

¿La religión en la esfera pública o la religión para la esfera pública? Un diálogo entre Deleuze–Guattari y Habermas sobre vampirismo, religión y democracia

Religion in the public sphere or religion for the public sphere? A dialogue between Deleuze, Guattari and Habermas on vampirism, religion and democracy

Javier Aguirre y Rachel Tillman

Universidad Industrial de Santander

Recibido: 21/01/2016

Aceptado: 27/06/2016

Resumen

Este artículo busca establecer un diálogo entre la perspectiva de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública y la visión que Deleuze–Guattari presentan de la religión como una Máquina de Guerra; todo esto a la luz del supuesto “vampirismo” (funcionalismo instrumentalista) que, según Žižek, parece subyacer a la propuesta de Habermas. Para esto se tendrá como marco de referencia un caso de la realidad política colombiana que muestra las problemáticas relaciones entre la democracia, los partidos políticos y la religión.

Palabras clave: Religión; Habermas; Deleuze–Guattari; Esfera pública; Máquina de Guerra.

Abstract

This article seeks to establish a dialogue between Habermas' view of the role of religion in the public sphere and Deleuze and Guattari's conception of religion as a War Machine that they develop in *A Thousand Plateaus*. Through an exploration of Žižek's critique that Habermas's view of religion engages in a kind of ideological vampirism and an analysis of a concrete political case in Colombia, we analyze the philosophical resources that these thinkers bring to understanding the problematic relationship between religion, democracy and political parties.

Keywords: Religion; Habermas; Deleuze–Guattari; Public Sphere; War Machine.

Introducción

Debemos aclarar que el término “vampirismo” se usa de forma metafórica. El presente texto no trata de seres interesados en succionar la sangre de las personas. Una búsqueda rápida en internet confirmaría que hay quienes afirman la existencia del vampirismo como religión, la “religión vampírica”. Sin embargo, el término vampirismo lo extraemos del libro de Žižek, *Viviendo en el final de los tiempos*, en donde sugiere que el reciente interés de Habermas por la religión puede interpretarse como una cierta clase de “vampirismo ideológico”.

Para Žižek, Habermas parece estar actualmente interesado no tanto en el contenido de

las ideas religiosas sino la forma religiosa misma, es decir, “la gente que realmente cree y que está dispuesta a poner sus vidas en juego por esa creencia, desplegando una energía pura y un compromiso que falta en la anémica–escéptica posición liberal” (Žižek, S. 2010, 361). Ante los múltiples problemas que enfrentan las democracias liberales, decadentes, envejecidas, frías y aburridas, la energía propia de los creyentes, así como su actitud de compromiso incondicional, parecería ser, de repente, el único remedio para revitalizarlas. Según Žižek, a Habermas le interesa la forma religiosa porque es la manera más fácil de introducir pasión y sacrificio a un sistema

político supuestamente democrático que, sin embargo, se encuentra profundamente cooptado por los imperativos sistémicos del mercado.

El “vampirismo ideológico habermasiano” consiste entonces en pretender succionar la energía de las personas religiosas para ponerla al servicio de su ideal de democracia deliberativa sin estar dispuesto a abandonar su perspectiva secular que, a la larga, no puede dejar de concebir a la creencia religiosa como un misterioso otro, incomprensible, irracional y, si se quiere, subordinado.

Una de las intenciones de este artículo es analizar esta acusación en contra de Habermas por parte de Žižek. Para hacerlo nos valdremos de un caso polémico que muestra las problemáticas relaciones entre la democracia y la religión. Nos referimos al reciente escándalo en el que se vio envuelto el movimiento político MIRA, en Colombia¹. (I) Empezaremos entonces realizando unas breves alusiones al caso mencionado². (II) Posteriormente presentaremos la perspectiva de Habermas acerca del rol de la religión en la esfera pública. En este apartado también describiremos el rol que la teoría democrática de Habermas le asigna a los partidos políticos. Y sobre la base de todo esto realizaremos algunas reflexiones sobre el MIRA y la filosofía política de Habermas. (III) Tercero señalaremos los aspectos instrumentalistas o funcionalistas de la perspectiva de Habermas que pueden dar pie para caracterizar su enfoque como “vampirista”. (IV) Después de esto, y en gran medida basados en los análisis que hasta el momento habremos hecho del caso del MIRA, acudiremos a la obra de Deleuze y Guattari para reflexionar sobre algunos aspectos que la perspectiva de Habermas no parece tener en cuenta de forma suficientemente clara. (V) En la parte final de nuestro artículo presentaremos algunas conclusiones.

