

Presupuestos habermasianos del diálogo intercultural e interreligioso: revisión al impulso cognitivo de la “Era Axial”*

Habermasian Presuppositions of Intercultural and Interreligious Dialogue.
A Review of the Cognitive Impulse of the “Axial Age”

Pressupostos Habermasianos do Diálogo Intercultural e Interreligioso.
Revisão do Impulso Cognitivo da “Era Axial”

<https://doi.org/10.15332/21459169.11234>

Artículo investigación

Arlex Martínez Artunduaga

Universidad del Valle

arlex.martinez@correounivalle.edu.co

<https://orcid.org/0009-0003-7117-6302>

Recibido: 6/08/2025

Aprobado: 5/09/2025

Citar como:

Martínez Artunduaga, A. (2025). Presupuestos habermasianos del diálogo intercultural e interreligioso: revisión al impulso cognitivo de la “era axial”. *Análisis*, 57(108).
<https://doi.org/10.15332/21459169.11234>



Resumen

En este artículo de reflexión se muestra la constatación de Habermas acerca de la pervivencia de los discursos religiosos en la Modernidad, y la propuesta de introducir una cláusula de traducción para decantar su potencial semántico en un lenguaje público. Luego, se analiza cómo la ética del discurso sustenta el diálogo entre formas de vida no fundamentalistas, incorporando algunas críticas hegelianas en su punto de vista moral. Enseguida, se sistematizan los presupuestos habermasianos para entablar un diálogo intercultural e interreligioso, vinculándolos con la preocupación por el aprendizaje

* El presente artículo corresponde a uno de los productos de investigación del Proyecto n.º 4366 financiado por la Universidad del Valle, Colombia, en el marco de la Convocatoria Interna Estudiantes de Doctorado 2017. Constituye también una versión editada de algunos apartes de la tesis doctoral en filosofía del autor, intitulada “Una interpretación habermasiana del discurso mítico y político indígena en la Modernidad. El caso del pueblo nasa, Colombia”.

cooperativo para generar un provechoso uso público de la razón en la esfera política institucional, sin reducir con ello las reservas de sentido contenidas en las tradiciones particulares. Finalmente, se refuta la crítica de eurocentrismo formulada por Rees contra Habermas por su apelación al concepto de la “era axial”, revisando los alcances e implicaciones del *impulso cognitivo* que este último autor le atribuye a dicho periodo histórico en diversos apartes de su obra.

Palabras clave: Habermas, Modernidad, diálogo intercultural, diálogo interreligioso, era axial, cláusula de traducción, ética del discurso.

Clasificación JEL: Z1, Z12.

Abstract

This reflexion paper shows the Habermasian verification of the survival of religious discourses in Modernity, and the proposal to introduce a translation clause to decant its semantic potential in a public language. Then, it is analyzed how the ethics of discourse sustains the dialogue between non-fundamentalist ways of life, incorporating some Hegelian critiques in its moral point of view. Next, we systematize the Habermasian preconditions for intercultural and interreligious dialogue, linking them with the preoccupation for cooperative learning to generate a profitable public use of reason in the institutional political sphere, without reducing with it the reserves of meaning contained in the particular traditions. Finally, we refute the criticism of Eurocentrism formulated by Rees against Habermas for his appeal to the concept of the “axial age,” reviewing the scope and implications of the cognitive impulse that the latter author attributes to this historical period in various parts of his work.

Keywords: Habermas, Modernity, intercultural dialogue, inter-religious dialogue, axial age, translation clause, ethics of discourse.

Resumo

Neste artigo de reflexão, mostra-se a constatação de Habermas acerca da persistência dos discursos religiosos na Modernidade e a proposta de introduzir uma cláusula de tradução para decantar o seu potencial semântico em uma linguagem pública. Em seguida, analisa-se como a ética do discurso sustenta o diálogo entre formas de vida não fundamentalistas, incorporando algumas críticas hegelianas à sua perspectiva moral. Logo após, sistematizam-se os pressupostos habermasianos para estabelecer um diálogo intercultural e inter-religioso, vinculando-os com a preocupação pelo aprendizado cooperativo para gerar um uso proveitoso da razão em público na esfera política institucional, sem com isso reduzir as reservas de sentido contidas nas tradições particulares. Finalmente, refuta-se a crítica de eurocentrismo formulada por Rees contra Habermas, por sua apelação ao conceito de “era axial”, revisando os alcances y as implicações do impulso cognitivo que este último autor atribui a esse período histórico em diversos trechos de sua obra.

Palavras-chave: Habermas, Modernidade, diálogo intercultural, diálogo inter-

religioso, era axial, cláusula de tradução, ética do discurso.

Introducción: pervivencia del potencial semántico de los discursos religiosos en la Modernidad. Cláusula de traducción

Habermas comenzó a constatar la pervivencia de discursos religiosos en el espacio público político de sociedades modernas, al poco tiempo de haber terminado su *Teoría de la acción comunicativa*¹. En particular, identificó la necesidad de formular algún mecanismo que permitiese generar un escenario donde los “ciudadanos religiosos y laicos están dispuestos a escucharse mutuamente y a aprender unos de otros” (Habermas, 2006, p. 11). Para ello, los contenidos racionales expresados en lenguaje religioso no pueden ser rehusados de antemano por los ciudadanos laicos; empero, tampoco pueden ser aceptados sin más en el espacio público político, pues su misma adscripción a una forma ‘particular’ de ver el mundo impiden que sean accesibles, o comprensibles, para todos. Ante el mencionado panorama, Habermas sostiene que le corresponde al Estado democrático, junto con la colaboración voluntaria de los ciudadanos laicos y seculares,

descubrir en las tradiciones religiosas los potenciales semánticos todavía no saldados, y traducirlos con sus propios medios conceptuales en un lenguaje universal y accesible, más allá de esas determinadas comunidades religiosas, para alimentar de esta manera el juego discursivo de los argumentos públicos. (Habermas, 2015, p. 19)

Rawls se había ocupado ya de permitir la introducción, en el debate político público, de doctrinas generales razonables, religiosas o no, “siempre que se ofrezcan razones políticas apropiadas [...] para sustentar lo que ellas proponen” (Rawls, 2002, p. 189). Esta ‘cláusula’ rawlsiana se podría objetar, por un lado, debido a que muchos ciudadanos estarían en situación de no querer o no poder “efectuar la separación exigida entre aportaciones en lenguaje religioso o en lenguaje secular” (Habermas, 2015, p. 217); y, por otra parte, “está la objeción normativa de que una constitución liberal, que también existe por mor de la garantía de las formas de vida religiosa, no *debe* efectuar una carga adicional semejante y por tanto asimétrica de sus ciudadanos” (p. 217). Atendiendo esas objeciones, Habermas propone institucionalizar una ‘cláusula de traducción’, la cual plantea en los siguientes términos:

[...] todos los ciudadanos deberían ser libres para decidir en la esfera pública política si desean servirse de un lenguaje religioso; en este caso, no obstante, tienen que aceptar que el contenido de sus manifestaciones religiosas se traduzca a un lenguaje accesible para todos antes de que pueda entrar en las agendas y en las negociaciones de los gremios estatales de decisión. (p. 218)

Para Habermas, este diálogo intercultural y esta cláusula de traducción se justifican porque, si el Estado reduce la complejidad, es probable que se cercenen los mínimos recursos que han permitido a las sociedades crear significado e identidad: “el Estado democrático no debería reducir precipitadamente la complejidad polifónica de la diversidad pública de voces porque no puede saber si así cercenará a la sociedad de los

¹ Véase al respecto sus obras *Entre naturalismo y religión* (2006)[2005], y *Verdad y justificación* (2002)[1999].

escasos recursos de la creación de significado y de identidad” (p. 278). Siendo así, se ha considerado pertinente *interpretar* esta cláusula de traducción en el contexto del diálogo intercultural e interreligioso, cuya premisa la constituye el diagnóstico habermasiano sobre el *hecho del pluralismo* en la Modernidad.

