiempo conlleva el esfuerzo intelectual respecto de las pretensiones de validez de las afirmaciones – teológicas y prácticas – provenientes de ese ámbito. Este impulso, a su vez, genera escuelas interpretativas diversas, lo que permite impulsar el desarrollo lógico y argumentativo. En el proceso de abstracción y universalización progresiva de las leyes morales se opera una pérdida del elemento arbitrario o decisionista de Dios, y al extrapolar la base de su validez en las ideas de ley natural o en el incipiente derecho racional (con la imprescindible mediación del derecho de gentes por la conquista europea de América) se logra una universalización institucional cada vez más efectiva.

Las tensiones que surgen con las narraciones míticas primero, y las relaciones entre las creencias y la elaboración filosófica después, se reflejan en la tarea crítica de los intelectuales ante los discursos y las prácticas sociales y políticas. En el caso concreto de la moral y su relación con lo divino, estas elaboraciones permiten que avance una relación individualizada de los sujetos con Dios a partir de un tipo de comunicación personal y una promesa de salvación portadora de un ethos universalista (un apartado que no es posible exponer aquí es cómo esa moralización instituyó en los modelos misioneros a nivel público del cristianismo y el islam). Ese ethos se configura al modo de dispositivos textuales o interpretativos, que cada vez requieren de una interpretación más detallada. Esto también configura la institución de un cuerpo de “expertos” (y de las instituciones donde se asientan), que funcionan no sólo como “mediadores” sino como estructuras sociales con las que el poder debe vincularse en su ejercicio. Es importante porque esos expertos influyen no sólo en las instituciones del poder político sino también del religioso. Simplemente para mostrar estos aspectos en uno de los temas que Habermas elabora detalladamente, recordemos el rol de

los nominalistas franciscanos previo al inicio de la modernidad. Sus críticas querían al mismo tiempo defender la potestad del arbitrio divino en la esfera pública y sostener una comprensión deflacionaria de la metafísica en el campo epistemológico. Junto a esto, aparece progresivamente – por ej. con la *haecceitas* de Duns Escoto – un reconocimiento de aquello que particulariza a los individuos. Finalmente, la inspiración evangélica les lleva a abordar polémicamente la cuestión de las propiedades materiales de la institución eclesiástica. Así puede verse cómo estas discusiones, y los subsecuentes choques entre la jurisdicción eclesiástica y la política, fueron un acicate para las discusiones teológico-económicas que iniciaron la configuración de las instituciones políticas y legales modernas.

La moralización de lo divino hace que la relación de creencia individual y colectiva también deba dar cuenta de su moralidad. Al mismo tiempo convierte a las instituciones de la creencia en un poderoso instrumento tanto de cohesión social como de represión de la disidencia, lo que explica la importancia de los jóvenes hegelianos en su crítica a esa constelación y su incidencia en la justificación secular de las normas modernas.

b) Transformaciones del derecho

La historia de las configuraciones jurídicas y la propia reflexión sobre las mismas también es una clara muestra de cómo fueron configurándose, a partir de procesos de conocimiento práctico, diversas instituciones. Como todo proceso de aprendizaje, los resultados no son unívocos. La moralización de lo sagrado operó una ontologización de la moral, que significó posteriormente grandes esfuerzos intelectuales para su separación. Si la moralización permitió desintegrar las prácticas mágicas y sacrificiales, también asumió un vínculo metafísico entre salvación y justicia, que costó mucho superar con una separación secular. Si bien la moralización de lo religioso también tuvo sus paralelos en otras tradiciones, la configuración moderna más influyente está claramente marcada por la tradición judeocristiana. En el plano institucional, la moralización – con influencia religiosa – de la crítica al poder político fue significativa. Las protestas de los intelectuales tanto a algunos resultados de la moralización de lo sagrado como de los excesos en el vínculo de lo religioso y lo

político fueron también impulsos cognitivos, que en diversas configuraciones históricas llevaron a institucionalizaciones como las separaciones de potestades, jurisdicciones y legislaciones (no sólo en casos seculares extremos como Hobbes, sino también en las discusiones al interior de la teología política).

El camino hacia la juridización (*Verrechtlichung*) del Estado moderno, en cuanto a su legitimación por vía de leyes fundadas en una constitución, ha sido largo. Del mismo modo ha sido largo el camino hasta la configuración de la comprensión moderna del derecho racional. Este camino no significó sólo una serie de acuerdos prácticos sino una transformación progresiva del derecho. La pregunta clásica por el orden justo del gobierno y por la vida buena subsumía las discusiones sobre los sistemas legales. La progresiva separación de esferas, la incorporación de códigos “civiles” romanos, las sucesivas reglamentaciones religiosas instituidas en el código canónico (y su rol unificador en el desmembramiento del Imperio en la primera parte de la edad media), las progresivas discusiones y configuraciones legales hasta la coronación de Carlomagno por parte de León III, las tensas relaciones y las rupturas por la reforma protestante y la paz de Westfalia, son todos procesos instituyentes que configuran las bases legales para el surgimiento del Estado moderno y el tipo de derecho que le es característico.

Basta reparar en dos configuraciones relevantes para Habermas. Si la biblia permite que la filosofía se abra a la comprensión de una voluntad conductora más allá del orden natural, de una voluntad que es un agente decisivo entre razón y naturaleza, las configuraciones institucionales son el modo de encarnar históricamente ese agente. Un primer caso es la reforma de Gregorio Magno. A diferencia de las limitaciones del papado de los primeros siglos de la edad media, como un poder entre otros, Gregorio asume el modelo monástico – igualitario, extrapola la *cura sui* a cura cristiana por la salvación, interiorización de la conciencia, vinculación de las tradiciones de orgullo germánico y anhelo cristiano por el perdón – para transformar la imagen germánica del derecho por el código canónico, e imponer un modelo institucional que fue capaz de atravesar todo el medioevo. El otro caso es Santo Tomás, que concibe a la filosofía del derecho como un conocimiento con entidad propia, como “doctrina sobre la ley”, que

vincula ética y política a otro nivel, pero no subsumido a ellas. Su base para el derecho natural (buscar hacer el bien y evitar el mal), todavía demanda un compromiso metafísico, pero ya significa una base natural – atenta a las inclinaciones – a la hora de definir leyes positivas, lo que le hace separarse de la doctrina ética de las virtudes y ajustarse a la pretensión de validez del deber. Para Habermas esa innovación es el primer concepto jurídico de ley (y la base para futuros reclamos de derechos concretos basados en la subsistencia natural).

El sentido igualitario de la pertenencia a la iglesia y el parangón con la ciudadanía romana tiene efectos notables. Ambos conllevan la idea de una capacidad y atribución legal, que en el ámbito romano estaba encarnada en el derecho civil y limitado a las personas con capacidad de contrato. La introducción igualitaria y universalista del cristianismo conlleva - progresivamente y no sin tensiones y retrocesos - la extensión del régimen legal de derecho a todas las personas más allá de sus condiciones individuales. Este proceso incorpora también conceptos surgidos de tensas discusiones al interior de la iglesia católica, como por ejemplo la *potestas* y el *dominium* que cada hombre porta según Ockham. Esto es parte del inicio de los derechos subjetivos y se vincula con la autonomía de la persona de derecho a partir del código canónico, algo que también es influyente en la separación de poderes espirituales y mundanos incluso antes de la reforma. Esa comprensión de derechos subjetivos es un elemento en la genealogía de la autonomía moderna, pero también a nivel legal de los derechos de toda persona. El “derecho natural” moderno, en este contexto, es una juridización del estado de naturaleza bajo premisas igualitarias. A su vez pueden rastrearse en el impulso por el cual Vitoria y otros transforman el *ius gentium* romano en derecho internacional durante el expansionismo europeo. Habermas reconstruye cómo, por el impacto de la reforma protestante, se desarrollan otras características que conducen al derecho racional y se plasman en las revoluciones constitucionales y toda constitución posterior: 1. el concepto de una ley general como derecho positivo, con pretensión de validez moralmente obligatoria; 2. la diferenciación de los derechos subjetivos a partir del corpus de los principios del derecho natural; 3. la determinación de estos sujetos como poseedores de derechos naturales; 4. la socialización de las

decisiones sobre la configuración política en forma de un contrato entre sujetos libres.