El caso del Movimiento Independiente de Renovación Absoluta – MIRA

El Movimiento Independiente de Renovación Absoluta, MIRA, apareció en Colombia como colectivo político en el año 2000, creado por Carlos Alberto Baena y Alexandra Moreno Piraquive, integrantes de la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional (IDMJI), la cual fue fundada en el año 1972.

En las elecciones legislativas del año 2002, las primeras elecciones nacionales en las que participaron, el MIRA obtuvo más de 180 mil votos, y logró elegir a una senadora con una gran votación (la senadora Alexandra Piraquive con 81061 votos). En las elecciones del 2010 el MIRA llegó a un punto cumbre pues fueron electos 3 senadores, 1 representante a la Cámara, 1 alcalde, 7 diputados, 22 concejales y más de 300 ediles en todo el país. Desde el 2010 al 2014 el MIRA fue una fuerza política de gran crecimiento, aunque en las elecciones del 2014 perdieron su representación en el Senado si bien mantuvieron representación en la Cámara. Tal vez, esta merma fue en virtud de los escándalos en los que se vio envuelta la líder religiosa de la IDMJI.

El escándalo reciente que, tal vez, marcó el punto de declive político del MIRA, tiene que ver con las afirmaciones de la líder de la IDMJI, María Luisa Piraquive, según las cuales en el púlpito de su congregación no podría predicar un minusválido, o, para ser más precisos, “personas a quienes les faltara una parte de su cuerpo”. Estas afirmaciones, que fueron hechas varios años atrás en una ceremonia religiosa de la comunidad, se dieron a conocer ampliamente a través de un video que se hizo público en las redes sociales y en los medios³.

1. Una de las razones por la cual creemos que este caso es tan valioso para el problema filosófico que vamos a analizar se debe a que este grupo religioso cristiano es la base de un partido político que ha desarrollado una actividad política muy visible e importante en Colombia, actividad que, en principio, parece ir más allá de los intereses que tradicionalmente tienen los grupos religiosos.
2. La breve presentación del caso la hemos reconstruido con base en la información publicada en los principales medios de comunicación de Colombia. Se pueden consultar, por ejemplo, los siguientes enlaces: <http://www.semana.com/nacion/elecciones-2014/articulo/carlos-baena-la-forma-en-que-consigue-su-votos/370981-3>; <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-13362215>; <http://www.vanguardia.com/actualidad/politica/242251-escandalo-religioso-envuelve-al-partido-politico-mira>; <http://www.elespectador.com/noticias/politica/escandalo-discriminacion-iglesia-cristiana-contra-disca-articulo-468664>.
3. Discutiremos este aspecto más adelante al final de la sección IV del texto.

Este escándalo político–mediático hizo evidentes las relaciones de tensión que existen, han existido y, como lo mostrará nuestro análisis, probablemente siempre existirán entre los poderes políticos (los Estados y sus instituciones) y los poderes religiosos. Se trata entonces de un tema de gran complejidad e historia que ha captado el interés de numerosos filósofos contemporáneos. Habermas es uno de ellos.

La filosofía política de la religión de Habermas y el rol de los partidos políticos en una democracia deliberativa

Como lo señalamos en la introducción, con el término “vampirismo” Žižek se está refiriendo a lo que algunos autores llaman el “giro religioso” de Habermas. Al inicio de su carrera filosófica, Habermas parecía seguir la tradición ilustrada al sostener que las cuestiones teológicas, en vez de ser discutidas por la filosofía, deberían, a lo sumo, ser afirmadas como carentes de sentido (Habermas, J. 1975). De forma similar, las conclusiones de la teoría social de Habermas que se encuentran en su obra *Teoría de la Acción Comunicativa* parecen implicar que en la modernidad la conciencia religiosa se retira hasta el punto de desvanecerse para abrir un espacio para el desarrollo de una ética de la comunicación.

Sin embargo, como queda claro en su más reciente obra, Habermas se muestra ahora dispuesto a debatir con teólogos acerca de las relaciones de complementariedad y compatibilidad entre la filosofía y la religión (Habermas, J. 2002a). Como producto de tal debate, Habermas afirma que la filosofía y todo el pensamiento secular contemporáneo debe estar dispuesto no solo a hablar sobre la religión y la teología sino,

muy especialmente, a hablar con la religión y la teología (Habermas, J. 2010).

