

Política y religión en Habermas. Reflexiones críticas desde la teoría del discurso

Politics and Religion in Habermas. Critical Reflections from the Theory of Discourse

Santiago Prono
Universidad Nacional del Litoral – CONICET

Recibido: 01/07/2015

Aceptado: 27/07/2015

Resumen

En este trabajo se analiza, desde un punto de vista crítico, el posicionamiento habermasiano en torno a su actual reconocimiento de los posibles aportes de las religiones al estado de derecho. Se afirma que tal postura no entraña contradicción con los presupuestos de la democracia deliberativa, ni afecta la calidad epistémica de sus procedimientos decisorios. Ahora bien, y precisamente por esto, la tesis a defender sostiene que, dado los exigentes requisitos que el filósofo establece para la participación de los ciudadanos religiosos en el ámbito político, tal reconocimiento en realidad no resulta tan significativo como el mismo lo presenta, pues establece como condición para las posibles contribuciones de tales ciudadanos que estos acepten las implicancias normativas del discurso argumentativo, que aseguran el valor cognitivo del procedimiento decisorio de la política deliberativa. El resultado del planteo de estas exigencias es que los aportes a la política basados en la fe solo resultan admisibles si no se presentan como tales.

Palabras clave: Discurso; Religión; Postsecularismo; Democracia deliberativa; Habermas.

Abstract

In this work is analyzed, from a critic point of view, the position of Habermas around his current recognition of the possible contributions of religions to the rule of law. It argues that such position does not involve contradiction with the presupposition of deliberative democracy, or affect the epistemic quality of their decision process. But precisely because of this reason, the thesis to defend holds that, in view of the demanding requirements that the philosopher establishes for the participation of the religious citizens in the political area, such a recognition actually does not turn out to be so significant as the philosopher presents it, since it establishes as condition to the possible contributions of such citizens, that they accept the normative implications of the argumentative discourse, which assure the cognitive value of the decision-making process of the deliberative politics. The result of consider these requirements, is that the contributions to politics based on faith are only admissible if they are not presented as such.

Key words: Discourse, Religion, Postsecularism, Deliberative Democracy, Habermas.

Introducción

En los últimos tiempos se evidencia en el contexto de la Filosofía política una marcada recuperación del interés por la relevancia pública de la religión. Cada vez son más los trabajos publicados que analizan desde

diversas perspectivas la conexión que, en términos de aportes y contribuciones, se establece entre las religiones universales y la política¹. En este marco, son las categorías mismas de lo religioso y lo secular las que se reexaminan, reelaboran y

1 En realidad este reconocimiento acerca de la importancia de la religión en la política está ya en Kant cuando, en el prólogo de su escrito sobre *El conflicto de las facultades* (1798), señala no sólo que “la revelación es útil para completar la falta teórica de la pura fe racional”, sino también que “la religión es una necesidad política

replantean en relación con los correspondientes ordenamientos socio-políticos. S. Benhabib se ha interesado en la importancia de los valores religiosos para la sociedad al analizar desde una perspectiva constitucional las implicancias políticas que tienen para los ciudadanos las decisiones de los Estados respecto, por ejemplo, de las costumbres de ciertos grupos religiosos. En palabras de esta filósofa, esto evidencia un “retorno de la teología política” que determina el modo de conceptualizar el estado de derecho (Benhabib, S. 2012). Por su parte, West reflexiona acerca del futuro de la civilización capitalista desde el punto de vista de la religión (West, C. 2011) y, mientras que Kramnick y Moore realizan una defensa moral del estado secular (Kramnick, I., Moore, L. 2005), y Boston se pregunta por qué el derecho de las religiones está equivocado acerca de la separación de la Iglesia y el Estado (Boston, 2003), Lynn analiza el embate de la izquierda y la derecha contra la libertad religiosa buscando alcanzar un equilibrio entre religión y política (Lynn.2007). Recientemente McGraw, con independencia de las posturas extremas (i.e., defensores de regímenes teocráticos y defensores de la separación absoluta entre religión y política), ha analizado la posibilidad de tomar distancia de las mismas proponiendo un “pluralismo estructural” como medio para conciliar a los creyentes con el proyecto liberal (McGraw. 2010), y Bowman toma en consideración un concepto pragmático de religión estudiando sus potenciales inherentes para la moralidad, la integración social y política considerando un cosmopolitismo amplio (Bowman. 2012).

En el caso de Habermas, desde hace ya tiempo este autor también se ha volcado por el estudio de temas relacionados con las influencias de las religiones en la esfera pública y sus apor-

tes al estado democrático de derecho; se trata de una tematización que el filósofo pretende además articular con su teoría del discurso². Si bien Habermas lleva a cabo una reconstrucción de tipo histórico-hermenéutica respecto del importante lugar que de hecho ocupa la religión en el ordenamiento socio-político de las sociedades contemporáneas de occidente (especialmente en Europa), al mismo tiempo atribuye también a lo religioso un sentido cognitivo en su relación con la política. Esto último parece plantear un interrogante acerca de la viabilidad conceptual de articular los campos de la religión y la política tal como sugiere el filósofo, y ello si se tienen en cuenta los exigentes requisitos del principio del discurso argumentativo, presupuesto por su teoría de la democracia deliberativa y que fundamentan las pretensiones de validez de esta teoría política.

Ahora bien, frente a este señalamiento crítico, la idea en este trabajo, respecto del cual puede decirse que expresa la pretensión de Apel de “pensar con Habermas contra Habermas”³, es analizar cómo explícitamente se relacionan según este último autor los argumentos religiosos y seculares en el marco teórico de la democracia deliberativa. En tal sentido, la tesis a sostener afirma que el actual posicionamiento habermasiano sobre el tema si bien no resulta conceptualmente inviable ni teóricamente contradictorio, en verdad no introduce ninguna novedad substantiva, entendido esto en el sentido de que los presupuestos de la política deliberativa continúan teniendo vigencia, asegurando el valor cognitivo de las decisiones adoptadas conforme al procedimiento que la misma establece. Como consecuencia de esto se plantean interrogantes acerca del sentido (o de la relevancia conceptual) de pretender reconocer la importancia política de

importantísima” (Kant. 1963, 14-16). Y en su tratado sobre la democracia en América, A. de Tocqueville alega que la identidad religiosa sirve a un propósito público especial en las democracias orientadas por el mercado y por los medios, ya que “ayuda a superar el individualismo agresivo que tanto amenaza el orden civil” (Tocqueville, II, primera parte, cap. V, 408). También Carl Schmitt, en su obra de 1922, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, afirmaba entonces que todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados, por lo que no llama la atención el hecho de que la religión como institución tenga una forma política propia, cuya influencia da lugar a una serie de problemas políticos.

2 Para un análisis (que aquí no se pretende realizar) de las razones de este cambio en la postura de Habermas, puede consultarse, entre otros, a Mardones. 1998, 22 ss.; Estrada. 2004, 24 ss., y 155 ss.; Mendieta y Van Antwerpen. 2011; Velasco. 2013, 210 ss., esp. 218 ss.

3 Cfr. Apel. 1998, 649-699.

los aportes de la religión en el marco teórico de la democracia deliberativa.

Para justificar esta tesis, el presente trabajo se propone el objetivo de explicitar las condiciones que los ciudadanos religiosos tienen que cumplir cuando plantean sus “argumentos”, no sólo en los espacios formales y decisorios del estado democrático de derecho, sino también, y fundamentalmente, en el ámbito público-político, que es el ámbito en el que Habermas admite (y propicia) la participación de los mismos; y ello aun cuando, una y otra vez es necesario recordarlo, los ciudadanos seculares paralelamente tengan que mostrarse dispuestos a aceptar las posibles contribuciones de los ciudadanos religiosos.

En este punto es necesario dejar en claro que, por lo tanto, no se trata aquí de construir conceptos políticos nuevos, tampoco de reformular conceptos existentes en el planteamiento de Habermas, sino de evaluar, desde el marco teórico de la democracia deliberativa y del discurso argumentativo en que la misma se basa, las pretensiones de validez de su actual reconocimiento acerca de los aportes de ciudadanos religiosos al ámbito político.