La moralización de lo sagrado, el orden natural del derecho como campo independiente de moral y de política por la noción de “derecho natural” y la evolución hacia el “derecho racional” con fundamento discursivo autónomo, son momentos claros en la secuencia de interacciones entre reflexión teórica y configuración institucional. Sin embargo, ya antes pueden verse en las diversas positivaciones del derecho cambios sustanciales en clave de su legitimación. En tanto las normas pertenecían en el mundo arcaico al trasfondo de relaciones sociales propio del mundo de la vida, como presupuestos normativos pero tácitos, todavía no adquirían una tematización particular. Sí eran capaces de exponer la perspectiva de primera persona (expresión de un daño) y la dimensión del deber respecto de una segunda persona, pero todavía necesitaban la dimensión de la primera persona plural como instancia de comprobación de las normas para juzgar normativamente los conflictos.

c) Imágenes del mundo, lingüistificación de lo sagrado

La necesidad de dar cuenta moralmente de las interpretaciones de las tradiciones, las sucesivas normativizaciones de códigos morales, religiosos y legales, y sobre todo la necesidad de las religiones de actualizar sus creencias ante las disonancias cognitivas y los datos aportados por los avances científicos llevaron a un proceso de racionalización que va desde las antiguas imágenes del mundo hasta la lingüistificación de lo sagrado desde la modernidad. Estas sucesivas objetivaciones incluyeron múltiples dispositivos que afectaron tanto la comprensión de lo sagrado como la autocomprensión de la tarea filosófica misma.

Antes de enfocarse en la tradición judía y cristiana, Habermas parte de la “era axial” como ese momento en que diversas civilizaciones asumen criterios parangonables a partir del desarrollo de “imágenes del mundo”. Esta noción es fundamental, en tanto indica cómo pudieron surgir esas imágenes frente a desafíos cognitivos y de integración social, y cómo también caen luego, dando paso a la modernidad. Esas imágenes ya son un paso relevante en los procesos

de aprendizaje social, porque amplían las expectativas cognitivas y comportamentales, validándolas con discursos institucionalizados que las legitiman. Las narraciones mitológicas operan como integración cognitiva y social, que explica y justifica relaciones prácticas y políticas. Si en las culturas arcaicas se fusionaba origen social, estratos de poder y actividades propias de la divinidad, con la era axial se dislocan esos ámbitos. Surge una noción de contingencia mundana de los individuos, y al mismo tiempo la exigencia de una perspectiva universalista de la vinculación de las reglas. Se organiza de modo teórico el saber del mundo y el saber de salvación (aún sin separar lo bueno de lo justo). Progresivamente se elaboran mitos que permiten separar la narración explicativa de lo mágico.

Con la irrupción de la filosofía y el monoteísmo, y su interacción, se opera un nuevo paso hacia la comunicación de lo sagrado por el lenguaje – su “lingüistificación” - y hacia la conciencia de las disonancias cognitivas y prácticas que demandan otros modelos de explicación. Un primer impulso de lingüistificación de lo sagrado en relación con la filosofía se da en la patrística y toda la filosofía de los creyentes hasta el inicio de la escolástica. En este período se conforma la doctrina cristiana y la vinculación con el platonismo. Hay una afinidad electiva en el vínculo de ambas, porque la idea platónica de ascenso y vía de salvación funciona en una metafísica paralela a una episteme y a un orden modélico para la vida individual y social. Esa afinidad entre episteme y salvación ya había tenido un notorio objetor en Aristóteles, y no es casual que sea por influencia del estagirita que se inicie, según Habermas, con Santo Tomás un nuevo ciclo de lingüistificación de lo sagrado. Es significativo el marco mismo de estas discusiones, la institución universitaria. A diferencia del *nous* griego, Tomás encuentra por la razón natural un límite a la razón misma (ligado al rol de la intervención divina). Claro que todavía vincula la doctrina de la fe con una metafísica, y dentro de la moralización de lo sagrado vincula una ética profana de bienes a la imagen ontoteológica del mundo y su ética del deber. Pero esa apropiación de la filosofía aristotélica avanza al interior del sistema de las ciencias, y Habermas afirma que es un impulso no sólo para transformar la filosofía misma sino también el sistema de las ciencias en su totalidad.

El nominalismo, la reforma protestante, y la tradición hermenéutica, y finalmente la atención al lenguaje como praxis, conllevan una nueva, larga y tensa etapa en la lingüistificación de lo sagrado. El rol del lenguaje (y las ciencias necesarias para abordarlo) en Schleiermacher, Herder y Humboldt, está atravesado por la necesidad de responder a la crítica luterana a la filosofía. Efectivamente, la filosofía como ciencia que fundamenta la fe queda fuera de juego, pero no su rol en explicar los dispositivos hermenéuticos, sociales e históricos que le dan su carnadura en el tiempo. La asimilación hegeliana entre religión y filosofía, y toda la crítica posterior, son modos de lograr la autoconciencia filosófica y de la propia reflexión teológica. Algunas características centrales de nuestra época son las características antropológicas de una creciente individualización, el pluralismo religioso (y las no creencias), el avance de las ciencias, la separación de las creencias de los contextos institucionales, la “naturalización” de las religiones en el sentido de ser pasibles de explicación por diversas ciencias. Pero en este contexto, una vez más Habermas ve un déficit reductivista del funcionalismo, que pretende explicar las creencias sólo por su rol o satisfacción de necesidades individuales o sociales. Las tareas correspondientes a la primera persona del plural, donde la razón des-transcendentalizada, pragmática y lingüistificada asume la tarea de traducir antiguas creencias en un lenguaje comprensible a quienes no las comparten, es la figura presente de ese recorrido.

Para concluir: *También* los problemas

El racionalismo y el optimismo habermasiano han sido objeto de crítica; sin embargo, la noción de filosofía como procesos de aprendizaje – en este caso, por la interacción de fe y conocimiento – está lejos de ser naif. No sólo porque Habermas muestra en su propia obra algunos retrocesos históricos, sino porque también en la obra se manifiesta una incertidumbre, como rápidamente reconoció un alumno de Habermas, Josef Früchtl. Algo que hemos podido constatar en los reportajes que el propio Habermas ha dado en referencia a la actual pandemia. Y en este sentido aparece una afinidad distinta entre los

discursos filosófico y religioso, sobre la que Habermas reflexiona recordando su discurso en el servicio fúnebre de Max Frisch: una conciencia de lo que falta.

Lo religioso porta para Habermas algunos recursos todavía valiosos, siempre que se avenga a su propia superación de la metafísica. Esta posición es también “des-inflacionaria” respecto de la trascendencia y de la alteridad, en el sentido que el requisito de lingüistificar las afirmaciones pone como un criterio insoslayable su presentación en un lenguaje comprensible, su traducción en términos de quienes provengan de otro horizonte de significación, y la limitación de sus pretensiones al campo de lo mutuamente compartido (admitiendo la posibilidad de sentidos no constatables a nivel intramundano, pero poniéndoles fuera de lo cognitivamente exigible).