Hay que señalar que el interés reciente de Habermas por la religión es, por ahora, predominantemente político. Esto quiere decir que, más que una filosofía de la religión, lo que Habermas ha desarrollado y presentado públicamente es una filosofía política de la religión, o, para ser más precisos, una propuesta sobre el rol adecuado de la religión en la esfera pública. Es por esto que las preguntas políticas a las que se ha dirigido Habermas hasta el momento son del siguiente tenor: ¿es posible que una ley que se aplica a todos los ciudadanos de una democracia, una política pública o una decisión judicial, sea expresada en un lenguaje religioso o se fundamente con argumentos religiosos? ¿Son aceptables los argumentos y el lenguaje religioso en los debates jurídicos al interior de los procesos judiciales? ¿Es posible y deseable que algunos ciudadanos que participan en los debates políticos se sirvan de argumentos de corte religioso para favorecer las posiciones políticas que apoyan?⁴

Todos estos interrogantes los trata de responder Habermas al formular su propuesta sobre el rol de la religión en la esfera pública, la cual se presenta como una corrección de la perspectiva de Rawls a la luz de las críticas de autores como N. Wolterstorff y P. Weithman.

Habermas está de acuerdo con Rawls en que al nivel institucional del congreso, las cortes, los ministerios y las administraciones todo tiene que ser expresado en un lenguaje igualmente accesible a todos los ciudadanos. Todos los ciudadanos deben aceptar que las razones seculares son las únicas que cuentan después del umbral institucional que divide la esfera pública informal de

4. En todo caso, Habermas está interesado en ambas cosas; es decir, tanto en una perspectiva sobre el rol de la religión en la esfera pública como en el problema más amplio de las relaciones entre la filosofía, las sociedades modernas y la religión. Ambos aspectos, aunque profundamente interrelacionados, pueden distinguirse. En palabras del propio Habermas, “Hay que distinguir la controversia en torno al rol adecuado de la religión en la esfera pública (que compete a una teoría política normativa), de la cuestión metafilosófica de cómo debe entenderse el pensamiento posmetafísico en su relación con las tradiciones religiosas” (Habermas, J. 2015, 254). A la fecha, no obstante, Habermas ha desarrollado más su perspectiva sobre el primer asunto y no tanto sobre el segundo, con la excepción del segundo capítulo de su más reciente libro “Mundo de la vida, política y religión”, en la cual aborda el tema de las relaciones entre mito, religión y lenguaje (Habermas, J. 2015, 71 – 88). Sobre la “gran obra” de Habermas que finalmente presentaría su versión final y sistemática sobre la religión, ver E. Mendieta, *Religion in Habermas’s Work*, in C. Calhoun, E. Mendieta, J. VanAntwerpen, (Eds). 2013. *Habermas and Religion*. Cambridge UK: Polity Press,.

los espacios legislativos, judiciales, ejecutivos y, en general, administrativo-estatales. A este nivel, ningún argumento religioso sería aceptable para justificar o expresar alguna ley o política aplicable a todos los ciudadanos.

El desacuerdo de Habermas con Rawls emerge al nivel de la esfera pública informal. Rawls parece afirmar que es posible introducir, en las discusiones públicas, doctrinas y argumentos religiosos si y solo si en su debido momento se presentan también razones propiamente políticas y no razones enteramente basadas en las doctrinas religiosas (Rawls, J. 1997, 783). Esto significa que, además del argumento religioso, el ciudadano religioso debe estar siempre preparado para presentar otro argumento que no dependa completamente en su fe religiosa. Esto es lo que se conoce como la condición (*provisio*) de Rawls.

Para Habermas, esta condición, aplicada en la esfera pública informal, representa una carga mental y psicológica poco razonable para los ciudadanos religiosos. Por eso, Habermas cree que los ciudadanos religiosos deberían poder expresar y justificar sus convicciones en un lenguaje religioso si no pueden encontrar 'traducciones' seculares para ellas.

Pero esto tiene un corolario referido a los ciudadanos seculares. En efecto, los ciudadanos religiosos pueden realizar contribuciones públicas en un lenguaje religioso con la esperanza de que sus argumentos puedan ser traducidos. Esta expectativa sólo es realista si los ciudadanos seculares tienen su mente lo suficientemente abierta para el posible contenido de verdad y validez encapsulado en tales contribuciones. En última instancia, de lo que se trata es de hacer posible un diálogo cooperativo en el cual todos los ciudadanos estén dispuestos a participar en el ejercicio de traducción necesario para que las intuiciones religiosas puedan convertirse en argumentos accesibles para todos y así puedan ser tenidas en cuenta en la esfera institucional.

Esto implicaría al menos tres deberes para los ciudadanos seculares. Primero, no podrían negar de entrada el potencial de verdad que tienen las concepciones religiosas de mundo. Segundo, no podrían discutir el derecho de los ciudadanos creyentes a realizar contribuciones a los debates públicos en un lenguaje religioso. Tercero, se espera que ellos participen en los es-

fuerzos por traducir las contribuciones importantes de un lenguaje religioso a uno públicamente accesible.