La estructura expositiva de los argumentos propuesta para analizar este tema es la siguiente: luego de una primera aproximación a la teoría de la democracia deliberativa, en la que se exponen los fundamentos conceptuales que es necesario tener en cuenta para la posterior justificación de la tesis propuesta (1.) se presenta el actual posicionamiento habermasiano en torno a lo que el mismo caracteriza como “postsecularismo” (2.). A continuación, y después de mostrar por qué esto no entraña contradicción con los presupuestos de la teoría del discurso, y por lo tanto con los fundamentos de la política deliberativa (3.), se explicitan las razones por las cuales dicho posicionamiento resulta, desde el punto de vista discursivo, conceptualmente irrelevante, puesto que los ciudadanos religiosos sólo pueden presentar sus opiniones o propues-

tas sobre determinado tema en tanto las mismas se adapten a, y por lo tanto se transformen en, discursos argumentativos (4.). Las reflexiones finales proponen una breve reflexión para intentar comprender las razones que motivan, pero al mismo tiempo también opacan o dificultan la pretensión habermasiana de relacionar política y religión en los términos en los que el filósofo la presenta (5.).

1. Democracia deliberativa y teoría del discurso. Una presentación general

La democracia deliberativa implica deliberación, intercambio de opiniones antitéticas que, al menos en principio, tienen que confrontarse en términos de argumentos para intentar llegar a la mejor decisión posible y lograr acuerdos racionalmente motivados. Esta teoría política expuesta por Habermas (aunque no exclusivamente) en su principal obra filosófico-político-jurídica, *Facticidad y validez* (1992)⁴, asume un carácter normativo y procedimental (pero también substantivo), cuyo principio básico es el principio del discurso. Este principio, que ocupa un lugar central no sólo en la teoría política, sino también en las teorías del derecho y de la moral de este filósofo (y también de Apel), comporta un procedimiento epistémicamente justificado para el tratamiento de cuestiones de validez o de justicia, y según el cual las decisiones (en este caso) políticas son legítimas, y pueden ser reconocidas como tales, en la medida en que se adopten a partir de una deliberación democrática consistente en un intercambio público de razones en busca de un consenso: “válidas son solamente aquellas normas a las que todos los posibles involucrados puedan dar su asentimiento como participantes en discursos racionales” (Habermas. 1994, 138). Habermas concibe a este principio como un uso del lenguaje que presupone exigentes compromisos asumidos por el hablante. En efecto, quien plantea pretensiones de validez mediante un discurso⁵ asume implícitamente que:

4 Si bien esta obra apareció por primera vez en ese año, aquí se tendrá en cuenta la cuarta edición alemana publicada por Suhrkamp en 1994, que el autor presenta con una revisada y ampliada bibliografía.

5 Habermas concibe a las “pretensiones universales de validez” (i.e. pretensiones de verdad, de rectitud normativa, y de veracidad) como presentes en toda afirmación con sentido, aunque por supuesto siempre es una la que tiene preeminencia de acuerdo al tema de que se trate. Esto ha permitido ampliar el concepto mismo de validez, que conforme al paradigma de la filosofía moderna se lo concebía exclusivamente con relación a la representación

1. Todo hablante puede participar en dicho proceso,
2. Todo participante puede expresar sus opiniones, presentar nuevos argumentos, criticar los argumentos en discusión, y
3. Nadie puede ser privado, mediante coacción dentro o fuera del discurso, de ejercer los derechos establecidos en 1. y 2.⁶

De acuerdo con estas exigencias discursivas, todo interlocutor tiene el mismo derecho de participar de dicho procedimiento y el mismo deber de justificar sus opiniones atendiendo exclusivamente a la “fuerza de coacción” que sólo los mejores argumentos pueden ejercer⁷. Así, el diálogo argumentativo denominado “discurso” constituye el único medio disponible para resolver las pretensiones de validez planteadas por los interlocutores involucrados en un proceso decisorio, y cuya característica distintiva es la simetría, puesto que quienes participan de él no asumen roles diferenciados dependientes de funciones específicas, sino que todos asumen un mismo rol: el de interlocutor discursivo⁸. En el marco teórico de la democracia deliberativa, las mencionadas exigencias del discurso argumentativo, que son implícitamente presupuestas y formalmente reconocidas en el ordenamiento institucional de un estado democrático de derecho, constituyen reglas procedimentales sin las cuales un régimen no sería considerado demo-

crático, ya que justifican el estatus epistémico y la validez normativa de las decisiones adoptadas conforme a esas reglas⁹.

Estrechamente relacionado con el principio del discurso se encuentra el principio democrático de esta teoría política. Este principio, que no reconoce a las decisiones mayoritarias como decisiones concluyentes (porque con relación a las decisiones adoptadas conforme a procedimientos en los que tuvieron vigencia discursos prácticos aquellas se encuentran en inferioridad de condiciones desde el punto de vista epistémico¹⁰), confiere legitimidad y validez al derecho vigente, y comporta un procedimiento que se fundamenta en las relaciones simétricas de reconocimiento intersubjetivo en el que pueden entrar en juego distintos tipos de razones: “el principio democrático resulta de la correspondiente especificación del principio del discurso para las normas de acción que se presentan bajo la forma de normas jurídicas, y pueden justificarse con ayuda de fundamentos pragmáticos, ético-políticos, y morales” (Habermas. 2009^a, 366-367). Así, el principio del discurso adopta la forma de un principio democrático que otorga fuerza legitimadora al proceso de producción jurídica y, en tanto que procedimiento discursivo, el mismo “presupone ya la posibilidad de decidir racionalmente preguntas prácticas, y ciertamente, la posibilidad de *todas* las fundamentaciones

semántico-referencial de estados de cosas, y situar el problema en el terreno de la dimensión pragmática del lenguaje, o de la comunicación y del discurso (cfr. Habermas. 1997b, 328-329, De Zan. 1993, 166 ss.).

6 Cfr. Habermas. 1994, 155-157; Alexy. 2004, 137-138.

7 Cfr. Habermas. 1983, 103; 1994. 349 ss., esp. 361, 364; 1995, 28, 38, 52-53; 1997^a, 140; 1999, 244.

8 Cfr. Damián. 2011, 37-38; Maliandi. 2006, 231 ss.; Habermas. 1994, 141. A fin de tematizar en profundidad los fundamentos epistémicos del concepto de racionalidad argumentativa es necesario indagar en los presupuestos del giro lingüístico y pragmático de la filosofía contemporánea, cuya característica fundamental comporta una superación del solipsismo metódico, propio de la filosofía de la conciencia, que a su vez es el paradigma de la filosofía moderna. Para un análisis de este tema, que por razones de espacio no es posible realizar aquí, véase Apel. 1994; Habermas. 2007; Böhler. 1984, 1985. Kuhlmann. 1992, 2007; Damián. 2009, 2011.

9 Antes de *Facticidad y Validez*, Bobbio había señalado ya una “definición mínima” de democracia, de acuerdo con la cual ésta comporta “un conjunto de reglas procesales para la toma de decisiones colectivas en el que está prevista y propiciada la más amplia participación posible de los interesados” (Bobbio. N. *El futuro de la democracia* (1984), México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 9, cit. en De Zan, 2013, 246).

10 Como explicaba Carlos S. Nino en un libro póstumo, “cuando el discurso o la deliberación racional de todos los afectados por las decisiones políticas es reemplazado por la aplicación automática de la regla de la mayoría, este parece ser el mecanismo arquetípico de la *parcialidad* en la toma de decisiones, es decir, el arquetipo de un método que ha eliminado toda pretensión de verdad y de justicia y cuya legitimidad es, en consecuencia, enteramente cuestionable, tanto desde un punto de vista epistémico como desde el punto de vista moral” (Nino. 1997, 166-167, cfr. De Zan. 2013, 245).

en discursos (y también en negociaciones procedimentalmente reguladas) a los que se debe la legitimidad de las leyes” (Habermas. 1994, 141–142)¹¹.

En relación con el punto de vista normativo, la democracia deliberativa no se limita entonces a describir cómo es la realidad, o cómo se toman efectivamente las decisiones (aunque esto es algo que sin dudas tiene en cuenta), sino que en base a su carácter reconstructivo, que explicita los presupuestos inherentes a la dimensión pragmática del discurso argumentativo, esta teoría señala (o descubre) las presuposiciones normativas que hay que tener en cuenta como criterio de posibilidad y de validez de tales decisiones políticas adoptadas en contextos democráticos, pretendiendo combinar así el punto de vista universal y el socio-histórico¹².