Pluralismo moderno y ‘formas de vida racionales’ no fundamentalistas

Desde una perspectiva antropológica, la ética del discurso comprende a la moral como un mecanismo protector de los sujetos que compensa su vulnerabilidad y mutua necesidad de protección, propia de quienes se individualizan por medio de la socialización por cuanto carecen de dispositivos genéticos que cumplan ese rol. La ética discursiva debe ocuparse, pues, de la inviolabilidad de los individuos al exigir igual respeto a su dignidad, y de las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco a través de las cuales los sujetos se identifican como miembros de una comunidad, entendiéndose que “la moral no puede proteger lo uno sin lo otro: los derechos del individuo sin el bien de la comunidad a la que pertenece” (Habermas, 2000, p. 20).

Con esta apreciación, Habermas encuentra fundada la crítica de Hegel al intento de separar estas dos dimensiones de la moral, como ocurre con el individualismo de la Modernidad: el derecho natural racional y la ética kantiana, de un lado, y la ética concreta del bien común aristotélica, del otro. La ética del discurso pretende edificarse sobre los principios de justicia y solidaridad, concatenando así los aspectos kantianos referentes a la autonomía e igual dignidad de los individuos, con el reconocimiento de tales valores en relaciones de reconocimiento recíproco que tienen en cuenta los intereses de todos, en tanto los presupuestos de entendimiento se alimentan de las formas de vida concreta en que están situados los sujetos (p. 23). A modo de síntesis, puede aducirse lo que en otro lugar sostiene el mismo Habermas:

Mientras que los comunitaristas se apropian de la herencia hegeliana desde el punto de vista de la ética de bienes aristotélica y abandonan el universalismo del Derecho racional, la ética del discurso utiliza la teoría de Hegel del reconocimiento para leer de modo intersubjetivista el imperativo categórico, sin pagar por ello el precio de una *disolución* historicista de la moralidad en la eticidad. Persevera, al igual que Hegel, en la conexión interna entre la justicia y la solidaridad, pero en el espíritu de Kant. Trata de mostrar que el sentido del principio moral sólo se puede explicar desde el contenido de las presuposiciones inevitables de una praxis argumentativa que únicamente se puede llevar a cabo en común con otros. (p. 109)

La ética procedimental, valga decirlo, no es compatible con cualquier forma de vida. De hecho, la incorporación del contenido cognitivo en el punto de vista moral le suministra a la ética discursiva los elementos para identificar, en negativo, las formas de vida que ‘van al encuentro’ de su concepción de la justicia: “Un concepto de justicia postmetafísico no es compatible con todas las doctrinas amplias, en modo alguno, sino solamente con interpretaciones del mundo no fundamentalistas” (p. 212).

Rawls también se muestra cercano a suscribir su teoría consensual solo respecto de aquellas doctrinas comprensivas que él denomina ‘no irracionales’, o ‘racionales’: “Un consenso por solapamiento se podría obtener entre doctrinas comprensivas no

irracionales, pero ¿cuándo es no irracional, o sencillamente racional, una doctrina comprensiva? [...] una doctrina racional tiene que reconocer las cargas de la razón”². Empero, Rawls, en su *consenso traslapado*, prejuzga “la distinción entre las figuras modernas de conciencia y las premodernas, entre las interpretaciones del mundo ‘racionales’ y las ‘dogmáticas’” (p. 213).

A diferencia de Rawls, Habermas se enfoca en la conciencia falibilista legada por las ciencias empíricas a las formas de vida modernas, reconociendo que estas, aun cuando pueden ser asimiladas como doctrinas comprensivas, gozan de un carácter reflexivo que les permite trascender más allá de sus horizontes, y adoptar una actitud realizativa frente a otras culturas. Por ello, en términos habermasianos, para la ética del discurso es relevante identificar un sustrato común que permita el entendimiento entre distintas formas de vida mediante la comunicación entre los portadores de distintas visiones, y no solo atenerse a los resultados del diálogo privado de cada cultura acerca de lo que piensa de la otra. En estos términos se presenta la distinción sobre el uso de la razón entre Habermas y Rawls, admitiendo el primero la crítica del contextualismo a la tradición liberal por pretender erigir un único y legítimo concepto de racionalidad. Para Habermas, solo podría diferenciarse entre una comprensión moderna del mundo y una tradicional “si las interpretaciones del mundo rivales no son sencillamente inconmensurables, si al menos intuitivamente podemos fiarnos de suposiciones de racionalidad que trasciendan los contextos y que permitan traducciones de un contexto a otro” (p. 214).

MacIntyre es uno de los opositores más destacados a esta posibilidad de traducción entre culturas, señalando los rasgos inconmensurables que pueden evidenciarse en nichos intraducibles de un lenguaje-cultura a otro-a. Un intento de traducción puede suponer, para MacIntyre, desconocer las particularidades hermenéuticas que el contexto implica con relación al concepto sometido a traducción, asunto que solo puede ser desconocido si se adopta un marco ‘presuntuoso’ de racionalidad, esto es, algún *lenguaje internacional* de la Modernidad:

Cuando textos procedentes de tradiciones dotadas de sus propios criterios fuertes y sustantivos de verdad y racionalidad, así como de una fuerte dimensión histórica, se traducen a esos lenguajes, se presentan de una manera que neutraliza las concepciones de verdad y racionalidad y el contexto histórico [...] La distorsión por traducción fuera de contexto —fuera del contexto del que se han extraído los textos distorsionados— puede pasar inadvertida, por supuesto, a aquellos cuya primera lengua es uno de los lenguajes internacionales de la Modernidad. (Macintyre, 1988, p. 384)

En los casos en que una cultura afronta desafíos epistemológicos, para MacIntyre, el proceso de aprendizaje desde el contexto obtiene una solución endógena en tres pasos: primero, se genera un nuevo paradigma que explica los problemas no resueltos en las antiguas expresiones; segundo, se precisan los límites que habían impedido a la tradición resolver el problema; tercero, se asegura que el cambio de paradigma conserve alguna

² Rawls, J. (s. f.). *Justice as fairness: A briefer restatement*. [Versión inédita], p. 139. Citada en Habermas (2000, p. 213).

continuidad con la tradición. Ahora, cuando la respuesta a la crisis es exógena no se satisface la última condición, toda vez que quien proporciona la solución es una tradición ajena, extraña, frente a la cual la comunidad solo podrá reconocer que es superior. En la versión traducida del texto precitado, refiere MacIntyre:

Derivada, como de hecho está, a partir de una tradición genuinamente ajena, esta nueva explicación no se encuentra en ninguna relación de continuidad sustantiva con la historia precedente de la tradición en crisis. En este tipo de situación, la racionalidad de una tradición requiere un reconocimiento por parte de aquellos que hasta ahora han habitado y han prestado su lealtad a la tradición en crisis que la tradición ajena sea superior en racionalidad y con respecto a sus pretensiones de verdad que la suya propia. (MacIntyre, 1994, p. 345)

Entre las diversas críticas de Habermas a los postulados de MacIntyre, se destaca la que señala que esta solución de asimilación de una cultura por otra está fundada en que la interpretación es reducida a lo que MacIntyre denomina ‘procesos de autocomprensión’, entendidos desde culturas que se corresponderían con la descripción asimétrica propuesta por aquél. En contra de esa tesis, Habermas recuerda el concepto de fusión de horizontes de Gadamer, en donde la relación entre distintos no implica la alternativa falsa de asimilar a, o convertirse a, sino que es posible que ambas partes deban reformar, en mayor o menor medida, sus comprensiones, para generar una convergencia de sus perspectivas (Habermas, 2000, p. 224).