Ahora bien, en el caso de los ciudadanos religiosos Habermas también identifica tres deberes concretos que ellos tendrían que cumplir para ser ciudadanos democráticos. Estos deberes son un reflejo de los tres desafíos que la modernidad le ha planteado a las conciencias religiosas, a saber, el hecho del pluralismo religioso, el avance de las ciencias modernas y el establecimiento del derecho positivo y la moral secular social. Todo esto, para Habermas, se debe concretar en las tres exigencias siguientes.

Primero, los ciudadanos religiosos deben desarrollar una actitud epistémica dialógica hacia las otras religiones. Segundo, los ciudadanos religiosos deben desarrollar una actitud epistémica que acepte la independencia y la autonomía del conocimiento secular. Y, tercero, los ciudadanos religiosos deben incorporar de una manera razonable el individualismo igualitario del derecho racional y de la moral universalista en el contexto de sus propios dogmas religiosos (Habermas, J. 2006, 145).

Como se ve, la propuesta de Habermas no pretende distinguir explícitamente entre doctrinas religiosas racionales e irracionales. En última instancia, es la práctica creyente de la comunidad religiosa la que tendrá que realizar la correspondiente renovación y reinterpretación de su fe de forma tal que todos los creyentes puedan cumplir con sus deberes como creyentes, así como también con sus deberes como ciudadanos democráticos.

Una creencia religiosa puede ser claramente incompatible con los principios constitucionales de la igualdad y la dignidad humana. Desde la propuesta de Habermas, no le corresponde ni al filósofo ni al Estado el determinar de qué forma tal creencia podría llegar a ser compatible con los mencionados principios. Esta labor la debe hacer la comunidad religiosa por sí misma.

Es por esto que la propuesta de Habermas es coherente con lo que de hecho significa ser una persona religiosa para quien la religión representa un rasgo totalizador de un modo de creer que inunda por completo su vida diaria. En este sentido, la visión de Habermas acerca del rol de la religión en la esfera pública le permite a las comunidades religiosas una importante

participación en la configuración de las leyes y las políticas de la sociedad.

Queda por ver, sin embargo, si esa participación es suficiente, sobre todo porque la distinción propuesta por Habermas entre, por una parte, una esfera pública informal y, por otra, un espacio institucional, puede no ser tan clara. Esto es algo que queremos discutir en el presente texto a la luz del problema de la existencia de partidos políticos religiosos en el marco de la propuesta de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública de una democracia deliberativa. En lo que sigue presentaremos una breve descripción, primero que todo, del MIRA como partido o movimiento político y, posteriormente, de las ideas de Habermas sobre el rol de los partidos en una democracia deliberativa.

El MIRA, desde el punto de vista de su plataforma política o programática, así como de la descripción que hace de sí mismo en su página en internet, no parece ser un partido o movimiento político religioso. Aunque el origen religioso del MIRA es innegable, la descripción que el MIRA hace de sí mismo está expresada en un lenguaje secular e incluyente, es decir, un lenguaje que, al parecer, va más allá de los creyentes religiosos y miembros de la IDMJI.

El MIRA afirma tener una postura política e ideológica propia, el Miraísmo⁵. En la página de internet del MIRA podemos leer que el Miraísmo es una ideología que va más allá de la distinción entre izquierda y derecha, que promueve una forma política sin el uso de la violencia y que busca, ante todo, un cambio en la actitud del individuo con miras a alcanzar el bien general. De esta forma buscan una renovación política, social y espiritual en todos los ámbitos privados y públicos, una renovación que ellos califican de absoluta pues el individuo que debe ser renovado es el individuo que actúa en el plano público de las relaciones políticas, económicas, sociales y ambientales. Esta renovación pasa porque los individuos guíen todas sus actuaciones con base

en los valores de la solidaridad, la justicia, la lealtad y la integridad⁶.

Además de estos valores el Miraísmo también se basa en lo que ellos llaman los tres principios de la Renovación Absoluta: la veracidad, la coherencia y la practicidad. Vale la pena detenerse un poco en estos tres principios y notar cómo todos ellos apuntan, de suyo, al ámbito de lo público-político.

La veracidad, según el Miraísmo, da origen al concepto de política, el cual es entendido como el gobierno de las personas más ejemplares que prestan un servicio a sus conciudadanos al actuar siempre de acuerdo con los más altos principios axiológicos. La coherencia consiste en aplicar en la práctica los valores y los discursos en los que se cree. Explícitamente afirman que este principio es el que justifica su no aceptación de alianzas electorales. Según ellos la coherencia es lo que los lleva a considerar inaceptable el racismo, la discriminación y la segregación. Finalmente, en el caso de la practicidad, que busca que la Renovación Absoluta no se quede sólo en la teoría, el Miraísmo afirma que ésta “asegura que la acción política o la acción del individuo se oriente y dé resultados de servicio o bienestar de sus conciudadanos. Un ejemplo de practicidad en la política son las leyes, cuando se diseñan y construyen para asegurar el servicio general a la ciudadanía”⁷.