Esta explicitación o descubrimiento de la racionalidad inmanente a la interacción social se evidencia también en la tesis habermasiana acerca de la identidad de origen entre estado de derecho y soberanía popular, que ocupa un lugar fundamental en la política deliberativa. Esta tesis se basa en el análisis que el filósofo realiza de las doctrinas liberal y republicana de la política, incorporando (y transformando) discursivamente parte de los presupuestos teóricos de cada una en el procedimiento decisorio de la política deliberativa. La idea aquí es que, por un lado, los ciudadanos del Estado sólo podrán hacer un uso “apropiado” de la autonomía pública que les garantiza los derechos políticos, si privadamente son lo suficientemente independientes y están en condiciones de organizar y garantizar su forma de vida privada con el mismo grado de autonomía. Ahora bien, por el otro lado, y *al mismo tiempo*, los ciudadanos de la sociedad disfrutan en la misma medida de su autonomía privada igualitaria –es decir, que las libertades de acción subjetivas que están igualitariamente distribuidas poseen para ellos el “mismo valor”– si

como ciudadanos del Estado también hacen un uso apropiado de su autonomía política, que por ejemplo puede implicar una cierta orientación al bien común¹³. Para la democracia deliberativa ambas concepciones se presuponen mutuamente y se relacionan en términos de una implicación de tipo material, esto significa que la autonomía privada y la autonomía pública se exigen la una de la otra siendo igualmente originarias e interdependientes.

Ahora bien, esta tesis sobre la relación entre republicanismo y liberalismo se fundamenta en los presupuestos del discurso argumentativo antes mencionado. En efecto, para Habermas el estado de derecho constituido democráticamente no sólo garantiza libertades negativas para los ciudadanos preocupados por el propio bien, sino que con el *afianzamiento de las libertades comunicativas* también se moviliza la participación de los mismos en el debate público acerca de temas comunes que conciernen a todos¹⁴. Así, los derechos que garantizan la participación política “presuponen la posibilidad de su explicitación *por medio de un determinado uso del lenguaje* en el marco de un procedimiento democrático que permite garantizarlos” (Habermas, 2009b: 156), y por lo cual sólo pueden reclamar legitimidad aquellas regulaciones que todos los posibles afectados pudieran aceptar como participantes en discursos racionales. Y en *Facticidad y validez* puede leerse en este sentido también que “la conexión interna entre soberanía popular y derechos del hombre (...), sólo se muestra cuando desciframos y desgranamos en términos de *teoría del discurso* la figura de pensamiento que representa la autolegislación, conforme a la cual los destinatarios son a la vez los autores del derecho” (Habermas. 1994, 169, subrayado agregado).

Así entendida, la teoría habermasiana de la democracia deliberativa implica un proceso de discusión y confirmación de voluntades políticas en el que aparece de manera explícita

11 En *La inclusión del otro* afirma Habermas que el procedimiento democrático tiene que apoyarse en un *arreglo comunicativo*, determinando las condiciones bajo las cuales las formas de comunicación necesarias para una producción legítima del derecho puedan ser institucionalizadas jurídicamente” (Habermas, 1999: 253, subrayado agregado).

12 Cfr. Habermas. 1995, 323-324; 1994, 359-360, 390 ss.

13 Cfr. Habermas. 1994, 133-135; 1999, 253-254; 2006^a, 275-314; 2009b, 156, 173; 2009c. 87-139. Un análisis de este tema se encuentra también en Prono, 2011, 2012.

14 Cfr. Habermas. 2009b, 156; 2006, 278; cfr. 1999. 255; De Za. 2013, 251; Zurn. 2007, 241.

la estructura esencialmente intersubjetiva de la argumentación (que presupone el reconocimiento de derechos), y la armazón comunicativa de la autolegislación. Mientras que la estructura intersubjetiva hace posible la conexión interna entre soberanía popular y derechos del hombre, porque en el sistema de derechos se recogen las condiciones bajo las que puede institucionalizarse jurídicamente la producción políticamente autónoma, la estructura comunicativa de la autolegislación sirve como mediación discursiva entre las orientaciones de los ciudadanos hacia el bien común y las diferentes constelaciones sociales de intereses de personas privadas, es decir, representa la igualdad jurídica normativa del derecho moderno, lo cual es condición de legitimidad de las normas aceptadas por igual por todos los interesados.

La teoría de la democracia deliberativa de Habermas, tanto si se la considera en términos generales, como si se indaga en sus presupuestos teóricos básicos (por ejemplo su tesis de la identidad de origen entre estado de derecho y soberanía popular¹⁵), toma como punto de apoyo para fundamentar sus pretensiones de validez el principio del discurso argumentativo.

Es a partir de estas características conceptualmente fundamentales de la política deliberativa que cabe, primero exponer, y luego analizar el actual posicionamiento habermasiano en torno al postsecularismo y su consecuente pretensión de articular política y religión.

2. Postsecularismo habermasiano

Actualmente Habermas pretende articular su teoría de la política deliberativa con el punto de vista de la fe en el marco de su concepción de

lo “postsecular”. Para el filósofo, esta expresión implica un predicado sociológico que permite describir a las sociedades modernas como ligadas con la continua existencia de diversas orientaciones de valor culturales, que incluyen grupos y tradiciones religiosos. Lo postsecular no cabe interpretarlo aquí en el sentido de lo que “está después”, o “más allá” de lo secular¹⁶, sino más bien como un concepto que alude al cambio en la conciencia que se da en una sociedad secular en donde “la religión no ha desaparecido, pues en ella conviven creyentes y no creyentes, cuyas creencias expresan diversas formas de vida que tienen que ser respetadas, y de las cuales se puede aprender porque aportan recursos de sentido indispensables” (Reigadas. 2011, 286)¹⁷. En este sentido, y a diferencia de lo que planteaba por ejemplo en *Facticidad y validez* (1992), cuando hablaba de sociedades “completamente secularizadas” y de una razón procedimental, en el sentido de un pensamiento postmetafísico de fundamentación, lo cual significa que sólo se admite la “fuerza” de los mejores argumentos como condición de validez de las decisiones adoptadas¹⁸, en *Entre naturalismo y religión* (2005), y en especial en *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken* (2012), para este filósofo el problema de la concepción del estado constitucional y democrático de derecho comporta la necesidad de un debate sobre cuestiones filosóficas fundamentales que ya no pueden responderse solamente con las explicaciones normativas de la teoría política. Se trata éste de un debate en el cual también tienen que poder admitirse los argumentos religiosos que, en ocasiones, lejos de no respetar los derechos humanos fundamentales, han contribuido incluso a propiciar la causa de la justicia democrática¹⁹. La idea aquí es que

15 A esto habría que agregar también el análisis de su tematización sobre la pragmática universal del lenguaje y la teoría de la acción social. Cfr. Habermas. 1995, 44 ss., 126 ss., 1997b, 299 ss.

16 El término “secular” proviene de la expresión latina “saeculare”, y tradicionalmente se ha planteado para diferenciarse de la religión, ya que refiere a una preocupación por las cuestiones temporales, terrenas o mundanas, propias del hombre, y en contraposición a aquellas relacionadas con lo que está “arriba”, en las “alturas”, y todo lo referido a lo “espiritual” o “divino”, que es el lugar habitado por los “seres celestiales”, y por supuesto por “Dios”, en donde el tiempo es eterno o, mejor dicho, donde el tiempo no transcurre. Se trata pues de un término que expresa la idea según la cual (en la modernidad) la religión ya no sólo se recluye al ámbito privado, sino que además se supera y/o elimina. Para un análisis detallado del tema, véase Casanova. 2013, 28 ss.

17 Cfr. Habermas, 2008: 32-33, cfr. 29-31.18

18 Cfr. Habermas.1990, 91-92; 1994. 11, 12-13; 1999, 219.

19 Cfr. Gutmann. 2008, 235, 236-237.

“frente a la conciencia profana de una lastimada solidaridad a nivel mundial, frente a una conciencia de lo que falta, la razón práctica carece de determinación suficiente si ya no tiene más la fuerza para despertar y mantener vivo el interés con que se sostiene” (Habermas. 2008, 32–33). Ciertamente que para el filósofo la constitución del estado liberal puede cubrir su necesidad de legitimación de manera autosuficiente, a saber: administrando en la argumentación recursos cognitivos que son independientes de las tradiciones religiosas y metafísicas; sin embargo “aun dando por sentada esta premisa, subsiste una duda en lo que atañe al aspecto motivacional” (Habermas. 2006^a, 110–111). Precisamente por esto es que Habermas sostiene que el estatus de ciudadano político se constituye en el marco de una sociedad civil que se nutre de fuentes espontáneas, “prepolíticas”²⁰.