Habermas insiste en que esta convergencia puede surgir entre tradiciones o doctrinas que no sean fundamentalistas, esto es, que no pretendan exclusividad. A ello se agrega que el contenido gramatical de conceptos como los de verdad, racionalidad y justificación resultan desentrañables en diversas culturas, incluso si su aplicación o interpretación son distintos:

[...] conceptos como los de verdad, racionalidad y justificación desempeñan en *toda* comunidad lingüística el *mismo* contenido gramatical, también cuando se interpretan de modos distintos y se aplican conforme a criterios diferentes. Y esto es suficiente para anclar las mismas nociones universalistas de moral y justicia en formas de vida diferentes, incluso rivales, y para mantenerlas siendo compatibles con diversas concepciones del bien, suponiendo siempre que las ‘doctrinas amplias’ o las ‘tradiciones fuertes’ entran sin reservas en discursos unas con otras, en lugar de aferrarse fundamentalmente a su pretensión de exclusividad. (p. 224)

Sobre ese no fundamentalismo en el que insiste Habermas, es oportuno retomar algunas consideraciones de *La inclusión del otro*. Esta vez, ubicado en la discusión sobre la pérdida de los vínculos sustanciales entre el Estado y los nacionales, se presenta la dicotomía acerca de si se debe generar un núcleo cultural más extenso para superar las rupturas que amenazan la integración de la sociedad, o si por el contrario es del caso recurrir a los procedimientos e instituciones democráticos. Por la primera opción toma partido Böckenford, quien sostiene que es menester:

una relativa homogeneización en una cultura común [...] a fin de que la sociedad atomizada se cohesione otra vez y —a despecho de su diversidad diferenciada— se religue en una unidad capaz de acción. En esta función encontramos, tras la religión y junto a ella, la nación y la conciencia nacional propia de ésta [...] De este modo, la meta no puede ser superar y sustituir

la identidad nacional, ni siquiera en favor de un universalismo de los derechos humanos. (Böckenforde, 1995, como se citó en Habermas, 1999[1996], p. 111)

Habermas sostiene la postura contraria; considera que el proceso democrático puede cumplir las funciones de integración social que amerita una sociedad compleja cada vez más diferenciada, particularmente a través de su institucionalización por medio de las formas jurídicas. Maus ya había señalado antes que los procedimientos que conservan una estructura justa, democrática, pueden suplir los requerimientos de legitimación para que esta no se adscriba a elementos de tipo sustantivo, y pueda además vincular a los ciudadanos, quienes se han de entender simultáneamente como autores y destinatarios de las normas obtenidas por medio de dichos procedimientos institucionalizados jurídicamente (Maus, 1994, p. 604).

A partir de los mencionados postulados, Habermas considera que es innecesario “un consenso de fondo previo y asegurado por la homogeneidad cultural, porque la formación de la opinión y la voluntad estructurada democráticamente posibilita un acuerdo normativo racional también entre extraños” (Habermas, 1999[1996], p. 116). Ello por cuanto el proceso y las instituciones democráticas, se reitera, asumen las cargas de la integración social, apoyándose en la garantía del entendimiento simétrico en beneficio de ciudadanos portadores de distintas visiones del mundo, así como el respeto a sus libertades subjetivas y a las conexiones intersubjetivas, el contexto de sus relaciones interpersonales, redes sociales y formas culturales de vida: “Desde el punto de vista jurídico la persona singular sólo puede ser protegida *junto* con el contexto de sus procesos de formación, esto es, con un acceso asegurado a las relaciones interpersonales y a las formas de vida culturales” (p. 118).

Entiende Habermas que la salida no es la asimilación forzosa, ni el desmoronamiento territorial del Estado por cuanta nación o forma cultural exista, sino que es menester generar un proceso de inclusión, lo cual implica que “dicho orden político se mantiene abierto a la igualación de los discriminados y a la *incorporación* de los marginados sin *integrarlos* en la uniformidad de una comunidad homogeneizada” (p. 118).

Para Habermas, los mecanismos de protección de las tradiciones en las cuales se configuran las identidades de los individuos están destinadas a reconocer a sus miembros, en el sentido de una ‘coexistencia en igualdad de derechos’, pero no en la de una ‘protección administrativa de especies’. Esto se debe a que las tradiciones particulares deben ser conservadas únicamente por su poder persuasivo, en lo cual parecen resonar bastante las lecciones de tolerancia de Voltaire y Locke, sin que haya porqué forzar, a través de los medios ofrecidos por el derecho, la continuidad o el aislamiento de una cultura, a despecho de la voluntad de quienes se identifican, o no, con ella (p. 210).

Una forma de vida, pues, se calificaría como fundamentalista, bien se trate de una cultura ‘de carácter religioso’ o ‘de la historia’, si pretende exclusividad para sí, lo cual se concretaría en que, de un lado, carece de conciencia falibilista respecto de sus concepciones de validez, y, del otro, no satisface las ‘cargas de la razón’, para usar los

términos rawlsianos. Habermas concede sobre esto último que, en el caso de las visiones totalizantes del mundo y de las religiosas, el falibilismo exigido no necesariamente corresponde al de las ciencias experimentales. En su lugar, a las tradiciones holísticas fundamentalistas se les considerará dogmáticas si no permiten espacios para generar una “reflexión sobre la relación con otras imágenes del mundo con las que comparten el mismo universo de discurso y contra cuyas pretensiones de validez en competencia sólo pueden afirmarse con razones. No dejan lugar alguno para un *‘reasonable disagreement’*” (Habermas, 1999[1996], p. 213).

El repudio del fundamentalismo se explica por la necesidad de desacoplar la *integración ética* de los grupos y subculturas en la esfera de sus identidades colectivas, de aquella *integración política* que tiene lugar en un escenario más abstracto, el cual abarca a todos los ciudadanos. Recuérdese que, si la integración ética coincide con la política, la cultura mayoritaria se beneficiaría exclusivamente de los privilegios estatales, en desmedro de la igualdad de derechos de las otras formas particulares de vida, perjudicándose así su pretensión de reconocimiento recíproco. La integración ciudadana en el nivel político permite generar un horizonte común de interpretación, en términos gadamerianos, al cual se le denomina también cultura política común o *patriotismo constitucional*; en este se inserta el consenso procedimental que permite entrever el universalismo de los principios jurídicos (pp. 214-215).

Presupuestos para el diálogo intercultural e interreligioso

Se deduce de lo considerado hasta ahora que, si las formas de vidas socioculturales pretenden ingresar al diálogo intercultural e interreligioso, no pueden ser dogmáticas. Ello quiere decir, como ya se expuso, que los portadores de las imágenes del mundo y de los credos han de adoptar una *actitud reflexiva* en relación con quienes portan cosmovisiones distintas. Luego, no pueden ser intolerantes en un grado tal que resulte incompatible con el Estado de derecho y el sistema de los derechos, ni pretender un tratamiento exclusivo para sí, el cual sería, de manera correlativa, excluyente para los demás. Así mismo, deben admitir una cierta conciencia falibilista blanda, a diferencia de la estricta falibilidad de las ciencias empíricas, en el sentido de permitir que pueda emerger desacuerdos razonables sobre sus pretensiones de validez, los cuales, precisamente, solo pueden ser resueltos apelando a razones, no a la fuerza, ni a la utilización privilegiada de los medios coactivos del derecho.