Aun cuando Habermas admite que su posición es pasible de ser criticada por eurocéntrica, no deja de argumentar el valor de las posiciones igualitarias y la idea de libertad racional, que provienen de la larga interacción de filosofía y creencia religiosa que se dio en Europa. Este es el momento de la lectura cuidadosa, separando los aspectos claramente liberadores de los prejuicios contextuales de toda escritura. Por eso, las perspectivas siempre permiten reenfocar las posiciones, sobre todo cuando éstas se ven desde sus efectos de verdad. El rol de las tradiciones religiosas y la reflexión filosófica en el caso latinoamericano es notable en este sentido. Por ejemplo, el rol que en Habermas asume la democracia liberal, o el tipo de transformación social requerida para un proceso deliberativo no coercitivo, o el tipo de “traducción” que se exige de algunos contenidos religiosos, demandan necesariamente una reformulación en nuestro contexto. Subsiste la pregunta de si las discusiones con esa narración formulada desde los países centrales, con su innegable valor, concluyen formulando un pensamiento propio, o si son parte *también* de la *misma* historia de la *misma* filosofía.

Guillermo Recanati (2019). *Ética, política y religión en el pensamiento de Enrique Dussel*. Río Cuarto: Ediciones del ICALA. 419 págs., ISBN 978-987-1318-42-1

Edición digital de la misma obra editada en 2018, disponible en: <https://www.icala.org.ar/publicaciones/Libros-EdICALA/Recanati-2019-%C3%89tica-pol%C3%ADtica-y-religi%C3%B3n.pdf>

(por **Carlos Asselborn**, Universidad Católica de Córdoba, Argentina)

Cuando la “filosofía es fundamentalmente política”

Yo he dicho: la originalidad de la revolución nicaragüense entre todas las revoluciones poscapitalistas del siglo XX es que es la primera que tomó en consideración especial y no dogmática el hecho de la religión. Porque en otras revoluciones hay aspectos que podrían coincidir, pero el haber tomado honestamente a la religión —como en aquella famosa declaración del Frente Sandinista sobre la religión de octubre de 1980— como un posible motivo de compromiso revolucionario y de servicio al pueblo, es un cambio teórico y estratégico fundamental en el pensamiento socialista mundial. Y por eso, esta originalidad le permitirá a Nicaragua no solamente no ser dogmática en el problema religioso, sino que le permitirá también no ser dogmática en el problema cultural, político, económico y hasta militar. Por eso, todo esto es un aporte enorme a las posibilidades revolucionarias de todos los países del tercer mundo

(Dussel, en Vigil, 1987, p. 138-139)

1. Sobre la obra

El Dr. Guillermo Recanati nos ha compartido generosamente su frondoso estudio en torno a la propuesta filosófica del pensador argentino-mexicano Enrique Dussel. Producto de una investigación doctoral¹, aborda los aspectos éticos, políticos y religioso en el pensamiento de este importante exponente de la filosofía de latinoamericana de la liberación. Como toda lectura, la nuestra será parcial, interesada e intentará explicitar sus condicionamientos ideológicos que subyacen en los énfasis, en los olvidos y en sus tachaduras. En fin, nuestra

¹ El título original de dicha tesis dirigida por el Dr. Diego Fonti fue “El proyecto/”sistema” filosófico ético-político/religioso des-fetichizador dusseliano a partir de los postulados marxianos y desde una hermenéutica latinoamericana. Fortalezas y debilidades de la propuesta”.

hermenéutica del texto supondrá también volver a revisar el uso político de la filosofía y discutir sus límites epistemológicos, no sólo desde el estatuto de cada saber sino también y principalmente desde las persistentes interpelaciones que atraviesan la historia latinoamericana.

Recanati recorre la casi totalidad de la obra filosófica de Dussel para, desde allí, analizar críticamente sus aportes en relación a una crítica de los núcleos ético-políticos y religiosos sobre los que se asienta el proyecto civilizatorio occidental-eurocéntrico. Además presenta, de modo sistemático, propuestas alternativas emancipatorias a dicho núcleo teórico y práctico reproductor de una racionalidad opresora y una subjetividad histórica asentada en el deseo de conquista.

Para ello ordena su exposición en cuatro capítulos y las conclusiones.

i) El primer de ellos aborda el itinerario intelectual de Dussel, reconstruido, en gran parte, a partir de la propia autobiografía escrita por el mendocino. Allí aparecerán los diálogos e intercambios teóricos con las filosofías de Juan Carlos Scannone, Lévinas y Marx.

ii) El segundo capítulo Recanati se detiene en la lectura minuciosa de las obras dusselianas orientadas a sentar las bases para la construcción de una “naciente filosofía ético-política/religiosa desfetichizadora/liberadora”. Se expone aquí la pretensión de elaborar una nueva racionalidad filosófica, ahora sí latinoamericana; alejada de los presupuestos filosóficos eurocéntricos y del acontecimiento fundante que la sostiene: la conquista del nuevo mundo y con ésta la irrupción de Europa como centro económico, militar e ideológico luego de la hegemonía árabe musulmana medieval.

iii) En el tercer momento del trabajo aborda la lectura dusseliana de la relación entre ética-política y religión, ahora incorporando sus lecturas de la obra de Marx con perspectiva latinoamericana. La crítica a la religión prevalece en sus escritos de fines de los años 70 y durante los 80 del siglo pasado. Luego reaparece la preocupación principal de Dussel: su insistencia en la ética, especialmente en la década de los 90 del siglo pasado. Por último, el interés en la política es desarrollado en varios textos que salieron a la luz en la primera década del presente siglo.

iv) El capítulo 4 en una síntesis crítica de la “propuesta filosófica ético-política, desfetichizadora, liberadora dusseliana en, para y desde América Latina”. Sobresale aquí la preocupación por el Estado, la Democracia y los procesos democratizadores interpretados fundamentalmente desde dos registros teóricos: el filosófico y el religioso-teológico. Cabe destacar en el mismo las críticas y limitaciones que Recanati expone y argumenta ante la interpretación dusseliana. Críticas centradas, y esto sin ánimo de simplificar, en el idealismo “arquitectónico” presente en sus categorías filosóficas, el lugar teórico y político del intelectual orgánico, la débil recepción del pensamiento de los pueblos originarios americanos, el modo de entender el quehacer filosófico y la confusión o sincretismo teórico entre los planos filosóficos y teológicos.

En fin, se trata de una lectura pormenorizada de la obra filosófica de Dussel, sin caer en posturas laudatorias, aunque rescatando los innegables aportes del pensador a lo largo de décadas. Celebramos, con este trabajo, las investigaciones en torno a pensadores latinoamericanos. No sólo por un deseo de afirmar “lo que somos o estamos siendo” sino porque urge leer y divulgar las lecturas que se producen para pensar los problemas históricos que atraviesa Nuestramérica. En el caso de Dussel, su forma clásica de exponer filosofía, aunque desde otros aprestos teóricos e ideológicos, le ha significado constituirse en una de las referencias teóricas más conocidas y seguidas para aquellas y aquellos que apuestan por pensar “filosóficamente” desde América Latina. Gran parte de las críticas que Recanati expone en su trabajo provienen de otras corrientes filosóficas liberacionistas latinoamericanas, entre las que destacamos las reflexiones de Horacio Cerutti Guldberg; las cuales compartimos en líneas generales. (Recanati, 2018, p. 54ss.).

2. Cuando “la filosofía es fundamentalmente política”

En lo que sigue expondremos de modo, tal vez alejado de cierto orden del discurso, nuestras reflexiones motivadas *a partir* de la lectura de la obra de Guillermo Recanati. Con el fin de explicitar lo mejor posible nuestra interpretación, exponemos algunos *supuestos* que motivan las mismas.