Por cierto que en escritos anteriores el filósofo también hace referencia a la religión. En su *Teoría de la acción comunicativa* (1981) señalaba ya que la fe tiene la capacidad para absorber o procesar experiencias humanas relacionadas especialmente con el sufrimiento, en la medida en que en sí misma comporta “un potencial de explicación y justificación” que antecede a la ilustración (Habermas. 1995, 104), y que “la religión, como la reflexión, se distingue por su reflexividad” (Habermas. 1995, 183)²¹. Y en *Pensamiento postmetafísico* afirmaba que este no puede reemplazar a la religión porque ella “sigue siendo insustituible (...). De ahí que el pensamiento postmetafísico coexista aún con una praxis religiosa. Mientras el lenguaje religioso siga llevando consigo contenidos semánticos inspiradores, contenidos semánticos que resultan

irrenunciables (...), la filosofía, incluso en su forma postmetafísica, no podrá ni sustituir, ni eliminar a la religión” (Habermas. 1990, 62–63). Sin embargo, este reconocimiento de la importancia de la religión se acentúa en los escritos habermasianos más actuales, pues, admite ahora el filósofo, se trata éste de un tema que también tiene que ser considerado por la teoría política. Su argumento en este punto es el siguiente.

Señala Habermas que el estado liberal “establece un *ethos* cognitivo para todos los ciudadanos tendiente a regular su interacción social frente a determinados problemas, el cual se impone de manera desigual a ciudadanos seculares y religiosos” (Habermas. 2006^a, 144). Por esta razón es que, reconociendo un cambio en la conciencia religiosa que desde los tiempos de la Reforma y la Ilustración está signado por un esfuerzo de traducción epistémica de sus convicciones profundas, el filósofo cuestiona lo que denomina como la “superación autorreflexiva de un autoentendimiento de la modernidad exclusivo y endurecido en términos secularistas”; Habermas plantea así la exigencia de no “excluir el posible contenido cognitivo que en términos de contribuciones puedan realizar las manifestaciones religiosas” (Habermas. 2006^a, 147). A su entender, esto implica la posibilidad de atribuir una actitud epistémica a los ciudadanos religiosos, lo cual conlleva un “cercioramiento autocrítico de los límites de la razón secular”, y en donde, en nombre de una ética democrática de la ciudadanía, “se exija razonablemente tanto a ciudadanos seculares como religiosos que recorran *procesos de aprendizaje complementarios*” (Habermas. 2006^a, 147–148 –subrayado agregado–)²². En *Nachmetaphysisches Denken II*, Habermas señala que estos

20 Habermas se basa aquí en la pregunta que el jurista alemán Ernst-Wolfgang Böckenförde formulara a mediados de los años 60 del siglo pasado (“¿cómo es posible que el Estado secular se sustente sobre premisas normativas que él mismo no puede garantizar?”), y que tuvo en cuenta para su debate con el entonces cardenal de la Iglesia católica J. Ratzinger, realizado el 19 de enero de 2004 en la Academia Católica de Munich sobre el tema “Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho, desde las fuentes de la razón y de la fe”. En un sentido similar A. Gutmann había sostenido antes, en su análisis sobre *La identidad en democracia* (2003), que “los argumentos religiosos constituyen un medio adecuado para perseguir la justicia democrática, en especial si se considera la dependencia de la democracia respecto de la motivación moral de la ciudadanía” (Gutmann. 2008, 236–237).

21 En efecto, sostiene Habermas en esta obra que ni la religión cristiana puede ser reducida a ética, ni la filosofía griega a cosmología. De hecho, a su entender “curiosamente esas dos imágenes del mundo (que son las que tienen un potencial de racionalización más alto) entran en contacto dentro de la misma tradición europea” (Habermas. 1995, 295–296).

22 En esta misma línea argumentativa J. Chaplin ha señalado la necesidad de reconocer la fuerza del argumento

procesos de aprendizaje presuponen un debate en términos discursivos (*diskursive Auseinandersetzung*) entre ciudadanos seculares y religiosos que tiene en cuenta un sentido reflexivo acorde con una razón postmetafísicamente clarificada: en el marco de un “uso público de la razón los ciudadanos seculares y religiosos tienen que poder encontrarse a un mismo nivel”, y a resultados de lo cual “las contribuciones fundamentales de un lado para el proceso democrático [de toma de decisiones] son no menos relevantes que las del otro” (Habermas. 2012, 254).

Esta interacción entre ciudadanos religiosos y seculares, señalada por Habermas en su actual tematización de lo político, atribuye presuposiciones cognitivas a ambas partes como resultado de un proceso de aprendizaje complementario que presupone la “reciprocidad de reconocimiento”, e incluso la posibilidad de “adoptar una perspectiva [en el sentido de un] intercambio de argumentos y opiniones” entre ambos tipos de ciudadanos (Habermas., 2012, 156– 157)²³.

3. Política, religión, y teoría del discurso

Una pregunta clave en este punto es qué pueden en verdad aprender, o enseñar, los ciudadanos religiosos, si para ello no pueden, o no quieren, renunciar a sus creencias de fe. Se trata de un interrogante especialmente crítico si se plantea en este marco teórico de la política deliberativa, cuyos fundamentos filosóficos se basan en el principio del discurso. En efecto, de acuerdo con tales fundamentos, todo proceso cognitivo necesaria e ineludiblemente tiene que basarse en argumentos racionales, intersubjetivamente confrontados en base a los presupuestos del discurso práctico, que por definición excluye posturas dogmáticas que no aceptan someter a discusión las razones en que se basan para plantear y defender sus posiciones en torno a determinado tema. La pregunta que entonces cabría plantear es si el actual reconocimiento del importante lugar que Habermas asigna a la reli-

gión en el ámbito socio-político no contradice los presupuestos que subyacen a la estructura teórica de la democracia deliberativa. La respuesta a este cuestionamiento es, sin embargo, negativa.

De acuerdo con el carácter claramente epistémico (y por supuesto también normativo) con que Habermas impregna a su teoría política, las comunidades religiosas tienen que “evitar el dogmatismo y las restricciones a la conciencia”, lo cual expresa las consecuencias normativas que “en la conciencia pública de una sociedad postsecular se siguen para las relaciones políticas entre ciudadanos no creyentes y ciudadanos creyentes” (Habermas. 2006^a, 115–116). Ciertamente que en el ámbito de la opinión pública las comunidades religiosas pueden ejercer influencia sobre la sociedad en su conjunto, pero se trata de una posibilidad que se enmarca en el contexto de una expectativa normativa con la que el estado liberal confronta a los ciudadanos religiosos y seculares, y por la cual las religiones “tienen que transformarse en lenguaje argumentativo y desprenderse de su contenido de verdad profana” (Habermas. 2006^a, 14).

No hay modo que se acepten creencias o prácticas religiosas que, por ejemplo, vulneren algunos de los derechos fundamentales del estado liberal democrático: la formación de la opinión y la voluntad en el espacio público democrático sólo puede funcionar si un número suficientemente grande de ciudadanos cumple determinadas expectativas, relativas a un comportamiento cívico que allane también ciertas diferencias profundas en lo que respecta a las creencias religiosas y a las cosmovisiones del mundo, y por ello “(...) los ciudadanos religiosos sólo pueden afrontar estas exigencias si cumplen determinadas condiciones cognitivas imprescindibles [lo cual implica que] 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

de la integración cognitiva que representa la religión, afirmando que “muchos ciudadanos religiosos tienen a su disposición numerosos argumentos racionales acerca de la justificación de las leyes que evidentemente no dependen de una idea de Dios ni de la autoridad religiosa” (Chaplin. 2012, 326; cfr. Habermas, 2006, 119; 2012, 118); precisamente por esto para Habermas las contribuciones religiosas para el proceso democrático son no menos relevantes que las no religiosas (cfr. Habermas. 2008, 32-33; 2012, 254).

23 Cfr. Habermas. 2012, 326.

las ciencias socialmente institucionalizadas, con el primado del estado laico, y con la moral universalista de la sociedad” (Habermas. 2006a 12). Es pues el reconocimiento de estas condiciones lo que constituye un criterio en base al cual se pueden incluir (o se tendrían que excluir) los argumentos de los ciudadanos religiosos para que puedan (o no) participar en este espacio público-político²⁴.