En la introducción a *Entre naturalismo y religión*, Habermas señaló que los procesos de formación democrática de la opinión y la voluntad requieren de ‘un número suficientemente grande de ciudadanos’ que satisfagan algunas expectativas referentes a su comportamiento cívico “que allane también ciertas diferencias profundas tocantes a las creencias religiosas y a las cosmovisiones del mundo” (Habermas, 2006[2005], p. 12). Esto supone un desdoblamiento de cargas, unas para los ciudadanos religiosos, y otras para quienes se expresan en forma secular:

[...] los ciudadanos religiosos sólo pueden afrontar estas expectativas en el supuesto de que

cumplan de hecho determinadas condiciones cognitivas imprescindibles. Deben haber aprendido a poner las convicciones de su propia fe en una relación reflexiva y lúcida con el hecho del pluralismo de religiones y cosmovisiones, y deben haber armonizado su fe con el privilegio epistemológico de las ciencias socialmente institucionalizadas, con el primado del Estado laico, y con la moral universal de la sociedad. (p. 12)

En esta segunda formulación se destaca la distribución de las cargas entre laicos y creyentes, de lo cual bien podría despuntar el interés por favorecer la dimensión cooperativa de la integración social, así como la neutralidad del Estado, pero sin incurrir en la indeseada equiparación de la integración ética y la política que terminaría favoreciendo a la cultura mayoritaria, al identificarle con el horizonte común de interpretación-patriotismo constitucional. A los portadores de una visión religiosa o cultural se les insiste en el carácter reflexivo y abierto que se espera de su actitud ante el hecho del pluralismo: “Esto se logra en la medida en que dichos ciudadanos pongan autorreflexivamente en relación sus concepciones religiosas con las doctrinas de la salvación que compiten entre sí, de modo que esa relación no haga peligrar su propia pretensión exclusiva a la verdad” (pp. 144-145).

Los creyentes reflexivos, deliberando en actitud realizativa sobre estos asuntos al interior de sus propias comunidades, podrían aceptar: las luces de la razón natural en una forma compatible con sus credos; la neutralidad del Estado en el entendido de que, en una sociedad compleja y plural, no puede incorporar las nociones éticas de una particular forma de vida; y el reconocimiento de los derechos subjetivos del individuo creyente, corolario de su autonomía, por cuya virtud es quien tiene la libertad de aceptar, o no, identificarse con una forma sociocultural en atención a su demanda de reconocimiento. Así lo concibe Habermas:

Finalmente, los ciudadanos religiosos tienen que encontrar una actitud epistémica hacia la primacía de la que gozan también las razones seculares en la arena política. Y esto sólo se logra en la medida en que dichos ciudadanos incorporen de una manera razonable el individualismo igualitario del derecho racional y de la moral universalista en el contexto de sus propias doctrinas comprensivas. Este trabajo de autorreflexión hermenéutica tiene que emprenderse desde el punto de vista interno de la autopercepción religiosa. En nuestra cultura, ese trabajo ha sido realizado esencialmente por la teología... (pp. 144-145)

Como una especie de contraprestación destinada a equilibrar las cargas a las cuales se someten los creyentes, los ciudadanos seculares deben asumir compromisos de tipo cognitivo concretados en, de un lado, el reconocimiento de la posibilidad de introducir asuntos de interés religioso en la esfera política informal, dado su potencial semántico, y, por otra parte, la exoneración a favor de los ciudadanos creyentes del deber de separar las razones religiosas de las seculares, cuando esta división se perciba como una agresión a la identidad personal (pp. 136-138).

Del reconocimiento del potencial de sentido de las religiones, y del derecho de los creyentes a expresarse en su propio lenguaje cuando no cuenten con vocablos seculares para manifestarse, surge la reserva de traducibilidad, o cláusula de traducción. Esto es, los ciudadanos portadores de cosmovisiones religiosas, para salvaguardar la neutralidad

estatal en relación con todas las formas socioculturales, aceptan que sea el Estado quien cumpla la tarea de traducir las aportaciones religiosas en lenguaje secular, admitiendo que las disposiciones normativas del legislador y el ejercicio del poder administrativo debe obedecer a un lenguaje que sea accesible, comprensible y aceptable para *todos* (p. 139).

Lo anterior ha de entenderse sin perjuicio de que los ciudadanos religiosos y seculares cooperativamente asuman el esfuerzo de traducibilidad en las discusiones de la esfera pública política informal, siendo posible que su resultado sea acogido en los debates parlamentarios, cuyos filtros institucionales necesariamente demandan una expresión secular por las razones ya mencionadas: “Este trabajo de traducción tiene que ser entendido como una tarea cooperativa en la que toman también parte los ciudadanos no religiosos para que los conciudadanos religiosos que son capaces y están dispuestos a participar no tengan que soportar una carga de manera asimétrica” (pp. 139-140).

En las *Cartas al Papa*, Habermas presentó una síntesis de las exigencias que se han estudiado hasta aquí:

El lado religioso debe reconocer la autoridad de la razón ‘natural’ y, por tanto, los resultados falibles de las ciencias institucionalizadas, así como los fundamentos de un igualitarismo universalista en el ámbito del derecho y la moral. Y, viceversa, la razón secular no debe erigirse en juez de las verdades de la fe, aun cuando del resultado sólo acepte como razonable lo que pueda traducir a sus propios discursos, accesibles en principio de manera universal. (Habermas et al., 2009[2008], pp. 55-57)

En las versiones reformadas de su cláusula de traducción y de las exigencias a los portadores de formas de vida socioculturales o religiosas, se ha notado el interés de Habermas por generar una expresión más precisa de los presupuestos cognoscitivos para un diálogo intercultural o interreligioso próspero. Estos no se dirigen exclusivamente a los ciudadanos religiosos, sino que se extienden, en general, a todos los ciudadanos, sea cual fuere su trasfondo cultural (Habermas, 2008, p. 11).

En esa misma línea, la participación de Habermas en *El poder de la religión en la esfera pública*, vertida en su reciente obra *Mundo de la vida, política y religión*, plantea una formulación más precisa de la cláusula de traducción. Se conserva el apelativo a ‘todos los ciudadanos’, considerando que cualquiera de ellos puede servirse de un lenguaje religioso, con la aceptación correlativa de la carga de traducibilidad. El filtro institucional que opera como bisagra entre la esfera público-política informal y las deliberaciones formales surtidas en las esferas de decisión con carácter jurídico vinculante, libera a todos los ciudadanos de la exigencia moral individual de traducir sus contenidos religiosos a un lenguaje secular. La cláusula de traducción queda entonces definida en la siguiente forma:

[...] todos los ciudadanos deberían ser libres para decidir en la esfera pública política si desean servirse de un lenguaje religioso; en este caso, no obstante, tienen que aceptar que el contenido de sus manifestaciones religiosas se traduzca a un lenguaje accesible para todos antes de que pueda entrar en las agendas y en las negociaciones de los gremios estatales de decisión. En el lugar de la exigencia moral a los ciudadanos individualmente, un filtro institucional opera entre la comunicación informal en la esfera pública y las deliberaciones formales que conducen a decisiones vinculantes para la colectividad. Con esta propuesta se alcanza el objetivo liberal de que todas las decisiones *sancionadas estatalmente* pueden ser formuladas y *justificadas* en

un lenguaje accesible para todos sin tener que limitar, ya en la raíz, la polifonía de la diversidad pública de las voces. (Habermas, 2015[2012], p. 218)