2. a. Supuestos

i. Compartimos con Althusser (2005, p. 12) y tantas y tantos otros intelectuales que *la filosofía es “fundamentalmente política”*. Está orientada a criticar las formas en cómo el orden social se justifica y se legitima y proponer espacios y tiempos para discutir futuros posibles. Por lo tanto el quehacer filosófico piensa problemas, a partir de conceptualizaciones producidas desde diversas experiencias históricas con sus respectivos lenguajes. Desde los supuestamente más simbólicos hasta los más conceptuales y abstractos. Desde los más descriptivos, analíticos y explicativos, hasta los más normativos. A pesar de estas diferencias internas, suponemos que algunos saberes comparten usos políticos al estar orientados a explicar, construir, criticar y reproducir totalidades de sentido. Asimismo, estos saberes no pueden desligarse del arraigo a la conflictividad histórica e ideológica en la cual se constituyen en lo que son.

ii. Coincidimos con Cerutti Guldberg (2000, p. 33) que filosofar desde “Nuestra América” significa *“pensar la realidad, a partir de la propia historia, crítica y creativamente, para su transformación”*. El filosofar nuestroamericano piensa problemas presentes en el continente a partir de la propia historia. Presupone que esta realidad, también la realidad utópica, es dialéctica. Y esta dialéctica debe pensársela por fuera de oposiciones estáticas ya que su objetivo es transformar la realidad. Tal supuesto obliga a revisar algunas cuestiones importantes; entre ellas: para qué se filosofa; quiénes son los sujetos de dicho filosofar; a quiénes está dirigido el filosofar y con qué herramientas conceptuales, tradiciones histórico-culturales y con qué ciencias es necesario dialogar para no recaer en un pensamiento con pretensiones de transparentar la realidad desde sí mismo.

iii. *La claridad epistemológica no garantiza una correcta praxis*. Supuesto que compartimos con otros colegas. (Asselborn-Pacheco, 2009) Los errores y las contradicciones políticas no desaparecen con la sola revisión epistemológica de las opciones y praxis históricas de emancipación. Calibrar conceptualmente el diagnóstico de la realidad es necesario, aunque este ejercicio no asegura praxis políticas lúcidas. Hay otras dimensiones y contingencias que están presentes en la historia y que potencian o anulan la conciencia de la dominación y los deseos de emancipación.

iv. En relación con lo anterior, “*una conciencia crítica es impotente ante un gusto colonizado*”. Afirmación que venimos sosteniendo y profundizando con Gustavo Cruz y Óscar Pacheco desde fines de los años noventa del siglo pasado. (2009). Nuestra crítica a las tradiciones liberacionistas (filosofía y teología de la liberación, pedagogía del oprimido, entre otras) estuvo centrada principalmente en el paradigma de la conciencia, autopercebido como el lugar epistemológico garante de toda praxis emancipatoria. Dicho paradigma se sigue fundando, principalmente, en las discusiones en torno a la potencia de la reflexión ética como instancia suprema de la toma de conciencia de las múltiples enajenaciones y los imperativos liberadores que de ella se derivarían (el paso de una conciencia alienada a una conciencia crítica supondría un salto ético). Tal discusión en torno a la ética tiende a olvidar, en los hechos, la eficacia de las estéticas-sensibilidades de la opresión que pervierten los deseos de liberación.² Deseos alojados en lo más profundo de la subjetividad individual y colectiva. Una pregunta podría ser ilustrativa al respecto: ¿cómo posibilitar procesos de liberación/emancipación si nuestras formas de desear y gozar son las de la dominación capitalista neoliberal? El voluntarismo ético pareciera quedar desarmado ante la fuerza subjetivo-corporal de las emociones, pasiones y deseos formateadas por las estructuras clasistas, sexistas y raciales de la dominación. Por supuesto que *pensar* los caminos de liberación obliga a *pensar* y caracterizar la dominación. Pero la dominación no es sólo un sistema moral opresor, una “Babilonia” a ser liberada por algún “principio Jerusalén”. Es a su vez, una estética-sensibilidad que vuelve impotentes las razones de la

² Nuestra cooperativa de pensamiento filosófico entiende a la estética como *teoría de la sensibilidad*. Sensibilidad corporal que remite a los deseos, las pasiones, los sentimientos y las formas de gozar dentro de determinadas estructuraciones sociales. Podemos encontrar ya algunos planteos análogos en la Escuela de Fráncfort, especialmente en H. Marcuse (1969, p. 34): “...la dimensión estética puede servir como una especie de calibrador para una sociedad libre. Un universo de relaciones humanas que ya no esté mediatizado por el mercado, que ya no se base en la explotación competitiva o el terror, exige una sensibilidad liberada de las satisfacciones represivas de las sociedades sin libertad; una sensibilidad receptiva de formas y modos de realidad que hasta ahora sólo han sido proyectados por la imaginación estética. Porque las necesidades estéticas tienen su propio contenido social: son los requerimientos del organismo humano, mente y cuerpo, que solicitan una dimensión de satisfacción que sólo puede crearse en la lucha contra aquellas instituciones que, por su mismo funcionamiento, niegan y violan estos requerimientos”.

liberación.³ El problema reside también y principalmente en desear la liberación. (Cruz, 2020, p. 13-17).

2.b. Las críticas

Por lo anterior, nos han interesado algunas “las observaciones críticas” que Recanati realiza al modo dusseliano de hacer filosofía y comprender su función. La filosofía parece ser reflexión crítica, anclada en una arquitectura conceptual ética, alternativa y liberadora ante la moral vigente. La claridad de dicha ética, sustentada en una especie de trinidad de los principios material, formal y factible, sería condición sine qua non para el éxito político de toda práctica, movimiento y/o institución que se proponga asumir el desafío histórico de la liberación de cualquier tipo de opresión a partir de una alteridad analéctica.

Recanati discute, en primer lugar, el modo de diagnosticar e interpretar la realidad que lleva a cabo el filósofo argentino-mexicano. Afirma que existe en su filosofía una “carencia de una 'adecuada' hermenéutica de la realidad social, política, cultural, económica, religiosa, etc.” (Recanati, 2018, p. 380). Dicha carencia está asentada en una suerte de idealización de los sujetos de dicha “hermenéutica comunitaria” (el pueblo, los pobres o los movimientos sociales) que impediría reconocer, también en ellos, el peso de las relaciones fetichizadas: “La experiencia cotidiana muestra que parte de ese pueblo también es opresor. El ser humano lo es tanto en la riqueza como en la pobreza. Se puede ser un excluido y, al mismo tiempo, excluir. Los totalitarismos y las relaciones totalitarias no son exclusivas del centro” (Recanati, 2018, p. 394).