No nos interesa analizar y valorar acá si efectivamente el MIRA, o la IDMJI, han sido realmente coherentes con estos valores y principios. Lo que nos interesa enfatizar por ahora es el alcance claramente público-político que pueden tener los principios originados en una comunidad religiosa; principios que expresados de la forma como lo hace el Miraísmo no parecerían ser, en principio, necesariamente opuestos a los principios democráticos.

En parte, por esto, la bancada del MIRA siempre ha sido calificada como una bancada disciplinada que ha sido la autora de importantes leyes que han buscado beneficiar a todos los

5. Según el programa del XXIII Congreso Mundial de Filosofía (2013) el Miraísmo fue presentado como una nueva corriente de la filosofía política Latinoamericana. A nuestro modo de ver esto es un indicador de sus pretensiones de universalidad.

6. Para ver con más detalle cómo entienden los miembros del MIRA estos valores abstractos se puede consultar su página en internet <http://miraismo.org>.

7. Ver <http://www.movimientomira.com/quienes-somos/miraismo/principios-superiores-del-miraismo>.

colombianos, y no solamente a los miembros de la IDMJI.

Aunque el MIRA se ha opuesto a la aprobación de leyes que favorezcan la eutanasia, el aborto y el matrimonio entre personas del mismo sexo, muchas de las leyes propuestas por el MIRA van más allá del ámbito y la perspectiva moral que uno esperaría de un partido de origen religioso. Entre estas podemos contar, a modo de ejemplo, las siguientes: la Ley 1251 de 2008 mediante la cual se desarrollan medidas de protección a favor de los derechos de los adultos mayores y la Ley 1468 de 2011 que amplió la licencia de maternidad de 12 a 14 semanas.

Seguramente cuando se estaban presentando los resultados de las elecciones pasadas al Congreso de Colombia (2014), justo después del escándalo del MIRA, las personas que creen que la religión es un peligro para la democracia se alegraban al ver la pérdida de fuerza de un partido de origen religioso. A primera vista parecería que esto iba a ser una ganancia para la democracia colombiana. Sin embargo, al ver estas cifras y esta actividad tan variada y productiva de la bancada del MIRA, en especial comparada con los demás partidos tradicionales de Colombia, creemos que no es tan fácil llegar a la misma conclusión⁸.

Ahora bien, en relación con la cuestión del rol de los partidos políticos en la perspectiva de Habermas sobre la religión en la esfera pública, hay que empezar por afirmar que algunos comentaristas suelen señalar que, en *Facticidad y Validez*, Habermas no presenta una explicación detallada del funcionamiento de los partidos políticos (Munnichs, G. 2002, 196). Esta parece ser una deficiencia de todos los defensores del modelo deliberativo de la democracia. Como lo señala Jhonson, “En las últimas dos décadas los teóricos de la democracia le han dedicado gran parte de su atención a lo que se ha llamado “democracia deliberativa (Bohman, J. 1998; Freeman, S. 2000). Esta literatura descuida en gran medida el tema de los partidos políticos. Las investigaciones analíticas y empíricas sobre los partidos políticos han hecho lo mismo y no le

han dedicado mayores comentarios al tema de la deliberación” (Jhonson, J. 2006, 47, traducción propia).

Lo anterior puede explicarse, en parte, por el énfasis que los proponentes del modelo deliberativo de la democracia colocan en la ciudadanía y la sociedad civil⁹. Habermas, en este sentido, no constituye una excepción, ya que sus esperanzas teóricas y políticas por alcanzar una sociedad verdaderamente democrática están puestas en el empoderamiento de la ciudadanía y el fortalecimiento de la esfera pública.

En todo caso, aunque es cierto que Habermas no ha desarrollado una perspectiva detallada sobre los partidos políticos, se debe señalar que el rol que estos desempeñan en su teoría democrática es claro. La perspectiva de Habermas sobre los partidos políticos tiene dos niveles. El primero de ellos se refiere a la situación actual de los mismos en las democracias occidentales, mientras que el segundo se basa en el papel que los mismos deberían desempeñar en su modelo de democracia deliberativa, el cual, como se sabe, está muy alejado de las democracias existentes.