Se produce también una especificación muy relevante en torno a las exigencias del uso público de la razón que resultan imponentes a ‘la parte religiosa’, en una fórmula que se presta a menores ambigüedades y resulta menos chocante que la inicialmente expresada en la obra *Entre naturalismo y religión*. Tales exigencias cognitivas se expresan, en su manifestación reciente, como sigue:

El uso público de la razón exige de la parte religiosa una conciencia que se haya vuelto reflexiva; que adquiera una relación racional hacia las demás religiones que son competidoras, pero que se han vuelto también reflexivas por su parte; que conceda a las ciencias institucionalizadas la decisión sobre el conocimiento mundano; y que incorpore las premisas de la moral de los derechos humanos a los dogmas de fe propios. (pp. 218-219)

Revisión al impulso cognitivo de la ‘era axial’ identificado por Habermas

Rees destaca el propósito de Habermas de superar el eurocentrismo en su teoría, propósito que se cumple en sus precisiones sociológicas, políticas y filosóficas acerca de los nexos entre religión y razón. En el plano *sociológico*, se abandona la tesis weberiana según la cual el incremento de la prosperidad y de la razón sería consecuencia del declive de la religión, en el entendido de que la modernización no equivale a la secularización. En el plano *político*, se plantea una apertura del modelo de democracia deliberativa a los aportes religiosos en la esfera pública informal. Finalmente, en el plano *filosófico*, Habermas trata de evidenciar las conexiones entre la fe y la razón acudiendo al argumento genealógico que involucra la hipótesis de la era axial de Jasper (Rees, 2017, pp. 142-146).

Sin embargo, Rees considera que el abandono del eurocentrismo implica descolonizar la filosofía habermasiana, liberándole del eurocentrismo que la hipótesis de la era axial de Jasper le imprime a su genealogía postsecular de la razón. Recuerda el crítico que Jaspers estimó nulos los aportes del norte de Asia, África y América en la ‘historia del espíritu’, al punto que la colonización americana fue el hito que contribuyó a suministrarle su fundamentación espiritual. Sobre China e India, Jaspers opinaba que se habían refugiado en un espacio mítico preaxial. Solo las religiones de la tradición europea resultan asimilables a la subjetividad ética moderna, por lo que a ellas se concretaría la era axial. Por tanto, en lugar de esta genealogía mayor, Rees expresa que es posible respaldar un complejo de argumentos genealógicos menores, mucho más compatibles con el pluralismo global. En ese sentido, el pluralismo postsecular habermasiano podría reformularse para admitir que cualquier tradición filosófica estaría abierta a comunicar sus conceptos con cualquier otra tradición religiosa:

Despite Jaspers’s and Habermas’s intentions, the major genealogical argument cannot help but place some religious traditions, some peoples and cultures, on a higher plane than others. A set of minor genealogical arguments that traced the histories of these concepts might be a more effective means of countering philosophy’s Eurocentrism than any argument that relies on the axial age hypothesis. Such piecemeal conceptual genealogies fit global pluralism well. They imply a situation in which (any) philosophical tradition is open to the exchange of

concepts with (any) religious tradition — a glimpse, perhaps, of the postsecular condition that Habermas hopes to achieve. (p. 275)

Frente a esta lectura crítica contra Habermas y sus aparentes *aires de superioridad eurocéntrica*, es oportuno revisar cuáles son los alcances del giro axial jasperiano en el diálogo intercultural o interreligioso, según la interpretación habermasiana. Dicho interrogante adquiere mayor relevancia si se tiene en cuenta que: 1) en los parámetros estudiados en el acápite anterior no se advirtió que a las formas de vida particulares se les exigiese, como presupuesto para intervenir en la esfera pública política, ‘superar la era axial’ o demostrar su pertenencia al ‘linaje de las creencias’ institucionalizadas que dieron el ‘salto cognitivo’ en el *momento* jasperiano; 2) la ‘era axial’ no se menciona en ninguno de los apartes de los siguientes textos: *La inclusión del Otro, Conciencia moral y acción comunicativa, Aclaraciones a la ética del discurso* y *Cartas al Papa*. Dicha expresión tampoco se invoca en los artículos titulados: *Israel y Atenas o ¿a quién pertenece la razón anamnética?* y *El resurgimiento de la religión ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?* Las referencias de Habermas a Jaspers y a la era axial, así como la distinción entre la comprensión mítica del mundo y el paso a una visión religiosa que permite el cuestionamiento de la validez de la autoridad, se encuentran desarrolladas de manera más expresa y profunda en sus obras: *Entre naturalismo y religión* y *Mundo de la vida, política y religión*. Cumple entonces repasar la forma en que se presentaron las alusiones jasperianas en dichos textos.

Al revisar *Entre naturalismo y religión*, se aprecia que Habermas introduce la era axial cuando se pronuncia sobre el peligro que supone para la ‘cohesión ciudadana’ la “polarización de las cosmovisiones en un frente religioso y otro laico” (Habermas, 2006[2005], p. 14). El autor, más allá de la discusión política, denota la existencia de una faceta epistemológica en el “proceso por el que, en la modernidad, la conciencia religiosa se torna reflexiva (así como en) la superación reflexiva de la conciencia laica” (p. 14). En medio de esos planteamientos surge el problema de cómo comprender de manera correcta “ese impulso cognitivo marcado por el surgimiento de las religiones universales hacia la mitad del primer milenio antes de Cristo (Jaspers [1949] habla de la ‘época axial’)” (p. 14).

En el mismo acápite introductorio, Habermas manifiesta tomar partido por la idea de Hegel, ya citada, conforme a la cual “las grandes religiones pertenecen a la historia de la razón misma... Las tradiciones religiosas proporcionan hasta hoy la articulación de la conciencia de lo que falta. Mantienen despierta una sensibilidad para lo fallido” (p. 14). Su propósito, tal como lo expresa, es el de afrontar los desafíos del naturalismo y la religión “con la insistencia postmetafísica en el irreductible sentido normativo de una razón destrascendentalizada” (p. 15).

La reflexión anterior, lejos de ser ajena a la política, concita a meditar acerca de la relación entre la manera en la cual el Estado regula la convivencia pacífica en el marco del pluralismo cosmovisional y religioso, y las posibilidades de elaborar una constitución política para una sociedad mundial pacificada: “Me interesan sobre todo las correspondencias que existen entre, por un lado, el modo en que el Estado mantiene bajo

control el pluralismo de las religiones y cosmovisiones, y, por otro lado, las perspectivas de constitución política de una sociedad mundial pacificada” (p. 15).

Jaspers y la era axial vuelven a citarse en la crítica al *naturalismo*, entendido como una especie de exaltación de la razón objetivista. Habermas encuentra que, en esta concepción naturalista radical, son devaluados “todos los tipos de enunciados que no pueden ser reducidos a observaciones experimentales, a proposiciones nomológicas o a explicaciones causales; devalúa, por consiguiente, tanto los enunciados morales, legales y evaluativos como los enunciados religiosos” (p. 149).

Al reconocer entonces la pertinencia de un análisis surgido desde un concepto ‘multidimensional’ de la razón, Habermas sugiere que la historia del pensamiento sea reconstruida ‘disolviendo las fijaciones’ objetivistas. Por ello, esta labor reconstructiva no ha de circunscribirse únicamente a la ‘herencia de la metafísica occidental’, sino que debe asegurarse de incorporar, igualmente, “su relación interna con aquellas religiones mundiales cuyos orígenes, al igual que los comienzos de la filosofía antigua, se remontan hasta mediados del primer milenio antes de Cristo... hasta lo que Jaspers caracterizó como la época axial” (pp. 149-150).