En lo que concierne a los espacios formales de toma de decisiones, las exigencias normativas que plantea Habermas son, podría decirse, más fuertes aún que las que establece para la esfera informal de la opinión pública. En efecto, ya en *Entre naturalismo y religión* el filósofo señala explícitamente que el Estado tiene que esperar que se reconozca el principio según el cual el ejercicio legítimo de la dominación “se ejerce con neutralidad respecto de las diversas cosmovisiones del mundo”, y también afirma que para esto “sólo cuentan razones seculares”, no religiosas (Habermas. 2006^a, 137). De este modo se diferencia entre el ámbito postsecular, que es en donde, dados ciertos requisitos, se expresan las manifestaciones (y posibles contribuciones) religiosas, y el secular, en el que las instituciones del Estado tienen que decidir mediante el principio del discurso: “(...) Todo ciudadano tiene que saber y aceptar que sólo cuentan las razones seculares más allá del umbral institucional que separa a la esfera pública informal de los parlamentos, los tribunales, los ministerios, y las administraciones” (Habermas. 2006^a, 137), pues “(...) los umbrales instituciones entre la esfera público-política ‘espontánea’ y los procedimientos formales de las corporaciones estatales [...] constituyen filtros que, de entre la maraña de voces [...] de la comunicación pública, únicamente dejan que pasen las contribuciones seculares” (Habermas. 2006^a, 139). Y en el mismo sentido se expresa el filósofo en su obra antes citada, en donde también refiere a “un filtro institucional entre la comunicación informal en el espacio público y las discusiones formales que guían las decisiones colectivamente vinculantes, el cual tiene que asegurar que todas las decisiones estatales sancionadas puedan formularse y justificarse en un lenguaje generalmente comprensible” (Haber-

mas. 2012, 301). La idea aquí, como en aquella obra de 2006, es que “la separación (*Trennung*) entre Estado e Iglesia necesita de un filtro entre estas dos esferas, a través del cual sólo pueden atravesar hacia la agenda de las instituciones estatales las contribuciones seculares [...] del espacio público (*Öffentlichkeit*)” (Habermas. 2012, 326–327).

Estas son pues las condiciones que los argumentos religiosos tienen que satisfacer para su reconocimiento, tanto en el ámbito público-político, como así también en el (ámbito) formal y decisorio de las instituciones estatales. Son, también, las razones que permiten acreditar la compatibilidad conceptual entre este actual posicionamiento habermasiano sobre la relación política-religión, y el marco teórico de la democracia deliberativa, porque si tales condiciones no se cumplen, el reconocimiento de los planteos religiosos en el ámbito de la opinión pública resultaría conceptualmente inviable.

Ahora bien, este señalamiento de la compatibilidad entre los presupuestos teóricos de la democracia deliberativa y el reconocimiento habermasiano respecto de los posibles “aportes” de las religiones, también da lugar a la pregunta, de carácter crítico, acerca del sentido de pretender incorporar a la fe en el ámbito teórico-político de la democracia deliberativa.

4. Postsecularismo: acerca de la irrelevancia de la religión en el marco teórico de la política deliberativa

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

El problema de la traducción de las manifestaciones religiosas a lenguaje “secular” ha sido ya ampliamente estudiado. Contrariamente a quienes sugieren que es posible realizarla²⁵, algunos señalan la inviabilidad de la misma toda

24 Cfr. Habermas. 1995, 339-340; 1994. 349 ss., esp. 361, 364; 1999, 244.

25 Cfr. Pizzi, 2001; Küng. 1997, 2006; Küng y Kuschel. 2006; Reigadas. 2011; McCrudden. 2012.

vez que el dogmatismo característico de los argumentos religiosos se opone a la razón: la idea es que si los ciudadanos religiosos son creyentes verdaderamente convencidos, entonces no pueden renunciar a sus creencias fundamentales²⁶. Ahora bien, dejando de lado este problema, y suponiendo que tal traducción efectivamente puede realizarse en base a una adecuada explicitación de las condiciones procesales que la posibilitan, aun así se plantea un interrogante, también de carácter crítico, y que es necesario analizar en profundidad para evaluar el actual posicionamiento habermasiano sobre el tema de la relación entre política y religión. Se trata de un interrogante acerca de la posible irrelevancia de la fe en el marco teórico de la democracia deliberativa.

Una vez que se adaptan a las exigencias que Habermas establece, ¿qué aportes los ciudadanos religiosos, *en tanto que tales*, pueden en verdad realizar en el marco de un estado de derecho fundamentado en base a los presupuestos de la teoría del discurso, en donde los procedimientos decisorios se diseñen de acuerdo a la democracia deliberativa, y para la cual el planteo de toda pretensión de validez implica (como se señaló antes) apelar a la “fuerza de coacción” que sólo los argumentos racionales pueden ejercer, dejando de lado posiciones dogmáticas, metafísicas, y por supuesto intolerantes? Analizado el tema desde este punto de vista, el reconocimiento habermasiano de los posibles aportes de la fe en realidad redundaría en una irrelevancia teórica de los mismos porque, a fin de cuentas, plantea exigentes condicionamientos a los argumentos de los ciudadanos religiosos que tienen que satisfacerse tanto en el ámbito formal de la política, representado por las instituciones del

Estado diseñadas para la toma de decisiones colectivamente vinculantes, como así también en los espacios informales de la opinión pública, entre los que se encuentran las organizaciones de la sociedad civil. En lo que respecta al primer tipo de condicionamiento (o limitación), aquí sólo cabe recordar la función del señalado “filtro institucional” que Habermas ubica en la entrada de las instituciones decisorias del Estado: negar la exclusión de los argumentos religiosos de estos ámbitos formales y constitucionalmente reconocidos, implicaría anular la pretensión de neutralidad del Estado en materia religiosa, y el correspondiente criterio de legitimidad contenido en la prescripción de traducción institucional, acorde con la cual solamente las razones seculares deben contar para determinar las decisiones acerca de políticas coercitivas²⁷.

Y en lo que concierne a las exigencias planteadas a la religión en el ámbito de la opinión pública-política, el filósofo impone a los ciudadanos religiosos, en este caso, y como ya se señaló, una también excesiva carga cognitiva por la cual estos (y junto con los ciudadanos seculares) tienen que poder presentar y/o exponer sus creencias religiosas en un lenguaje universal y públicamente comprensible. Para Habermas esto implica que en estos ámbitos informales los ciudadanos creyentes emprendan un “trabajo de autorreflexión hermenéutica [llevado a cabo] desde el punto de vista interno de la autopercepción religiosa [, y por lo cual] los ciudadanos religiosos [adoptan] una actitud epistémica con relación a la independencia del conocimiento secular, el saber socialmente institucionalizado, y [...] la primacía de la que gozan las razones seculares en la arena política” (Habermas. 2006^a, 144-145). Así, las motivaciones de los

26 Cfr. López de Lizaga. 2011; Aguirre. 2012, 65-68; Walhof. 2013, 233; Ungureanu. 2013, 191-192. Planteos de este tipo se encuentran también en Wolterstorff (1997 -cit. en Mautner. 2013, 13-) y en Weithman (2002, 86-87). También parece contribuir a la dificultad de la traducción que señalan estos autores, el hecho de que Habermas no da cuenta acerca de cómo, explícitamente, puede realizarse tal traducción, sino que se limita, una y otra vez, a señalar la posibilidad y necesidad de realizarla, afirmando que ello “permitiría descubrir nuestras intuiciones”, e “introducir [en el marco de una argumentación pública] el contenido semántico de las manifestaciones religiosas” (Habermas. 2012, 327; cfr. 238 ss., esp. 251-252). En esta obra el autor apela incluso a una explicación meramente fáctica, afirmando que “ya desde la antigüedad tardía, y a través de un largo proceso, se ha traducido en lenguaje filosófico el contenido religioso” (Habermas. 2012, 299); y ello aun cuando reconoce que la transformación estructural de la concepción del mundo por parte de las religiones, y de sus prácticas rituales, “no es posible de explicarla solamente en términos de *acomodamientos a los cambios del medio ambiente*” (Habermas. 2013, 349).

27 Cfr. Lafont. 2013, 46-49.

ciudadanos religiosos sobre determinados temas en los que pretenden opinar, y ser tenidos en cuenta para la definición de los mismos, tienen que poder transformarse entonces en “lenguaje argumentativo”²⁸ y “recorrer procesos de aprendizaje en términos *discursivos*” (Habermas. 2008, 32-33, subrayado agregado)²⁹. En efecto, si bien en opinión de Habermas los ciudadanos seculares “no deben rechazar a fortiori el contenido semántico de las manifestaciones religiosas”, también afirma que éstas “pueden contribuir [adoptando la forma de] una argumentación pública (*öffentliche Argumentation*)” (Habermas. 2012, 327 –subrayado agregado–).