El primer nivel, crítico-descriptivo, destaca el hecho que los partidos políticos realmente no cumplen su función democrática consistente en “cooperar en la formación de la voluntad política del pueblo” (Habermas, J. 1996, 519). Según Habermas, en las democracias occidentales, los partidos políticos se han autonomizado de la sociedad civil hasta el punto de constituir “un cartel de poder que integra todos los poderes del Estado”, es decir, los partidos políticos se han “estatalizado” en la medida en que sus funciones se han reducido al reclutamiento de personal para la administración mediante un acto de instrumentalización del espacio público-político con el único fin de obtener el control del poder político-administrativo (Habermas, J. 1996, 520).

El segundo nivel, esto es el propiamente normativo-propositivo sobre el rol de los partidos en una democracia deliberativa, parte por reconocer que, a la larga, los partidos políticos son actores del ámbito funcional de la burocracia

8. Sobre el papel del MIRA como partido político de la democracia colombiana ver, entre otros, Duque (2010), Posada (2011), Castellanos (2013).

9. Es de notar, en todo caso, que autores como Adela Cortina sí se han dedicado a pensar la conexión explícita entre partidos políticos y democracia deliberativa. Ver por ejemplo Cortina (2011; 2012).

estatal moderna. Esto significa que su rol “natural” tiene que ver con el acceso y el mantenimiento del poder político. De esta forma, incluso en el contexto de una democracia deliberativa, tal y como la concibe Habermas, los partidos políticos siguen siendo actores del centro del sistema político. No obstante, en este caso deberían desempeñar funciones que van más allá de la lucha por el poder. Para Habermas, en una democracia deliberativa los partidos políticos deberían funcionar como catalizadores capaces de transformar la influencia político-publicista en poder comunicativo y viceversa. En sus propias palabras, los partidos políticos también “deberían implicarse en la formación de la opinión y la voluntad del público desde la propia perspectiva dé éste, en lugar de tratar de influir sobre el público desde la perspectiva del mantenimiento del propio poder político, no yendo a la esfera pública a otra cosa que a extraer de él lealtad de una población reducida a masa” (Habermas, J. 1996, 460).

En la teoría democrática de Habermas, esto solo se alcanzaría mediante una esfera pública sólida y vibrante desde la cual las corrientes de comunicación y los influjos de tipo publicístico que surgen de la sociedad civil y del espacio público-político puedan (y exijan) transformarse en poder comunicativo a través de procedimientos democráticos en los que los partidos políticos desempeñarían sus funciones de catalizadores. Desde la esfera pública se deberían institucionalizar mecanismos que terminasen por “obligar” a los partidos políticos a “cooperar” con un mayor compromiso en la formación de la voluntad política y el refinamiento constante del nivel político de la ciudadanía. Con esto, los partidos se esforzarían no solo en la competencia por la toma por el poder sino también por la interpretación adecuada de las necesidades de la sociedad, la selección de los temas más rele-

vantes, la descripción correcta de los problemas y la implementación de las mejores propuestas de solución; todo esto con base en las comunicaciones políticas que deberían circular en la esfera pública política (Habermas, J. 1996, 529).

De esta manera, una ciudadanía empoderada y una esfera pública política fuerte terminarían por afectar incluso la organización misma de los partidos políticos; solo de esta forma, dejarían de ser (solamente) órganos del Estado, es decir, partidos políticos estatalizados. “También los partidos que luchan por el acceso a posiciones estatales de poder tienen que aceptar el estilo deliberativo y la obstinación propia de los discursos políticos” (Habermas, J. 1999, 237).

En consecuencia, podríamos concluir que, a la larga, los partidos políticos, en el ideal de Habermas de una democracia deliberativa funcional, ostentarían una “naturaleza doble”. En los congresos o parlamentos serían actores del centro estatal del sistema político. Y gran parte de su actuación en la esfera pública es desarrollada, o bien desde este ámbito, o bien con la intención de pertenecer a él. Sin embargo, en la medida en que también deberían tener siempre su mirada puesta en la sociedad civil y sus demandas, los partidos políticos tendrían “un pie”, por así decirlo, en la periferia del sistema político. Como lo señala el mismo Habermas, “Los partidos políticos –no estatalizados– tienen que permanecer arraigados en este contexto hasta el punto de que puedan mediar entre, por un lado, los ámbitos de la comunicación pública informal y, por otro lado, los procesos institucionalizados de deliberación y decisión”. (Habermas, J. 1999, 142)¹⁰.