Situados en este punto, es necesario detenerse antes de formular conclusiones apresuradas derivadas de las proposiciones siguientes del texto de Habermas. Hasta ahora, el autor ha presentado la crítica al *naturalismo* por ignorar otras formas de la razón, la cual puede expresarse en enunciados evaluativos, morales, legales y religiosos, que son irreducibles a la comprensión *objetivista* de un naturalista radical. Por ese motivo, se ha sugerido ‘reconstruir’ la genealogía de la razón *sin excluir* los aportes cognitivos ofrecidos en sus múltiples formas de expresión, *incluyendo* a la herencia metafísica occidental y a las religiones ancladas en la era axial.

La finalidad de Habermas, entonces, estriba en *abrir la genealogía de la razón a las contribuciones de sentido* aportadas por las religiones, y no en identificar solo a un grupo privilegiado de ‘metafísicas’ cuyos aportes, y solo los suyos, ameritarían recogerse en esta tradición. Comprendiendo esto, se puede entender que la siguiente mención de Habermas a las religiones de la *era axial*, y su compatibilidad con la filosofía griega, se realiza a título *enunciativo o ejemplificante*, sin que pueda asumirse, so pena de entrar en contradicción con todo lo dicho anteriormente por Habermas, como un listado exhaustivo de quienes superan una especie de *prueba de pedigree* respecto de la era axial:

Las religiones que echaron sus raíces en aquel período (era axial. N. del A.) llevaron a cabo el salto cognitivo desde las explicaciones narrativas del mito a un logos que diferencia entre la esencia y la apariencia de una manera completamente similar a la filosofía griega. Y desde el Concilio de Nicea, la filosofía por su parte también se apropió, por la vía de una ‘helenización del cristianismo’, de muchos de los motivos y conceptos religiosos de la historia de la redención procedentes de las tradiciones monoteístas. (p. 150)

Enseguida, Habermas denota la insuficiencia de atenerse solamente a la ‘línea de una historia del ser’ propuesta por Heidegger. Así lo deduce de los significados de raíz judeocristiana asociados durante largo tiempo a conceptos griegos como los de ‘autonomía’ e ‘individualidad’, y a romanos como los de ‘emancipación’ y ‘solidaridad’. Por

eso la filosofía, *al tratar con tradiciones religiosas, entre ellas las árabes*, “ha adquirido en reiteradas ocasiones la experiencia de que ella recibe estímulos innovadores cuando logra liberar a la sustancia cognitiva, en el crisol de los discursos justificativos de su original encapsulación dogmática” (p. 150).

Con la remisión a las tradiciones árabes, emerge con mayor nitidez el sentido *no excluyente* de la apelación al potencial semántico de las religiones ancladas en la era axial. En ese sentido, la ‘era axial’ es apenas un momento en el cual se ejemplifica la liberación del potencial semántico de las tradiciones religiosas a favor de la filosofía y, en general, de la evolución de la razón humana en la ‘multiplicidad de sus voces’. Habermas insiste, enseguida, en la ‘intensidad’ de las tradiciones religiosas para generar sentido, incluso en mayor grado que la metafísica. En ese orden, las religiones ‘mantienen con firmeza’ su lugar en la Modernidad, pues no hay manera de sostener *a priori* la extinción definitiva de la ‘sustancia cognitiva’ contenida en ellas que pueda ser susceptible *traducirse* en beneficio de ‘toda la sociedad’; es decir, incluso a favor de aquellos que no profesan la fe particular de la cual se desprende el aporte cognitivo:

Aun cuando se presenten por de pronto como el otro opaco de la razón, las tradiciones religiosas parecen seguir siendo actuales incluso de una manera más intensa que la metafísica. Sería irrazonable descartar *a priori* la idea de que las religiones mundiales -en tanto que el único elemento sobreviviente de las culturas de los imperios antiguos que ahora nos son extrañas- mantienen con firmeza un espacio dentro del edificio diferenciado de la modernidad porque su sustancia cognitiva todavía no ha sido *liquidada*. En todo caso, no se puede excluir que lleven consigo potenciales semánticos valiosos que desarrollen una energía capaz de inspirar a *toda* la sociedad una vez que liberen sus contenidos de verdad profanos. (pp. 150-151)

En la cita precedente se observa que, si Habermas concede una mención a las ‘religiones mundiales’ ancladas en la ‘era axial’, es porque constituyen ‘el único elemento’ que sobrevive de las culturas antiguas, hoy extinguidas. Para enfatizar lo anterior, es del caso recordar que la perspectiva postmetafísica habermasiana adopta una disposición al aprendizaje frente a la religión, aunque sea agnóstica al relacionarse con ella. Esto quiere decir que, así el pensamiento postmetafísico introduzca la diferencia entre las ‘certezas de fe’ y las pretensiones de validez susceptibles del escrutinio público, sus alcances no se extienden a establecer qué contenidos de las cosmovisiones son razonables o irrazonables. De esta manera, el potencial semántico liberado de las religiones en el ejercicio de traducción al lenguaje público puede, al mismo tiempo, ser conservado en sus respectivas tradiciones en la forma como ellas lo han elaborado; de hecho, tampoco la filosofía asume la carga de ofrecer una defensa de los contenidos de fe *aportados* en beneficio de *todos*:

En resumidas cuentas, el pensamiento postmetafísico está dispuesto a aprender de la religión al mismo tiempo que permanece estrictamente agnóstico en sus relaciones con ella. Insiste en la diferencia entre las certezas de fe y las pretensiones de validez públicamente criticables, pero se abstiene de la arrogancia racionalista de que puede él mismo decidir qué es lo razonable y qué lo irrazonable en las doctrinas religiosas. Los contenidos que la razón se apropia mediante la traducción no tienen que perderse para la fe. Sin embargo, a la filosofía que se mantiene agnóstica no le corresponde la tarea de hacer una apología de la fe con medios filosóficos. (p.

Habermas retoma a Jaspers en el espacio dedicado a los límites entre la fe y el saber, en una perspectiva que prosigue la crítica postmetafísica kantiana. Se califican como postmetafísicas, tanto en un sentido metódico como en uno sustancial, a las perspectivas agnósticas que plantean una nítida distinción entre creencia y saber; no obstante, a diferencia de la ‘apologética moderna’, la corriente posmetafísica no presupone la validez de una cierta religión, pero tampoco niega de plano los contenidos cognitivos decantables de las religiones, como sí lo hace el cientifismo (p. 150).

Entre las perspectivas postmetafísicas, Habermas distingue entre los enfoques *racionalistas* y los *dialógicos*. Los primeros, inscritos en la línea de Hegel, sostienen que el contenido de fe es superado e integrado en el ‘concepto filosófico’; de esta manera, en alguna medida se estarían atribuyendo la facultad de enjuiciar lo que es o no razonable al interior de una creencia determinada. Los segundos, incluyéndose entre ellos a Karl Jaspers, acogen una disposición crítica pero dispuesta al aprendizaje, respecto de las tradiciones religiosas; así, se permite dejar a cargo de la ‘apologética racional’ la validez interna de las creencias, centrando el interés filosófico solamente en el rescate de potenciales cognitivos presentes en las religiones (Habermas, 2006[2005]).