Acordamos con la crítica a la idealización de los sujetos históricos, del pueblo, del pobre, del excluido. Toda idealización esconde siempre algún tipo de impotencia política. Por eso mismo, no negamos que el excluido también excluye. Pero si no se comprende por qué ocurre esto, se corre el riesgo de moralizar el problema, que es político y tiene su historia. Buenos y malos hay en todos lados. Si así leemos la complejidad y conflictividad social, entonces la desfetichización se comprendería como ideal absoluto a alcanzar por medio de

³ Por lo ya dicho, hacemos énfasis en la estética principalmente en tanto sensibilidad más que una metafísica de la belleza o una filosofía del arte. Si esta hipótesis es acertada, la estética condiciona, guía, formatea a la ética. Es previa a ésta. Y no al revés, como podría entenderse en Dussel (2018).

la exigencia universal del cambio de corazones. Sospechamos que la presencia de la fetichización en los sectores que consideramos oprimidos, excluidos e incluso con capacidad de erigirse en sujetos de la liberación, exige historizar los modos en cómo ésta logró hacerse carne, sensibilidad y práctica social. Aún más teniendo en cuenta el peso persistente de la dominación colonial que los opresores imponen a los oprimidos. La exclusión que ejercen los excluidos es también reproducción de la exclusión de las clases dominantes. Ése ha sido su triunfo militar, pedagógico, político, religioso y estético. Ello explicaría, en términos históricos -no morales- las culturas políticas presentes en Nuestramérica, con sus liderazgos, concentración del poder o con sus “prácticas egoístas y avaras” (Recanati, 2018, p. 395). Para nosotros un problema serio, de larga data, es la forma moralizante en cómo se leen los procesos políticos latinoamericanos en desmedro de una comprensión histórica que dé cuenta principalmente de dos cuestiones: a) de las formas de construcción del poder vinculadas a ciertas matrices societales (Ansaldi y Giordano, 2012)⁴; b) de la producción e inflación de discursos y hermenéuticas que moralizan los conflictos políticos, tan presentes en medios de comunicación, en la racionalidad neoliberal, en ciertas religiones y, en especial, en el sentido común.

Ambas cuestiones demandan la mediación irrenunciable de la historia –de la historia y de la sociología histórica latinoamericana- para comprender filosóficamente los problemas políticos que atraviesan las sociedades nustramericanas. Porque en la historia latinoamericana, las clases dominantes han sabido muy bien consolidar culturas políticas colonialistas, paternalistas, autoritarias, jerarquizadoras. Culturas políticas de la dominación que hacen de la moral una de sus principales herramientas de legitimación. Se trata de una moral higienizante, en el fondo miedosa, que lee toda realidad histórica y todo horizonte utópico con el prisma de los valores ético-morales de la avaricia o de la humildad. Los discursos morales se convierten entonces en mecanismos

⁴ Los autores distinguen cuatro matrices societales que subyacen hasta hoy en las formas de comprender las relaciones de poder. Las tres primeras son formas explícitas de la dominación colonial: 1) La plantación con trabajo esclavo; 2) La hacienda con trabajo semiservil; 3) La estancia con trabajo asalariado; 4) las comunidades indígenas con relaciones basadas en formas comunales de producción y reciprocidad.

culpabilizadores que los oprimidos y ciertos intelectuales orgánicos incorporan como modo privilegiado para autocomprenderse en la historia.

No es novedad lo que planteamos aquí. La discusión estaba ya presente entre los filósofos de la liberación de la década del 70 del siglo pasado. Nuestro querido Osvaldo Ardiles alertaba sobre esta cuestión:

“En algunos intelectuales abiertos a esta nueva perspectiva del pensar hispano-americano comprometido en una dialéctica de liberación, dicha radicalización parece fruto de un evento moral que inaugura un nuevo horizonte de comprensión existencial. El germen de la crítica sería la “persona” que nos interpela en el rostro del pobre; y la respuesta correspondiente, la denuncia profética....Lo político es asimilado a lo “ético” absorbido por la “relación de hombre a hombre” donde se consume el misterio de la libertad, se posibilita la historia como novedad y se asienta la justicia (nunca el conflicto o la lucha) como origen de la actividad cívica.”

Y continúa:

“Otros oponen a la deshumanización ambiental una exigencia moral, de tipo kantiano o fichteano, de transformar las “estructuras” o destruir el “sistema” para crear un mundo más humano. Cuando no se habla, más abstractamente aún, de “cambiar” al hombre para que la sociedad mejore. Como esta tarea parece ser muy lenta y el esfuerzo requerido, ímprobo, suele ocurrir con cierta frecuencia que los adherentes a tal posición se dediquen provisoriamente a su vida “profesional” sazónada con una eventual actividad filantrópica.

Según nuestra modesta opinión, las mencionadas actitudes se cimentan en débiles e inoperantes fundamentos que no rebasan, en el mejor de los casos, el nivel de las *aspiraciones morales*. En primer lugar, porque, al carecer de las debidas mediaciones histórico-sociales, no pueden producir una crítica científica de la realidad social. Y, en segundo lugar, porque, a falta de ésta, su *profetismo* se reduce a un *voluntarismo* moralizante que se desliza hacia lo “edificante”. Tales actitudes tienden a oponer, *estática y antidialécticamente*, a la constatación del hecho de la opresión una denuncia de índole moral que puede parcializar el quehacer cuestionador” (Ardiles, 1972, p. 364-365).⁵

⁵ Las cursivas son nuestras.

Las afirmaciones anteriores ponen en cuestión entonces el modo en cómo se comprende el puesto de la filosofía, su “distinción epistemológica” respecto a otros lenguajes o registros teóricos que expresan, a su modo, horizontes de sentido de emancipación o de dominación.

Nuestra interpretación de los usos y funciones de la filosofía en relación a otros constructos teóricos como la religión, el mito o las ciencias está supeditada al filosofar tal como lo entiende Cerutti. Si filosofar es pensar la realidad, ello supone sortear la tentación de la ilusión de la transparencia. No se trata aquí de ningún concepto de filosofía anclado en alguna metáfora que haga de ésta un saber de puros conceptos o de algún prospecto indicativo para no caer en la confusión o sincretismos de lenguajes. El miedo a confundir lenguajes puede ser también, aunque no siempre, el miedo a que esos lenguajes pierdan potencia ideológica legitimadora dentro de determinadas instituciones. Y esto también podría valer para pensar los modos en cómo se leen ciertos textos, sean éstos filosóficos, históricos o bíblico-teológicos. Según nuestro posicionamiento teórico y político, todo texto está expuesto inevitablemente a diversos usos. La fidelidad al texto está atravesada por la ideología y el conflicto histórico que constituye un determinado tipo de fidelidad. La fidelidad al texto no es una actitud intelectual-moral higiénica y ahistórica, sino una respuesta política e ideológica a la conflictiva historicidad.

Por último, cabe la pregunta por los deseos que movilizan a quienes somos lectores de Dussel. ¿Qué buscamos en sus textos?, ¿qué confirmaciones descubrimos?, ¿Qué miedos nos acechan?, ¿qué deseos de emancipación prevalecen?, ¿cómo pensamos el lugar de la filosofía en la vida cotidiana de millones de subjetividades atravesadas por la sensibilidad neoliberal?, ¿cómo se piensa a la religión? (Recanatti, 2015, p. 302-310) Esto último a partir de la influencia del factor religioso en algunos gobiernos de América del Sur, de expresa ideología fascista-conservadora. Asimismo, no menor será profundizar desde qué presupuestos ideológicos pensamos la “alteridad”. Ya Arturo Roig problematizaba las diversas formas de comprender la alteridad:

“Colocar el punto de partida real de la "conciencia de alteridad" fuera de la "conciencia social" significa dar prioridad a las totalidades

objetivas respecto de la facticidad histórica en cuyo seno se da para el hombre lo nuevo, lo ruptural, afirmación con lo que no queremos rechazar las posteriores fundamentaciones ontológicas o teológicas que puedan reforzar en la conciencia del filósofo o en la del hombre de fe, aquel punto de partida, anterior por naturaleza a lo filosófico como así también a una "voluntad de creer".