En todo caso, Habermas considera a los partidos políticos mucho más cercanos al Estado que a la misma sociedad civil. Incluso en las condiciones ideales de una democracia deliberativa estos son contrapuestos a las organizaciones no

10. Esto lo reconoce el mismo Munnichs, para quien, “el énfasis de Habermas en las interrelaciones de un funcionamiento apropiado del proceso democrático con una esfera pública energética –la cual a su vez descansa en el compromiso de las personas con la libertad y la justicia– implica que la “democracia radical” no solo presupone un “nuevo tipo” de partido político sino también una clase de ciudadanía “discursiva”. Es más, estas interrelaciones sugieren que la manera en que los partidos políticos funcionan y las formas existentes de ciudadanía deben concebirse como dos caras de una misma moneda (...) La tesis ahora puede ser formulada al señalar que los partidos competitivos modernos, con el fin de restaurar su credibilidad pública, deben cualificar sus empeños por alcanzar una posición en el gobierno y desarrollar una “sensibilidad comunicativa” (Munnichs, G. 2002, 196, traducción propia).

gubernamentales, los representantes de intereses generales de toda la sociedad civil, así como también a los expertos e intelectuales (Habermas, J. 2009, 165). Esto implica que, en la visión de Habermas, siempre existirá un sano nivel de confrontación y conflicto entre los partidos políticos y los actores de la sociedad civil (Sancho, C. 2003, 228).

Como corolario de lo anterior, desde la perspectiva de Habermas, no se podría validar la existencia de un partido político religioso. La cercanía con el Estado que, según Habermas, tienen y deben tener los partidos, los obliga a tener una plataforma secular potencialmente accesible a todos los ciudadanos. Explícitamente, Habermas afirma que “el principio de la separación entre la Iglesia y el Estado se extiende, ciertamente, hasta la plataforma, el programa o la «línea» por cuya realización abogan y pugnan los partidos políticos y sus candidatos” (Habermas, J. 2006, 136).

Para Habermas, la separación entre la Iglesia y el Estado, como núcleo duro del proceso de secularización, es una ganancia occidental de la sociedad liberal que no debe darse por sentado (Habermas, J. 2015, 90). Los partidos políticos democráticos, por ende, deberían ser defensores de este logro. Esto no significa, en todo caso, que no puedan tener cercanía con movimientos o grupos religiosos. Al contrario, una democracia deliberativa exige que los tengan; aunque también se espera que su cercanía con la sociedad civil sea más compleja. Es decir, su cercanía y afiliación con grupos sociales no debería limitarse a uno o unos pocos grupos religiosos pues, de ser así, lo más probable es que terminen por reducir su plataforma política a los intereses religiosos que representarían en este caso. Como consecuencia, estos partidos no podrían tener los oídos lo suficientemente abiertos para escuchar otras voces provenientes de la sociedad civil.

Esta podría ser entonces la deficiencia democrática que, desde la teoría democrática de Habermas, podríamos encontrar en el MIRA, el cual, a pesar de no presentarse explícitamente como un partido político religioso sí tiene una

cercanía bastante fuerte, y prácticamente exclusiva, con un solo grupo social: la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional (IDMJI)¹¹.

Esta restricción que la filosofía política de Habermas plantea en relación con los partidos políticos religiosos nos puede alertar sobre las posibles tendencias vampiristas que sugiere Žižek. Esto lo vamos a analizar con más detalle en el siguiente acápite.

¿Los colmillos de Habermas?

El proyecto filosófico de Habermas está orientado a defender lo que él considera son los logros de la modernidad, a saber, los ideales de la auto-conciencia, la auto-determinación y la auto-realización. La auto-conciencia se refiere a la creciente reflexividad que permite revisar de forma constante las tradiciones; la autodeterminación se refiere a la generalización del universalismo igualitariamente individualista en el derecho y la moral que permite decidir por nosotros mismos cómo actuar; finalmente, la auto-realización se refiere a la responsabilidad individual que cada uno asume a la hora de formar su propia identidad (Habermas, J. 2006, 244).

Para Habermas, estos ideales, vislumbrados y prometidos por la modernidad occidental, no han podido ser verdaderamente realizados, en gran medida por una razón interna: el propio proceso descontrolado de la modernización occidental.

Habermas considera que los mecanismos de integración del mercado y la burocracia se han extendido indiscriminadamente y han colonizado los espacios sociales que deberían ser orientados por el valor de la solidaridad y la integración social. Esto ha causado el desarrollo descontrolado de las interacciones sociales orientadas al éxito individual en detrimento de las interacciones sociales orientadas al entendimiento.

De forma muy resumida, este es el diagnóstico de los efectos de la modernidad realizado por Habermas en su *Teoría de la Acción Comunicativa* (1987). A este oscuro panorama Habermas le agrega ahora su observación según

11. En la página de internet del partido o movimiento político MIRA podemos encontrar que en su himno se señala que “Luis María y Luisa” son el baluarte del partido. También se indica que el partido debe seguir sus pasos con seguridad ya que con su ejemplo veraz y constante se llegará a un futuro de “paz, justicia y verdad”. Luis es Luis Eduardo Moreno, pastor evangélico fundador de la IDMJI y María Luisa es María Luisa Piraquive, la actual máxima dirigente y protagonista del escándalo que describimos en este texto.

la cual la normalización y naturalización de ciertos desarrollos tecnológicos está favoreciendo radicalmente la generalización de una auto comprensión objetivista de las personas: auto comprensión según la cual nuestras operaciones mentales, y las actuaciones basadas en ellas, no son otra cosa diferente a meros eventos bioquímicos y neurológicos que reducen la idea del libre arbitrio a una serie de reacciones químicas que ocurren en el cerebro¹².