Ya en *Mundo de la vida, política y religión*, se profundiza en algunos aspectos referentes a lo que Habermas entiende como la *era axial*, y qué características rescata para los efectos de establecer sus tesis sobre el diálogo intercultural e interreligioso. Comienza por insistir en el *impulso cognitivo* acaecido en el ‘mundo de las grandes civilizaciones antiguas’ durante la era axial, instante en el cual surgen doctrinas religiosas e imágenes cosmológicas del mundo todavía vigentes. A estas últimas les reconoce Habermas el aporte de haber transitado de una visión totalizante ‘arraigada en el mundo’, o —se agrega— situada solo en los estrechos linderos de la naturaleza conocida, a una cosmovisión trascendente universal de tipo cósmico-teológico (Habermas, 2015[2012], pp. 31-32).

Para Habermas, lo destacable de la era axial jasperiana, en el contexto de su obra, es la *irrupción cognitiva hacia un punto de vista trascendente*’ por medio del cual los sujetos pueden distinguir la totalidad de acontecimientos ‘ocurridos en el mundo’ de lo que es ‘el mundo en su totalidad’. En la era axial acontece entonces el salto desde un ‘monismo plano’ en el cual los individuos solo se perciben desde una perspectiva interior *involucrados en una trama mítica*, hacia un ‘dualismo fuerte o atenuado’, donde pueden concebir a la divinidad *más allá del mundo* o a una *legalidad cósmica*. Esta relación con el *creador trascendente* o con el *nomos* le permite al sabio, al profeta, al místico y al filósofo percibir la ‘distancia necesaria con respecto de lo abundante, de lo contingente y de lo variable’:

[...] el concepto de era axial ha inspirado una investigación internacional de amplias ramificaciones. En nuestro contexto interesa sobre todo la liberación de la parcialidad cognitiva de un actor implicado que solo puede imaginarse el suceso universal desde la *perspectiva interior* de alguien que está involucrado él mismo en historias míticas. Las nuevas imágenes dualistas del mundo rompen con ese monismo plano. Con la concepción de un único

Dios más allá del mundo o con conceptos de una legalidad cósmica, estas nuevas imágenes dualistas del mundo abren perspectivas a partir de las cuales el mundo llega a verse como una totalidad objetivada. La referencia al remanso de paz de un creador del universo, del *nomos* que mantiene todo en equilibrio... procura al profeta y al sabio, al predicador y al maestro, al observador contemplativo y al místico, al orante y al filósofo... la distancia necesaria con respecto de lo abundante, de lo contingente y de lo variable... esas élites intelectuales consuman en todas partes la *irrupción cognitiva hacia un punto de vista trascendente*. (p. 32)

Ha de notarse cómo Habermas señala al mito como perteneciente a los tiempos anteriores a la era axial, pero entendiendo por ‘mito’ a esa imagen mítica del mundo que no es capaz de establecer una ‘imagen teórica’ separada de su realidad natural —y, por tanto, incapaz de concebir una divinidad trascendente o un *nomos* cósmico—, contrario a lo que sucedió con el resto de las tradiciones religiosas. Así, en la era axial se gestó el salto por el cual se distinguió entre el *mundo objetivo* y el *mundo de la vida*, este último intuido actualmente desde las ‘imágenes míticas’. Al haberse distinguido el ‘mundo cotidiano u objetivo’, surgió el mundo de la vida operante de modo performativo, descubriéndose en él al ‘actuante comunicativo’. Ahora bien, en la era axial la distinción de los mundos no alcanza a separarlos, pues en las cosmovisiones pertenecientes a esa época ‘el mundo de la vida’ no aparece todavía ‘como tal’, sino que continúa fusionado con ‘los fenómenos del mundo cotidiano’:

Mientras que el mito permaneció estrechamente entretelado con las prácticas cotidianas sin conseguir alcanzar la autonomía de una ‘imagen’ teórica del mundo, se articulan en las imágenes del mundo de la era axial los conceptos filosóficos y teológicos de un mundo ‘objetivo’ que lo abarca todo. Con esa totalidad del mundo concebida por la creencia o por la contemplación, se disuelve *para los implicados* aquella fusión del ‘mundo objetivo’ con el ‘mundo de la vida’ que *nosotros* intuimos en la actualidad a partir de las imágenes míticas del mundo... con la clasificación y subordinación del mundo cotidiano *rebajado a mero fenómeno*, entra en consideración el mundo de la vida, presente de una manera performativa, junto con las prácticas y relaciones de referencia, en las cuales se descubre al actuante comunicativo, como sucede en todas las demás entidades *en el mundo*. (p. 33)

La proyección del mundo de la vida en el ‘mundo de las cosmologías y las teologías’ surgido en la era axial, se condensa en tres aspectos, según Habermas: 1) la ubicación del cosmos y la ‘historia sagrada’ en el ‘espacio social vivido’ y en la ‘historia experimentada’; 2) la ‘teorización’ de las imágenes del mundo de la era axial corresponden, más que a descripciones objetivas, a comprensiones valorativas; de allí surge la ‘amalgama’ entre los enunciados descriptivos y los evaluativos, que demandan para su dilución de la tematización lingüística y de la diferenciación de las dimensiones de validez de los actos lingüísticos; y 3) los enunciados del mundo elaborados por las cosmologías y teologías, dada su relación con la orientación práctica de su interpretación ‘teórica’ del mundo, corresponden a una ‘forma dogmática de pensar’, estableciéndose sus certezas ético-existenciales en términos de verdades infalibles (pp. 33-34).

Habermas condensa el ‘empuje reflexivo’ ocasionado por la era axial en tres dimensiones: 1) el surgimiento de una conciencia histórica concretada en la formulación dogmática de una doctrina remontada a un fundador; 2) la visualización totalizante y la

evaluación moral de las relaciones interpersonales, desde una perspectiva trascendente, interna o externa respecto de ciertos sucesos del mundo; y 3) el nacimiento de una ‘conciencia de responsabilidad personal por la propia vida’, que Habermas atribuye a la separación de los destinos individuales respecto de los colectivos (p. 99).

En otro segmento del texto estudiado, Habermas profundiza en los aspectos que condujeron a la superación del ‘pensamiento mítico’ entendido, en su criterio, como imagen totalizante e inmanentista del mundo, debido al impulso cognitivo de la era axial: 1) los mitos *así considerados* no pueden mantener la coherencia de sus interpretaciones del mundo cuando se confrontan con el saber profano, por lo que, en lugar de contribuir a estabilizar la identidad de los sujetos, resultan problemáticos para sostenerla; 2) en la era axial, dado el acogimiento de una perspectiva trascendente como la analizada, se superó el pensamiento ‘mágico’ y se suprimió el sacrificio, lo que, en criterio de Habermas, constituye el fundamento del mito *así considerado*. Entre tanto, el ritual, presente en las tradiciones religiosas supervivientes, permitió un acceso a una ‘experiencia arcaica’ de sentido, y a una ‘fuente de solidaridad’ de la cual están desprovistos los ciudadanos modernos no creyentes:

Los mitos —sin que importe si descifran meramente el sentido de los ritos o si se han originado con absoluta independencia de ellos— cumplen principalmente la función cognitiva de la interpretación del mundo. De ahí que no sean inmunes contra las disonancias que se originan en la colisión con el conocimiento profano del mundo, a la larga no pueden proteger la coherencia de sus interpretaciones contra las experiencias contradictorias y, por ello, en relación con su otro rol de aseguramiento de la identidad son más parte que solución en el problema de la estabilidad... En todo caso, las religiones mundiales en la era axial retiraron el fundamento al mito con la superación del pensamiento mágico y con la abolición (o bien, con la inversión) del sacrificio... Por otro lado, la práctica ritual se conservó, si bien con una forma transformada. El complejo sagrado no se disolvió, las tradiciones religiosas conservaron su vitalidad en la simbiosis con el culto de sus comunidades. Los miembros de las comunidades religiosas pueden exigir para sí incluso el privilegio de haber mantenido en la realización de sus prácticas de culto el acceso a una experiencia arcaica —y a una fuente de la solidaridad— que se ha cerrado para los hijos e hijas no creyentes de la modernidad. (pp. 84-85)

Se espera haber perfilado, con las líneas anteriores, los alcances y el contenido que Habermas atribuye a la ‘era axial’ y su *impulso cognitivo* los cuales, como se ha apreciado, distan de la intención de respaldar una superioridad eurocéntrica. Por el contrario, la intención del autor ha sido la de rescatar los potenciales semánticos de los discursos particulares, entre ellos los religiosos, que puedan generar contribuciones en el espacio público-político; ello, desde luego, en el marco de la tolerancia, justicia y solidaridad, que a una voz reprochan las actitudes fundamentalistas caracterizadas en apartados precedentes.