Por otra parte, *la conciencia de alteridad, tal como la entendemos, es el origen de las "ideologías de los oprimidos" que las filosofías han asumido para afirmarlas o para negarlas dentro de sus esquemas teóricos, pretendidamente no ideológicos*; de ahí la importancia del estudio de las ideologías que han de ser asumidas, ahora en otro nivel que es el del espíritu crítico, que someta las ideologías a una clarificación interior de las mismas y también a la filosofía a su propia clarificación." (Roig, 1973: p. 229)⁶

2. c. Hipótesis: ¿Cómo y por qué se llega a Dussel?

La llegada a la filosofía de Dussel suele tener tras de sí un largo derrotero teórico e ideológico del cual es importante tener conciencia de ello. No pocos lectores de Dussel fuimos formados en los aprestos de la metafísica aristotélico-tomista. Luego ocurrió el despertar del sueño dogmático con el imperativo lingüístico-hermenéutico de Heidegger, Gadamer y Ricoeur. El ser ahí, la fuerza de la precomprensión, la conciencia efectual y la identidad narrativa llevaron a pensar las condiciones de un filosofar que debía hacerse cargo de pensar la historicidad de la existencia, anclada en tierras latinoamericanas. Ante el fracaso de los proyectos emancipatorios de los años 60/70 del siglo pasado, irrumpe la filosofía de Levinas, leído en un primer momento, como posibilidad de repensar las alteridades interpeladoras de los sistemas de opresión. Por eso Marx podrá ingresar al listado de referencias teóricas para pensar la realidad, aunque pasando por estos filtros ideológico-categoriales. Luego, en los noventa del siglo pasado, vendría la sobrecogedora lectura eticista-moral de Levinas centrada principalmente en el principio del "no matarás", en la cual el "otro" es irreductible al concepto. Tal vez la de Levinas sea una filosofía del consuelo para los

⁶ Las cursivas son nuestras.

derrotados. Ésta es la sospecha que lanza León Rozitchner desde su propia biografía, que sin compartirla plenamente, nos parece interesante recuperar:

“Este reencuentro con la filosofía de Levinas –tengo ese texto del 47 comprado por mí en el 48⁷, recién llegado a París, subrayado y luego olvidado–se produjo al azar de una polémica sobre el “no matarás” que Levinas evoca como mandamiento fundante de toda ética, al que recurren algunos intelectuales argentinos luego del fracaso de las ilusiones perdidas y del terror del 76, instaurado en Latinoamérica por el triunfo del neoliberalismo cristiano mundializado. Más allá de los clásicos que abrieron el espacio de una revolución posible, fracaso cruel que nos dejó a todos en banda, Marx incluido, uno se pregunta por qué este súbito reverdecer de la filosofía del judío Levinas sobre fondo de las guerras de exterminio inmisericorde avaladas por el mundo occidental y cristiano con el apoyo de las iglesias locales. ¿Por qué la filosofía de otro judío, luego de la Shoá, sirve para “bajar línea” a los derrotados y hasta a la “teología de la liberación” católica, que desechan sus propios pensadores para adoptar el pensamiento de Levinas como reemplazo adecuado, mientras se espera que quizás amanezca otra alborada histórica que este pensamiento prepararía? Porque nos preguntamos: Levinas, más allá del hondo reconocimiento a su profundización y a sus valores morales y personales, ¿realmente es la filosofía de reemplazo que el futuro espera para pensar desde ella cómo enfrentar la monstruosa hecatombe con que nos amenaza el capitalismo cristiano?” (Rozitchner, 2013, p. 27-28).

Para Rozitchner, previo al imperativo levinasiano del “no matarás” hay algo más profundo, más carnal y más arcaico; más materno: el “vivirás”. A ese “vivirás” temen los sistemas de dominación económica, política y religiosa que lo pervierten desde la impronta eticista del “no matar”. Es cierto, podemos disentir con esta lectura con cosquilleos psicoanalíticos. Pero los noventa significaron, llamativamente la arremetida de la sensibilidad/estética neoliberal y el renacimiento de la racionalidad ética de la liberación. Ya sabemos quiénes se llevaron el triunfo histórico.

⁷ Creemos que se refiere a Lévinas, 2000.

Ahora quizá, algunos así lo piensan y sienten, ya no sea posible transformar el mundo. O más aún, transformar el mundo sea muy “violento”, “mesiánico” o “voluntarista”, de allí el freno ético como refugio de una subjetividad social realista-ingenua o impotente-utopista. Tal vez nos quede, como alivio, “dejarnos transformar”. Parafraseando a nuestro profesor Gustavo Ortiz (2003, p. 147), “el gigante desea descansar”⁸. Ortiz hablaba del metafísico, pero bien puede valer la lúcida metáfora para pensar el lugar de los deseos de liberación y sus filósofos en nuestras sociedades desiguales, dependientes y complejas.

3. Conclusiones: sobre la práctica de la filosofía

En sus conclusiones, Guillermo Recanati critica las pocas propuestas concretas que Dussel ofrece para la transformación de la realidad de injusticia. Por eso propone

“...pensar juntos –quienes pretendemos hacerlo filosóficamente-, en diálogo permanente con otras disciplinas, a fin de generar ideas concretas que aporten –a la instancia del consenso- soluciones a las problemáticas que tienen que ver (directa o indirectamente) con el sistema opresor. Sólo así, desde el compromiso en la acción de todos los implicados en el proceso de liberación, ésta será posible y alcanzará el nivel de la vida humana material de las víctimas” (Recanati, 2018, p. 405).

Para el autor, el proyecto político dusseliano deberá ser enriquecido con la aplicación de posibilidades concretas de participación democrática, teniendo en cuenta, por ejemplo “nuevas ideas que favorezcan la incorporación de la informática en dicha participación, ya sea en las elecciones de los gobernantes, como referéndum, plebiscitos, etc.” (Recanati, 2018, p. 405).

Compartimos que la práctica de la filosofía no puede desentenderse de las mediaciones para pensar la realidad y de su razón de ser: la transformación emancipatoria de la realidad. Esa transformación, en la actualidad, pasará también por liberar la comprensión de la democracia de sus fronteras formales.

⁸ Aun nos impresionan sus palabras de un texto que formó parte de su tesis de licenciatura (1972): “Hoy, el filósofo aparece como un personaje legendario y sus escritos apenas si llegan a satisfacer la curiosidad ‘arqueológica’ de un reducido grupo de iniciados. Esta pareciera ser, al menos, la suerte del ‘metafísico’. Invadido por un cansancio milenario, paralizado por una ‘esclerosis’ aguda, el clásico filósofo se asemejaría a un anciano venerable. Su presencia es muda, no tiene nada ‘nuevo’ que decir, se comenta; tampoco escuchas. Solo, no puede compartir siquiera sus hazañas, sus luchas y conquistas. Sus cosas no interesan. Habitante de un mundo luminoso y transparente, sus ojos, hoy cansados, sólo perciben una realidad opaca y deslucida. Un silencio casi religioso lo rodea. Es el reposo del guerrero. El gigante descansa ¿O ha muerto quizás? (Ortiz, 2003, p. 147).

Esto supondrá ampliar la participación, como también disputar espacios y tiempos para interpelar el sentido común y una sensibilidad social colonizada por las estéticas y éticas neoliberales. Se tratará también de disputar el sentido de dicha participación, disputar sus fundamentos ideológicos y sus filosofías.