Las expresiones clave en estas citas de Habermas son “argumento” y “discurso”, porque es a partir de estas que resulta viable analizar las pretensiones de validez de este reconocimiento del filósofo respecto de los aportes de los ciudadanos religiosos. En efecto, el término “discurso” presupuesto en el contexto teórico-argumentativo de la democracia deliberativa, como también se explicitó, alude a un uso del lenguaje en el marco de cuyos exigentes requisitos sólo se admiten argumentos racionales, no, ciertamente, dogmas de fe, y en donde los interlocutores discursivos, involucrados en un proceso decisorio, acuerdan apelar a tales argumentos a fin de determinar si las pretensiones de validez ofrecidas para intentar solucionar un problema teórico o práctico efectivamente contribuyen a la solución racional del mismo. Teniendo en cuenta las estrictas condiciones necesarias para que un diálogo argumentativo pueda ser considerado un discurso, y el requerimiento de adaptación a estas exigencias planteadas a los ciudadanos religiosos en el marco de un estado de derecho diseñado en base a los presupuestos de la democracia deliberativa, el actual reconocimiento habermasiano respecto de la religión parece, sin embargo, negarle a los ciudadanos creyentes su participación, *en tanto que tales* (i.e. en tanto que ciudadanos religiosos que quieren exponer sus opiniones fundadas, *pero también expresadas* en el marco de la fe que profesan), en todos los foros (formales e informales) de la deliberación democrática. En el

contexto del espacio público Habermas exige que los ciudadanos seculares no excluyan el posible contenido cognitivo de las contribuciones religiosas, pero también que los ciudadanos religiosos asuman “la *primacía* de las razones seculares” (Habermas. 2006^a, 147 –subrayado agregado–). Si bien puede resultar conceptualmente inteligible plantear ambas exigencias, ello sólo es posible en detrimento del punto de vista de la fe. Efectivamente, si se tiene en cuenta la primacía en cuestión, y si además se establece también un filtro (como el antes señalado) entre Estado e Iglesia, que separa ambas esferas, y por el cual sólo pueden atravesar hacia las institucionales estatales las contribuciones seculares del espacio público (Habermas. 2012, 326-327), entonces en este ámbito únicamente se tienen en cuenta estas contribuciones (seculares), es decir que para Habermas la acción de ciudadanos religiosos consistente en plantear argumentos en este espacio público de la política, tiene que prescindir del punto de vista de la fe: entre otras razones, este requerimiento es posible de satisfacer debido a que, para Habermas, la conciencia religiosa finalmente ha aceptado el monopolio de la ciencia en relación al saber mundano³⁰, en el que por cierto se incluye el conocimiento práctico que caracteriza a la Filosofía política. Ciertamente, nada de esto implica que los ciudadanos religiosos tengan que dejar de creer, tampoco que Habermas pretenda racionalizar por completo la fe, pero sí que en sus manifestaciones en este ámbito de la opinión pública, tales ciudadanos de ninguna manera pueden apelar al punto de vista de la religión para justificar su posición respecto del debate en cuestión. Como consecuencia de este planteo cabe destacar que, en el marco teórico de la democracia deliberativa habermasiana, en realidad no se les confiere a las religiones tanto alcance o reconocimiento como el filósofo insistentemente sugiere en sus últimos escritos.

Admitir los argumentos basados en la fe presentados por ciudadanos religiosos, pero con la condición de que para la formulación y planteo de los mismos estos se adapten a las

28 Cfr. Habermas, 2006a: 14. Más abajo se analiza el sentido en que Habermas concibe a esta exigencia de “transformación” a la que, señala, tienen que someterse las manifestaciones religiosas.

29 Cfr. Habermas, 2006a: 147-148; 2012: 254.

30 Cfr. Habermas. 2006^a, 110.

exigencias del lenguaje públicamente inteligible y del discurso argumentativo, supone en verdad un segundo y solapado tipo de exclusión, el cual estriba, señala Lafont, en que los ciudadanos religiosos “tengan que comprometerse en una forma de pensar enteramente extraña a sus propias creencias religiosas para determinar cómo votar” (Lafont. 2013, 53), o cómo participar en los debates públicos. Y considerando el planteo crítico que N. Wolterstorff realiza sobre el actual reconocimiento de Habermas respecto de la fe, cabe señalar que el mismo (i.e. tal reconocimiento) puede resultar particularmente problemático, dado el hecho de que “la mayor parte de quienes razonan desde sus religiones para formar su opinión sobre asuntos políticos podrían carecer de la imaginación intelectual requerida para razonar sobre la misma posición [pero] desde premisas derivadas de una fuente independiente”³¹. Por su parte, V. Bader ha propuesto dejar de lado los conceptos “secular” y “postsecular” del lenguaje constitucional y legal, reemplazándolos por el de un “constitucionalismo legal–democrático”. También a su entender Habermas ha operado en la actualidad sólo una muy pequeña modificación respecto de su anterior concepción de lo secular, y por esto, afirma este autor, “la *metafísica* tiene que ser secular, las *justificaciones* de los principios constitucionales tienen que ser seculares, (...) y claramente cualquier *estado democrático liberal* tiene que ser un estado secular (...). [A fin de cuentas, en el planteo habermasiano actual] no se ejerce tanta presión sobre los ciudadanos seculares [en lo que concierne al reconocimiento de los posibles aportes religiosos]”, pues son los ciudadanos religiosos los que se tienen que adaptar a las exigencias seculares del estado de derecho (Bader. 2012, 16–17).

Las dificultades señaladas por estos autores en parte se sustentan en las propias afirmaciones de Habermas sobre el tema, que en ocasiones incluso se prestan a diversas interpretaciones. En su estudio sobre la religión en la esfera pública (2006), afirma el filósofo que “los ciudadanos religiosos tienen que entrar en diálogo con los ciudadanos seculares”, y que “las razones religiosas tienen que emerger en la forma de un *transformado disfraz* (*transformed guise*) de argumentos generalmente accesibles” (Habermas. 2006b, 11 –subrayado agregado–). En este punto caben dos posibles interpretaciones respecto de tales razones: o bien se tiene en cuenta que estas se disfrazan de (y en realidad no se transforman en) argumentos, con lo cual el punto de vista religioso continúa teniendo plena vigencia; la consecuencia de esto es que en el planteo habermasiano actual este reconocimiento entraría en contradicción con los presupuestos normativos del principio del discurso, afectando su valor epistémico. Pero si se pone énfasis, no en la cuestión del “disfraz” y la mera apariencia, sino en la “transformación” de las razones religiosas, entonces éstas dejan de ser religiosas y pasan a constituirse en argumentos racionales, reconociendo las implicancias cognitivas del discurso que esto comporta. Y el resultado de esta segunda lectura es que tal planteo implica, a fin de cuentas, un irrelevante y/o meramente superficial reconocimiento del valor de las religiones en el ámbito de la opinión pública, pues los ciudadanos religiosos sólo pueden participar a costa de despojar de toda la “carga de fe” a sus argumentaciones³². Teniendo en cuenta las exigencias señaladas a la religión como condición para poder participar en la arena público–política, es esta segunda opción la que cuenta

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

32 Desde un punto de vista fáctico aquí cabe al menos señalar que esta articulación entre política y religión que Habermas concibe, tampoco comporta una correcta descripción de lo que de hecho sucede en la realidad. En la política diaria la participación de los ciudadanos religiosos en los asuntos del Estado en los que (piensan que) pueden realizar algún aporte, como ser aquellos relacionados con la eutanasia, la educación sexual, la bioética, o el matrimonio entre personas del mismo sexo, por ejemplo, no necesariamente prescinde de sus creencias fundamentales, ya que tales contribuciones en ocasiones hasta se presentan públicamente como estando “religiosamente fundamentadas” (cfr. González, F. 1997; Arias, R. y González, E., 2006; Piñeiro. 2010). Los argumentos expuestos en el marco de los debates en el Parlamento argentino para evitar la sanción de la ley N° 26.618 de matrimonio igualitario, en julio de 2010, representan un claro ejemplo del tipo de “razones” en que, en ocasiones, se basan los legisladores para intentar justificar su voto.

con mayores chances de constituirse en una adecuada interpretación del actual posicionamiento del filósofo en lo que respecta a su concepción del postsecularismo.

De modo entonces que el problema no es que “no quede nada” de la religión una vez que estas acepten las exigencias normativas del discurso argumentativo, que justifican y aseguran el valor epistémico de las decisiones adoptadas mediante un procedimiento intersubjetivo de deliberación racional como el que establece la democracia deliberativa³³. Más aún, las motivaciones religiosas de los ciudadanos creyentes no desaparecen cuando estos participan en los debates público-políticos, y hasta pueden considerarse como causa que motiva sus intervenciones, sin embargo, aquellas no pueden desempeñar ningún rol en el preciso momento en que tales ciudadanos argumentan. Así, una vez aceptadas las exigencias del discurso práctico habermasiano, en el marco teórico de la política deliberativa si bien los argumentos de la fe son confesionalmente concebidos, ellos tienen que ser discursivamente transformados, porque no pueden presentarse como tales. A fin de cuentas señala Habermas al comienzo de la introducción de *Nachmetaphysisches Denken II* que, aun cuando se considere que la reflexión metateórica comporta ya un sentido (en ocasiones meramente) abstracto, y que actualmente nos encontremos fácticamente situados en un contexto de conocimiento ampliamente falible, en su opinión de todos modos es posible bus-

car (e intentar dar con) el estrecho camino en el que las razones filosóficas todavía “cuentan” (Habermas. 2012, 7)³⁴.