Conclusiones

Habermas parte de la premisa del pluralismo de cosmovisiones para edificar su comprensión sociológica de la autoridad; así, se entiende que a la filosofía moral le corresponde generar un nivel de fundamentación postmetafísico frente al declive de la

religión y el *ethos* común, en tanto no pueden garantizar un fundamento público de validez para sostener una moral compartida por todos. Las críticas de Hegel son integradas a la ética kantiana de su obra, al entender la moral como un mecanismo que compensa la vulnerabilidad y mutua necesidad de protección de los sujetos que se individualizan a través de la socialización, dada la carencia de dispositivos genéticos que satisfagan ese rol. A la ética discursiva se le atribuye el deber de ocuparse de la inviolabilidad de los individuos y el igual respeto a su dignidad, pero también de las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco por medio de las cuales los sujetos se identifican como miembros de una comunidad.

La ética procedimental no es compatible con cualquier forma de vida, en atención a la incorporación del contenido cognitivo en el punto de vista moral. Habermas reconoce, entonces, que su ética discursiva solo puede operar respecto de las formas de vida *no fundamentalistas*. El *no fundamentalismo* de los *ethos* particulares puede evidenciarse en la posesión de una conciencia falibilista débil, por medio de la cual se está en capacidad de asumir un carácter reflexivo que les permita trascender más allá de sus horizontes, en actitud realizativa frente a otras culturas. Con estas precisiones se promueve que el sustrato común entre las formas de vida surja de la práctica comunicativa entre los portadores de distintas visiones, y no del diálogo privado al interior de cada cultura, como lo propondría Rawls.

Para defender el entendimiento entre culturas, y la *traducibilidad* de conceptos entre unas y otras, Habermas refuta la imposibilidad de traducción planteada por MacIntyre mediante la introducción de la idea de *fusión de horizontes* propuesta por Gadamer. Así puede sostener que el desafío de un problema nuevo, que involucra a dos formas de vida, no necesariamente debe implicar la asimilación o la conversión de los miembros de una cosmovisión a la otra, sino que ambas partes pueden ceder en sus perspectivas para generar una convergencia mutua; esta tarea, con todo, es viable únicamente entre doctrinas *no fundamentalistas*, que no pretendan exclusividad.

Se pueden concretar, como presupuestos del diálogo intercultural en el espacio público político informal, las siguientes exigencias a las formas particulares de vida y a los individuos ubicados en ellas: 1) primordialmente, deben ser *no fundamentalistas* y *no excluyentes*; 2) deben estar en capacidad de adoptar una actitud reflexiva con relación a quienes profesan cosmovisiones distintas; 3) no pueden ser intolerantes en un grado tal que resulte incompatible con el Estado de derecho y el sistema de los derechos; 4) no pueden pretender un tratamiento exclusivo para su forma particular de vida, el cual, correlativamente, sería excluyente para las demás; 5) deben estar en condiciones de admitir una conciencia falibilista blanda, por la cual permitan sostener desacuerdos razonables sobre sus pretensiones de validez, cuya resolución solo se logre apelando a razones, no a la fuerza, ni a la utilización privilegiada de los medios coactivos del derecho.

Los portadores de cosmovisiones religiosas, para hacer uso público de su razón, deben estar en posesión de una conciencia reflexiva con la capacidad de: 1) establecer una relación racional frente a las demás religiones con las cuales compiten, pero que también

se han hecho reflexivas; 2) reconocer la competencia de las ciencias institucionalizadas para decidir sobre el conocimiento mundano; y 3) incorporar los fundamentos de la moral de los derechos humanos en su sistema de creencias.

Rees acusa de eurocentrismo a Habermas por apelar a la ‘era axial’ jasperiana. Al respecto, se revisó que el autor criticado profundiza en el salto cognitivo acaecido en dicho periodo, mencionando que las cosmovisiones totalizantes con una perspectiva ‘arraigada en el mundo’ lograron adoptar una visión trascendente universal de tipo cósmico-teológico, representada en una divinidad ultraterrena o en una *legalidad cósmica*. A esto lo denomina Habermas la *irrupción cognitiva hacia un punto de vista trascendente*, en virtud de la cual se introdujo la diferenciación entre el *mundo objetivo* y el *mundo de la vida*, intuyéndose este último desde las imágenes míticas; así surgió el ‘actuante comunicativo’, incluso si aún el mundo de la vida estaba fusionado con los fenómenos del mundo cotidiano.

La proyección del mundo de la vida en el ‘mundo de las cosmologías y teologías’ se encuentra definida por tres dimensiones: 1) surge una conciencia histórica representada en la formulación dogmática de una doctrina remontada a un fundador; 2) se genera una visión totalizante y una evaluación moral de las relaciones interpersonales a partir de una perspectiva trascendente, interna o externa respecto de ciertos sucesos del mundo; y 3) emerge una ‘conciencia de responsabilidad personal por la propia vida’, vinculada a la separación de los destinos individuales respecto de los colectivos. Otros elementos superados en la era axial aluden a la incapacidad del pensamiento mítico para guardar la coherencia entre su explicación del mundo y el saber profano; el abandono del pensamiento mágico vinculado a la visión totalizante operado por las religiones; la supresión del sacrificio; y el paulatino declive de los mitos, conservándose apenas los ritos en el *complejo sagrado*. Con este entendimiento, se concluye que el recurso a la ‘era axial’ no tiene los efectos que Rees le critica a Habermas, pues, por el contrario, es un *ejemplo* traído por este último autor respecto del impulso cognitivo que conservan las tradiciones particulares, cuyo agotamiento no puede, sin más, decretarse en nombre de la Modernidad.

Referencias

- Böckenforde, E. (1995). Die Nation. En *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.
- Habermas, J. (2006)[2005]. *Entre naturalismo y religión*. Paidós.
- Habermas, J. (2015)[2012]. *Mundo de la vida, política y religión*. Trotta.
- Habermas, J. (2000)[1991]. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Trotta.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro*. Paidós.
- Habermas, J. (2007). *Verdad y justificación: ensayos filosóficos*. Trotta.
- Habermas, J. (2008). El resurgimiento de la religión ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad? En *Diánoia*, LII (60).
- Habermas, J., Reeder, M., y Schmidt, J. (2009). *Cartas al Papa. Consideraciones sobre la fe*. Paidós.
- Jaspers, K. (1949). *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Artemis-Verlag.

- Macintyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press.
- Macintyre, A. (1994). *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*. Eiusa.
- Maus, I. (1994). “‘Volk’ und ‘Nation’ im Denken der Aufklärung”. En *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 5(1).
- Rawls, J. (2002). *Das Recht der Völker*. De Gruyter.
- Rees, D. (2017). Decolonizing philosophy? Habermas and the axial age. *Constellations*, 24(2), 142-146.