Estos desafíos, y otros que no exponemos aquí por razón de espacio, nos hicieron recordar aquella clásica obra colectiva del año 1973 *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Un texto imprescindible para comprender parte del movimiento filosófico liberacionista latinoamericano y sus debates internos ya en sus inicios. De dicho texto usaremos el aporte de Hugo Assmann para concluir con nuestro comentario y recordar algunos aspectos llamativamente olvidados por algunas prácticas filosóficas contemporáneas. Entre ellos la relación entre filosofía e ideología, expresada en la histórica relación entre Filosofía y Derecho. Valgan, como muestra de ello, algunas de sus afirmaciones:

“La gran diferencia entre la filosofía y el derecho está en que el derecho asegura y asume la eficacia de la circulación en el reino de los propietarios y las mercancías, mientras la filosofía se limitó normalmente a cumplir una función ideológica auxiliar respecto a las ilusiones necesarias de que la libertad y la igualdad siguen en pie, como vocación ontológica del hombre. La tarea asignada a la filosofía era la de función auxiliar en el ocultamiento de la contradicción inmanente en "esa construcción ideológica que se suele llamar hombre", en su vocación de libertad e igualdad, que —dado el ocultamiento de la realidad histórica del reino de los entes-propietarios— puede transformarse, con legitimaciones, en su contrario: la esclavitud y la explotación” (Assmann, 1973, p. 33).

Assmann advierte sobre las posibles complicidades ideológicas y políticas de aquellos intentos intereses teóricos sobre preocupados por las fronteras epistemológicas en torno al conocimiento de lo real:

“La ideología burguesa des-relaciona constantemente lo que hace de lo que propone a través de sus "fronteras" abstractas, de sus "tabúes" ideológicos. Se defiende con un cordón sanitario de proposiciones abstractas. La semántica ideológica es su cantera de presuntas motivaciones, que necesita para operacionalizar los signos de su acción política. El cordón sanitario de generalidades abstractas

es también la característica del cristianismo burgués, cautivo del sistema; sus categorías ético-teológicas, además de profundamente intrasistémicas, son la semántica ideológica con que oculta su reaccionarismo político práctico. Otra vez cabe preguntar, si la filosofía no ha sido uno de los cauces ideológicos de connivencias similares” (Assmann, 1973, p. 36).

La filosofía es política y el conocimiento de una ideología está dado en los efectos históricos que produce:

“El conocimiento real de una ideología tiene que ser un conocimiento político de ella. No se conoce una ideología por la simple atención a sus enunciados teóricos. El conocimiento de una ideología sólo resulta efectivo a través del análisis de sus efectos prácticos, vale decir, de las acciones que engendra efectivamente a nivel político. En otras palabras, el contenido real de una ideología sólo se conoce por medio de su funcionamiento, tal como aparece claramente en el ejemplo del derecho y de la justicia burguesa. Toda ideología —y en este sentido, también toda filosofía— es lo que es como función productiva de efectos históricos. Por lo tanto, el conocimiento concreto de cómo funciona históricamente una ideología, como componente del proceso político activo, es el real conocimiento teórico de esa ideología, como proceso ideológico” (Assmann, 1973, p. 37).

No se trata sólo de pensar cómo debería funcionar “idealmente” una ideología-filosofía o incluso una teología, sino también de conocer cómo ha funcionado prácticamente en la historia de sus efectos. De allí que la afirmación de Dussel con la que abrimos este escrito, en torno a la religión (cristiana católica) como reserva crítica de un proceso revolucionario, muestre precisamente estas dos cuestiones a tener en cuenta en un pensamiento para la liberación: i) los peligros de una interpretación idealista y/o moralizante de teorías (filosofías y teologías de la liberación) y de prácticas (revoluciones o procesos democratizadores) y ii) la necesidad política de conocer los efectos históricos concretos de toda ideología, filosofía o teología. Creemos que la recepción crítica que Recanati hace de la propuesta dusseliana, en la actual situación latinoamericana, abre un debate en torno a estos desafíos y contiene aportes significativos para la necesaria e histórica tarea emancipadora-desfetichizadora.

Referencias

- Althusser Luis (2005). *La filosofía como arma de la revolución* (25ta ed.; 1ra ed. 1974). México: Siglo XXI.
- Ansaldi W. y V. Giordano (2012). *América Latina. La construcción de un orden* (T. 1). Buenos Aires: Ariel.
- Ardiles, O. (1972). Contribuciones para una elaboración filosófica de las mediaciones histórico-sociales en el proceso de liberación latinoamericano. *Revista Stromata*, 27 (3), 351-370.
- Asselborn C. y O. Pacheco (2009). La epistemología y sus ambigüedades en los procesos de liberación. Inédito.
- Asselborn C., G. Cruz y O. Pacheco (2009). *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el Sur*. Córdoba: EDUCC.
- Assmann, H. (1973). Presupuestos políticos de una filosofía latinoamericana - notas sueltas. En AAVV, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (págs. 27-37). Buenos Aires: Bonum.
- Cerutti Guldborg, H. (2000). *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: Miguel Ángel Porrúa/CCyDEL/CRIM/UNAM.
- Cruz, G. (2020). Prólogo. En O- Lima Rocha, *Militancia en la vigilia: filosofía de la liberación de Osvaldo Ardiles Couderc*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Teseo Press.
- Marcuse, H. (1969). *Un ensayo sobre la liberación*. México: Editorial Joaquín Mortiz.
- Dussel, E. (2018). Siete hipótesis para una estética de la liberación. *Praxis. Revista de Filosofía*, 77. <https://doi.org/10.15359/77.1>.
- Levinas, E. (2000). *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros (Original de 1947: *De l'existence à l'existant*, Paris: Vrin, 1973).
- Ortiz, G. (2003). *El vuelo del Búho*. Córdoba: Universidad Nacional de Río Cuarto-CEA-UNC-Agencia Córdoba Cultura.
- Recanati, G. (2017). Religión y política: Una aproximación a la obra Religión de Enrique Dussel. En H. Accorinti, M. Berrón, G. Parera y M. S. Yuan (Comps.), *XVII Congreso Nacional de Filosofía, AFRA, Santa Fe 2015* (págs. 302 – 310). Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, Facultad de Humanidades y Ciencias.
- Roig, A. (1973). Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías. En AAVV, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (págs. 217-244). Buenos Aires: Bonum.
- Rozitchner, L. (2013). *Levinas: o la filosofía de la consolación*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Vigil, J.M. (Coord.) (1987). *Nicaragua y los teólogos*. México: Siglo XXI Editores.

Juan Carlos Scannone (2005). *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina.*

Barcelona: Anthropos. 303 pp., ISBN 9788476587324

(por Luciano Maddonni, Universidad Nacional de San Martín, Argentina, y Ariel Fresia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina)

El libro que reseñamos es el *Tomo I* de las *Obras selectas* de Juan Carlos Scannone, acogido en la Serie *Filosofía de la religión* de la editorial española Anthropos, dirigida por los reconocidos José Gómez Caffarena, José María Mardones y Manuel Reyes Mate.

La selección de textos, elaborados principalmente a comienzos del siglo XX, presenta las reflexiones fundamentales de uno de los “dos temas claves” que el autor reconocía para su pensamiento: religión y actualidad histórica, y que el tiempo terminó de revelar como los hilos que tejieron toda la trama de su vida intelectual. No obstante, pese a su encuadre de *Obras selectas*, el libro en cuestión no se reduce a una recopilación de artículos ya publicados anteriormente. El conjunto y la selección están impulsados por una misma intencionalidad profunda, que solo la lectura del texto puede revelar en toda su hondura. De aquí que sus diversos capítulos muchas veces hayan sido reelaborados o complementados significativamente, y enlazados mediante introducciones y pasajes que enfatizan aquella unidad.