Reflexiones finales

El abordaje teórico respecto de la política que Habermas realiza en sus últimos escritos, y aquí (de nuevo) es particularmente importante la introducción de *Nachmetaphysisches Denken II*, se opone tanto al ablandamiento (*Aufweichung*) de los derechos fundamentales, como así también (y acorde con la teoría crítica de sus maestros de la Escuela de Frankfurt) al fundamentalismo ilustrado (*Aufklärungsfundamentalismus*), que pretende una universalización excluyente de la razón, y según la cual lo que no se somete al cálculo lógico-matemático y a la observación como cánones de la filosofía positivista es considerado como “irracional” o “dogmático”, dejando fuera a toda posible noción de sentido en la que podrían incluirse las religiones. Así, en sus trabajos más recientes sobre teoría política Habermas parece haber abandonado, no el pensamiento metafísico como tal, sino el fundamentalismo, que pretendía poder derivar sistemática y deductivamente de la metafísica como filosofía primera los principios fundantes de todos los otros campos del saber. En este sentido podría decirse que en el marco de su actual posicionamiento teórico respecto de la política, Habermas pretende mostrar una predisposición hacia la apertura al diálogo entre diferentes

33 Analizado el problema (aquí no tematizado) desde el punto de vista de la fe, podría plantearse el interrogante acerca de hasta qué punto una religión puede considerarse como tal si, y de acuerdo con las exigencias epistémicas de la democracia deliberativa, tiene que despojarse de todos aquellos dogmas o creencias que no puedan plantearse ni justificarse mediante discursos argumentativos como condición de su participación en la esfera público-política. De hecho, y según algunos planteos críticos formulados desde el punto de vista de los ciudadanos religiosos, la teoría de la democracia deliberativa, basada en el concepto de racionalidad comunicativa, dificulta la adecuada tematización de la relación en cuestión porque desconoce características constitutivas fundamentales de las religiones, ignorando por ejemplo “el tipo de acción innovativa, que para la teología adopta un lugar central al posibilitar las relaciones mutuas y renovar los desgastados fundamentos de la intersubjetividad (ejemplos de esto son las nociones de ‘perdón’, ‘perseverancia’ luego de desilusiones, ‘generosidad’, etc.)”, con lo cual Habermas “no tendría en cuenta adecuadamente la motivación individual” (Junker-Kenny. 2011, 36–37). En este sentido también se afirma que la pretensión habermasiana de articular política y religión es sencillamente inviable porque, así planteada, implica un abandono de la tradición cristiana (Cfr. Adams. 2006, 21, Ungureanu. 2013, 188–197–198).

34 En este sentido, y en su trabajo sobre la razón pública, la religión, y los límites del postsecularismo de Habermas, señala C. Ungureanu que en realidad “el postsecularismo [del filósofo] es el resultado de la sublimación de la teoría del secularismo (entendida ésta como el paso desde la oscuridad de los prejuicios de la religión a la luz de la razón), y no de su abandono” (Ungureanu. 2013, 191).

campos disciplinares, y de cómo el abandono del dogmatismo metafísico no trae aparejado el escepticismo ni la pérdida de solidez y firmeza de las convicciones más profundas³⁵.

Ahora bien, las presuposiciones (o motivaciones) filosóficas en que Habermas se basa para fundamentar su posicionamiento sobre este tema no están sin embargo exentas de cuestionamientos, puesto que si bien analizando el tema de la relación política-religión desde el marco teórico de la racionalidad argumentativa el mismo resulta conceptualmente viable, en realidad su concepción de lo político no parece modificarse substancialmente, lo cual consecuentemente redundaría en una significativa exclusión o desconocimiento, también en el ámbito público-político, de los aportes de la fe. Por esto es que el actual reconocimiento habermasiano acaso resulta más significativo considerado desde el ámbito de la fe que desde el campo de lo secular: teniendo en cuenta el marcado desarrollo del filósofo en el tema analizado, podría decirse que pretende poner mayor énfasis en el reconocimiento de la importancia fáctica (y también cognitiva) de la religión *pero* sin afectar las pretensiones de validez de la democracia deliberativa. En efecto, se señaló antes que el marco conceptual de esta teoría política presupone una articulación (en el sentido de una presuposición recíproca) entre el principio del discurso, que expresa el sentido de las exigencias postconvencionales de fundamentación y la imparcialidad de los juicios prácticos, y el principio democrático, que expresa cómo puede institucionalizarse la formación *racional* de la opinión y la voluntad política mediante el sistema de derechos que asegura, a cada uno, la igual participación en el proceso deliberativo en el que se argumenta mediante discursos prácticos como medio de discusión y producción de normas de regulación social. Dicha articulación permite evidenciar que en el marco teórico de la democracia deliberativa se cierra toda posibilidad, no de participación de ciudadanos religiosos, sino de que sus razones, dogmáticamente fundamentadas en el marco de la fe que profesan, puedan efectivamente plantearse como tales en los procesos intersubjetivos de deliberación, tanto de aquellos que se desarrollen en el ámbito informal de la opinión pública, como así

también en los espacios decisorios formales de las instituciones político-democráticas del estado de derecho.

Estas consideraciones críticas respecto del actual posicionamiento habermasiano en torno al postsecularismo permiten plantear el interrogante acerca, no entonces de la viabilidad, sino del sentido que, *teóricamente*, tiene este reconocimiento del lugar que podría ocupar la religión en un estado de derecho institucionalmente diseñado en base a los fundamentos de la teoría del discurso, y por lo tanto también de la democracia deliberativa.

Habría que analizar si las dificultades señaladas acaso no se deben a que el filósofo tematiza dicha relación de un modo cuya característica definitoria está dada por el hecho de que, y a diferencia por ejemplo de su tesis de la identidad de origen entre estado de derecho y soberanía popular, aún no logra articular correctamente el punto de vista de la validez, representado por las exigencias del principio del discurso en que se basa la teoría de la democracia deliberativa, y el de la facticidad, simbolizada por la preeminencia socio-histórica de la religión y el reconocimiento de su participación en el ámbito informal de la opinión pública-política. Analizar en profundidad e intentar solucionar este problema sería el próximo paso.

BIBLIOGRAFÍA

1. Adams, N. 2006. *Habermas and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
2. Aguirre, J. 2012. Jürgen Habermas y la religión en la esfera pública. *Ideas y valores*. LXI (148): 57-78.
3. Alexy, R. 2004 [1992]. *El concepto y la validez del derecho*. Barcelona: Gedisa.
4. Apel, K.-O. 1994. *Semiótica filosófica*. Buenos Aires: Almagesto.
5. Apel, K.-O. 1998. *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt: Suhrkamp.
6. Arias, R. y González, F. 2006. Búsqueda de la paz y defensa del 'orden cristiano': el episcopado ante los grandes debates de Colombia 1998-2005. En Buitrago, E., editor. *En la encrucijada: Colombia en el Siglo XXI*. Bogotá: Norma.