La obra se abre con una «Introducción General». Aquí Scannone presenta las líneas por las que discurre el libro a partir de la aclaración de los términos del título y subtítulo. Si la *religión* y la reflexión filosófica sobre ella indican el tema del libro, el denominado *nuevo pensamiento* señala el horizonte reflexivo desde donde se pone en marcha. Algunas de las coordenadas del “nuevo pensamiento” (Rosenzweig) transitan entre el paso de la mera razón práctica (Kant) a la praxis (Marx), y de esta a la acción, pasión y com-pasión con, desde y a través del otro (Levinas, Ricoeur, Marión). La nueva racionalidad, no se comprende sino siendo el mismo pensamiento, compasivo con las víctimas históricas. El nuevo pensamiento propone reiteradamente una relectura de los atributos clásicos del ser y la razón (identidad, necesidad, inteligibilidad, eternidad y universalidad)

insistiendo en la alteridad y la diferencia, la gratuidad y el amor, en la novedad histórica y en la unicidad irrepitible del sujeto, cuya trascendencia ética rebasa cualquier totalización. Así, desde la lógica de la gratuidad y del don como nueva racionalidad el ser “da y se da” (Marion). Es una racionalidad posterior a la racionalidad ilustrada, una lectura y, por tanto, permite una apertura mayor fuera del ámbito de las absolutizaciones y los ontologismos clásico y moderno. Asimismo en la Introducción, brinda las claves de lectura que lo animan. Entre ellas, resumidamente cabe destacar: “1) Tres paradigmas en la historia filosófica occidental: el de la sustancia (en la metafísica clásica), del sujeto (en la modernidad), y el actual, que quizás pueda denominarse «de la comunión» (*Antonio González Fernández* lo denomina «de la alteridad y la praxis»); 2) El papel reconocido al lugar hermenéutico o «desde donde» de la reflexión, en referencia a la inculturación, al «desde las víctimas» o «los pobres», etc.; de ahí que se trate de un «universal situado y analógico»; 3) La consiguiente importancia dada a la analogía tanto en relación con lo afirmado en el punto anterior como en cuanto clave para repensar la metafísica, la religión y la historia, reconociéndoles una «lógica» analéctica o anadialéctica (*Enrique Dusset*); 4) El reconocimiento de la interrelación de esa recomposición de la analogía tomista con el símbolo y la mediación simbólica, así como con la conversión afectiva (*Loneragan*) en cuanto condición pragmática fundamental del recto uso del símbolo y la analogía, sobre todo en filosofía de la religión; 5) La consecuente recomposición de la praxis no sólo como acción sino como «pasión, acción comunión»: así se comprende cómo convergen mi denominación del nuevo paradigma y la de González Fernández, y se insinúa su interrelación con los temas de conversión afectiva, la opción hermenéutica y la condición pragmática; 6) La aceptación del valor filosófico de la diferencia –no sólo lingüística, sino metafísica– entre ser y estar (*Rodolfo Kusch*), relacionándola tanto con el nosotros como con el símbolo (y la analogía); 7) El papel otorgado no sólo a la alteridad ética (*Emmanuel Levinas*) y ético-histórica, sino también al nosotros ético-religioso (*Carlos Cullen*), repensando desde dicha alteridad, intrínseca a la comunión ética plural del «tú, yo, él (ellos/as)»; 8) La relación –en el nivel

metodológico— entre fenomenología, hermenéutica (pragmática) y analogía (en cuanto pensamiento especulativo).” (p. 11-12).

Luego el libro se articula en cinco partes. La primera, titulada «Prolegómenos», presenta su comprensión sobre la metafísica y la religión, y sobre la interrelación entre ambas, a fin de mostrar qué entiende el autor por de la filosofía de la religión, para abordar luego, en segundo término el problema del método de esa misma disciplina. Scannone propone comenzar por el método fenomenológico. Aquí el jesuita distingue tres niveles ligados al empleo del método. El primero atañe a la descripción de los fenómenos religiosos entre otros tipo de fenómenos desde el punto de vista de las ciencias del hombre. El segundo nivel concierne a la descripción de los fenómenos religiosos en su significación e intencionalidad específicas por medio de una fenomenología de la religión. El tercer nivel es el de la filosofía de la religión que trasciende el método fenomenológico. Este último nivel se prolonga más allá de la fenomenología, en una hermenéutica analógica y una analogía hermenéutica, es decir, un pensamiento analógico que ha pasado por el giro hermenéutico-pragmático.

Demarcándose de las vías para afirmar la existencia de Dios, Scannone titula la segunda parte «Accesos», en alusión a los caminos de acercamiento a la relación con Dios. Entre ellos, se detiene especialmente en el camino existencial-fenomenológico a partir del estudio de la identidad personal y su relación con los otros y el Otro, el camino que pasa por el Misterio del mal que se pregunta por “Dios desde las víctimas”, y finalmente el camino que puede transitar la respuesta responsable que, en conversión social al otro, se encamina a la construcción de un mundo más humano.

En la tercera parte denominada «Lenguaje», inspirado principalmente por la hermenéutica fenomenológica de Paul Ricœur, el autor aborda la especificidad del habla o lenguaje religioso y sus diversas modalidades. Reflexiona sobre el lenguaje de la teología filosófica, y propone una nueva lectura sistemática y profunda de analogía entis, radicalizándola desde su lectura post heideggeriana y levinasiana, y a través de una hermenéutica inculturada (desde dónde) para pensar a Dios desde la pasión de las víctimas. En este momento, se destaca su propuesta de la *anadialéctica* que recupera las exigencias de la dialéctica

(afirmación, negación, negación de la negación) y la fecundidad de la analogía (afirmación, negación, eminencia) para superar los límites de ambas. Porque la dialéctica propia de la analogía supera la dialéctica hegeliana pero no desecha la negatividad, el conflicto ni las tensiones en la historia. Y la dialéctica hegeliana supera a la analogía al considerar las conflictividades de la realidad histórica.

«Relecturas» es el título de la cuarta parte. En sus dos capítulos el jesuita trata de releer o repensar algunos de los clásicos atributos o perfecciones divinas recurrentes en la tradición filosófica, especialmente el infinito, la omnipresencia y la inmensidad, en el horizonte de "nuevo pensamiento" en que se mueve todo el libro, considerado como superador de los paradigmas en que fueron pensados anteriormente.

Por último, en la quinta parte titulada «Hacia el futuro» Scannone realiza un replanteo de la religión, en miras hacia el futuro en el umbral del tercer milenio. Describe las características específicas de la religión, señalando sus tensiones, ambigüedades y conflictos constitutivos.

En la conclusión final el autor firma sintetizando de manera apretada y acertadamente la propuesta sobre nuevo pensamiento y religión, que “la *sintaxis* de la mediación simbólica, la correspondiente *pragmática* del amor y el diálogo, y la *semántica* analógica (...) indican *pistas* para comprender hoy filosóficamente la religión (...)” (p. 288).

Con esta publicación, Scannone dio un paso más en la dirección de una reflexión que había comenzado hacía más de 30 años. La confrontación de los subtítulos es indicativa: “*Hacia una filosofía de la religión posmoderna y latinoamericanamente situada*”, entonces, en 1973; “*Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*”, ahora, en 2005. Y esto por no remitirnos a la consigna de “*preparar una nueva filosofía de la religión*” que animó su apostolado desde su retorno a Argentina a fines de la década del sesenta.

Esta obra es uno de los testimonios que acreditan que Scannone fue uno de los mejores pensadores latinoamericanos contemporáneos, que contribuyó al desarrollo de una filosofía de la religión actual, inculturada, desde y para América Latina, sin dejar de tener validez universal, en el concierto global de la

interculturalidad. En esta dirección *Religión y nuevo pensamiento* es el mejor intento sistemático de filosofía de la religión en y desde América Latina (como un lugar hermenéutico), con pretensión de universalidad, en el panorama filosófico contemporáneo.