35 Cfr. De Zan. 2001, 32-33.

7. Bader, V. 2012. Postsecularism, or Liberal-Democratic Constitutionalism? *Erasmus Law Review*, 1 (5): 6-26.
8. Benhabib, S. 2012. The return of political theology: The scarf affair in comparative constitutional perspective in France, Germany and Turkey. *Philosophy & Social Criticism*. 36: 451-471.
9. Böhler, D. 1984. *Funkkolleg. Studentexte 3: Praktische Philosophie/Ethik*. Weinheim und Basel.
10. Böhler, D. 1985. *Rekonstruktive Pragmatik, Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp.
11. Boston, R. 2003. *Why the Religious Right Is Wrong About Separation of Church and State*. New York: Prometheus Books.
12. Bowman, J. 2012. Why cosmopolitanism in a post-secular age? Taylor and Habermas on European vs American exceptionalism. *Philosophy & Social Criticism*. 38: 127-147.
13. Casanova, J. 2013. Exploring the Postsecular: Three Meaning of "Secular" and Their Possible Transcendence. En Calhoun, C., Mendieta, E., VanAntwerpen, J., editores. *Habermas and Religion*. Cambridge-Malden: Polity Press. 27-48.
14. Chaplin, J. 2012. Law, Religion and Public Reasoning. *Oxford Journal of Law and Religion*. 1 2: 319-337.
15. Damiani, A. 2009. *Handlungswissen. Eine transzendente Erkennung nach der pragmatischen Wende*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
16. Damiani, A. 2011. Acción y racionalidad en la filosofía trascendental: del giro copernicano al giro lingüístico-pragmático. En Michelini, D., Neumann Soto, H., De Miguel, R. editores. *Ética del discurso desafíos de la interculturalidad y la religión en un mundo global*. Río Cuarto: Ediciones del ICALA. 31-39.
17. De Zan, J. 2001. La desestructuración del campo disciplinario de la filosofía. En Michelini D. editores. *Saber, poder, creer. Homenaje a Carlos Pérez Zavala*. Río Cuarto: Ediciones del ICALA. 32-37.
18. De Zan, J. 2013. *La vieja y la nueva política. Libertad, poder y discurso*, Buenos Aires: UNSAM Editorial.
19. Estrada, Juan Antonio 2004. *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Madrid: Trotta.
20. González, F. 1997. *Poderes enfrentados, Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá: Cinep.
21. Gutmann, A. 2008 [2003]. *La identidad en democracia*. Buenos Aires: Katz
22. Habermas, Jürgen. 1971. *Theorie und Praxis*. Frankfurt, Suhrkamp.
23. Habermas, Jürgen. 1997a [1972]. Teorías de la verdad. En Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra. 113-158.
24. Habermas, Jürgen. 1997b [1976] ¿Qué significa pragmática universal? En Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. 299-368.
25. Habermas, Jürgen. 1995 [1981]. *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1: Handlungs-rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt: Suhrkamp.
26. Habermas, Jürgen. 1983, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. En *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt: Suhrkamp.
27. Habermas, Jürgen. 1990. *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.
28. Habermas, Jürgen. 2009a [1991]. Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft. En Habermas, J., *Philosophische Texte Bd. 3: Diskursethik*. Frankfurt: Suhrkamp. 360-381.
29. Habermas, Jürgen. 1994. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Suhrkamp.
30. Habermas, Jürgen. 2007 [1999]. *Verdad y justificación*. Madrid. Trotta.
31. Habermas, Jürgen. 1999. *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.
32. Habermas, Jürgen. 2009b [2001]. Der demokratische Rechtsstaat. Eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?. En Habermas, J., *Philosophische Texte Bd. 4: Politische Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp. 154-175.
33. Habermas, Jürgen. 2005 2006a. *Entre naturalismo y religión*,. Barcelona: Paidós. por la que se cita.
34. Habermas, Jürgen. 2006b. Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*. 14 (1): 1-25.
35. Habermas, Jürgen. 2009c [2008]. Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension? Empirische Forschung und normative Theorie. En Habermas, J., *Philosophische Texte Bd. 4: Politische Theorie*. 87-139.
36. Habermas, Jürgen, 2008. Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. En Reder, M. y Schmidt, J. editores.

- Ein Bewußtsein von dem, was fehlt.* Frankfurt: Suhrkamp. 26-36.
37. Habermas, Jürgen, 2012. *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken.* Berlin: Suhrkamp.
38. Habermas, Jürgen, 2013. Reply to my Critics. En Calhoun, C., Mendieta, E., VanAntwerpen, J. editores. *Habermas and Religion* cit. 347-390.
39. Hertzberg, B. 2013. Comprehensive Deliberation: Democratic Reasoning Across Religious Difference. En *APSA 2013 Annual Meeting Paper.* American Political Science Association 2013 Annual Meeting. Recuperado de <http://ssrn.com/abstract=2301646>. Accedido el 30 de junio de 2014.
40. Junker-Kenny, M. 2011. *Habermas and Theology*, New York-Londres: T & Clark.
41. Kant, I. 1963 [1798]. *El conflicto de las facultades.* Buenos Aires: Losada.
42. Kramnick, I. y Moore, L. 2005. *The Godless Constitution: A Moral Defense of the Secular State.* New York: W.W. Norton & Company N.C.
43. Kuhlmann, W. 1992. *Sprachphilosophie. Hermeneutik. Ethik. Studien zum Transzendentalpragmatik.* Würzburg: Königshausen & Neumann.
44. Kuhlmann, W. 2007. *Beiträge zur Diskursethik. Studien zur Transzendentalpragmatik.* Würzburg: Königshausen & Neumann
45. Küng, H. 1997. *Una ética mundial para la economía y la política.* Madrid: Trotta.
46. Küng, H. 2006. *Proyecto de una ética mundial.* Madrid: Trotta.
47. Küng, H., Kuschel, K.-J. editores. 2006. *Ciencia y ética mundial.* Madrid: Trotta.
48. Lafont, C. 2013. Religious Pluralism in a Deliberative Democracy. En Requejo, F, Ungureanu, C. editores. *Secular or Post-Secular Democracy in Europe? The Challenge of Religious Pluralism in the 21 st. Century.* Londres: Routledge. 46-60.
49. López de Lizaga, J. 2011. Verdades religiosas, política laica: Habermas sobre la religión en la esfera pública. En Franzé, J., Franzé, J., *Política y verdad.* Madrid: Plaza y Valdés. 175-208, recuperado: http://www.academia.edu/2925165/Verdades_religiosas_politica_laica_Habermas_sobre_la_religion_en_la_esfera_publica.
50. Lynn, B. 2007. *Piety & Politics. The right-wing assault on religious freedom.* New York: Random House. 143 ss.
51. Maliandi, R. 2006. *Ética: dilemas y convergencias.* Buenos Aires: Biblos.
52. Mardones, J.M. 1998. *El discurso filosófico de la modernidad. Habermas y la religión.* Barcelona: Anthropos.
53. Mautner, M. 2013. Religion and Politics: Rawls and Habermas on Deliberation and Justification. 1-39 recuperado de <http://law.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1175&context=taulwps>. Accedido el 5 de noviembre de 2014.
54. McCrudden, Ch. 2012. Legal and Roman Catholic Conceptions of Human Rights: Convergence, Divergence and Dialogue? En *Oxford Journal of Law and Religion.* 1 (1, abril de 2012): 81-107.
55. McGraw, B. 2010. *Faith in Politics. Religion and Liberal Democracy.* Cambridge: Cambridge University Press.
56. Nino, C. S. 1997. *La constitución de la democracia deliberativa.* Barcelona: Gedisa.
57. Piñeiro, E. 2010. La participación de la iglesia y los católicos en la historia de la patria: 1810-1940. Conferencia dictada en la Jornada de Agentes de Pastoral, Argentina, 10 de abril de 2010. Disponible en http://www.obispado-si.org.ar/asambleas/participacion_iglesia.pdf, consultado el 7 de julio de 2014.
58. Pizzi, J. 2001. Habermas y la religión. Algunas consideraciones. *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*, 1: 56-68.
59. Prono, S. 2011. Moral, política y derecho. Un análisis del problema del control judicial desde el concepto de racionalidad discursiva de Habermas y Apel. *Revista Telemática de Filosofía del Derecho.* 14 (2011): 191-214.
60. Prono, S. 2012. Estado de derecho y democracia. Acerca de la justificación del control judicial de constitucionalidad en la teoría del discurso de Habermas. *Revista de derecho* (Barranquilla , Colombia) (38, julio-diciembre): 36-59.
61. Reigadas, C. 2011. Modernidad, secularización y religión en el pensamiento actual de Habermas. En Michelini, D., Neumann Soto, H., De Miguel, R. editores. 2011. *Ética del discurso. Desafíos de la interculturalidad y la religión en un mundo global.* Río Cuarto: del ICALA. 279-293
62. Tocqueville, A. 1992. *La democracia en América* 1835, 1840. México: FCE.
63. Ungureanu, C. 2013. Razón pública, religión y traducción: perspectivas y límites del postsecularismo de Habermas. *Revista española de ciencia política* (32, Julio): 183-201.
64. Walhof, D. 2013. Habermas, same-sex marriage and the problem of religion in public life. En

- Philosophy and Social Criticism*. 3 (39): 225-242.
65. Weithman, P. 2002. *Religion and the Obligations of Citizenship*. New York: Cambridge University Press.
66. West, C. 2011. Prophetic religion and the future of capitalist civilization. En Mendieta, E., VanAntwerpen, J. editores. *The power of religion in the public sphere*. Columbia: Columbia University Press. 92-100.
67. Velasco, J. C. 2013. *Habermas. El uso público de la razón*. Madrid: Alianza.
68. Wolterstorff, N. 1997. Why we should reject what Liberalism Tell us about Speaking and Acting in Public for Religion Reasons. En *Religions and Contemporary Liberalism*, Weithman, P., editor. Notre Dame: University of Notre Dame.
69. Zurn, Ch. 2007. *Deliberative Democracy and the Institutions of Judicial Review*. Cambridge: Cambridge University Press.