En este contexto, la filosofía, al menos en la versión posmetafísica defendida por Habermas, no cuenta con la fuerza suficiente para ofrecer una solución general y universal al decrecimiento de nuestra sensibilidad frente a las patologías y carencias sociales y frente al sufrimiento social que encontramos en las sociedades occidentales. Para Habermas, el pensamiento posmetafísico “no dispone ya del tipo de razones que podrían situar en un lugar destacado la fuerza de motivación procedente de una única imagen del mundo frente a todas las otras; una imagen del mundo que cumpliera expectativas existenciales, orientase de manera vinculante una vida en su totalidad, o incluso dispensase consuelo” (Habermas, J. 2006, 245). La filosofía posmetafísica no puede ya ofrecer visiones totalizantes sobre la vida y la realidad que puedan mostrar alternativas únicas y absolutas de salvación.

En esta nueva situación el rol de la filosofía se limita al esclarecimiento de la pluralidad legítima de los ideales de vida sustanciales de los creyentes y de los que no tienen ninguna creencia religiosa. Con el fin de alcanzar lo anterior, el pensamiento posmetafísico puede seguir el camino trazado por Hegel e interpretar y descifrar las sugestivas imágenes y las narrativas cargadas de sentido que se pueden encontrar en las grandes religiones universales. Como lo señala Habermas,

Desde esta perspectiva, la filosofía encuentra aún hoy en las tradiciones religiosas incomprendidas y en las prácticas no conceptualizadas de la vida de la comunidad ciertas evidencias, intuiciones, posibilidades expresivas, sensibilidades y formas de trato que, si bien no son extrañas

a la razón pública por su propia naturaleza, son sin embargo demasiado enigmáticas para encontrar acogida sin más en la circulación comunicativa del conjunto de la sociedad (Ibíd., 246).

En todos estos contextos la filosofía podría encontrar un potencial enorme para reavivar la consciencia normativa social atrofiada de la modernidad. Los conceptos filosóficos de “positividad”, “alienación” y “reificación”, según Habermas, poseen un origen religioso que se puede encontrar en las ideas de la prohibición de las imágenes y del pecado original. No hace mucho estos conceptos fueron capaces de darle una luz de sospecha a la marcha triunfal de la modernización capitalista y llamar la atención sobre muchos elementos de la vida social que están siendo dejados de lado por el desarrollo de la globalización económica. Pues bien, no hay nada que nos garantice que lo mismo no pueda pasar en el presente y en el futuro inmediato con ideas similares.

Ahora bien, si desde el punto de vista del filósofo esto parece ser una actitud dialógica de respeto y tolerancia activa, es posible que desde el punto de vista religioso lo que Habermas esté proponiendo constituya ya un primer caso de vampirismo e instrumentalización. El filósofo no va a las doctrinas religiosas para honrarlas y aceptarlas, sino que acude a ellas para encontrar puntos de vista valiosos y creativos que, una vez expresados en un lenguaje secular, así pierdan fuerza y vivacidad, puedan ser usados para plantear nuevos argumentos filosóficos.

En todo caso, si Habermas se está comportando como un vampiro (en este sentido) en relación a la religión, hay que decir que no está haciendo algo diferente a lo que la tradición filosófica ha solido hacer, como el mismo Habermas lo reconoce en sus más recientes textos. Y no es este el vampirismo al que hace referencia Žižek, el cual, como se recordará, se plantea en el contexto de las falencias de las democracias liberales y no en el de la relación entre la filosofía y la religión.

Para entender la acusación de Žižek debemos recordar que la propuesta de Habermas acerca del rol de la religión en la esfera pública

12. Esta perspectiva la desarrolla Habermas en sus análisis críticos a la eugenesia liberal (Habermas, J. 2002b).

se presenta como una consecuencia de su concepción de la ética de la ciudadanía en el marco de una democracia deliberativa. En este modelo de democracia se espera que los ciudadanos democráticos vayan más allá de sus intereses individuales y egoístas con el fin de actuar solidariamente y adoptar una actitud dialógica que les permita ponerse en el lugar de sus conciudadanos. Además, también se espera que los ciudadanos se constituyan en una fuerza activa, crítica y deliberante capaz de contrarrestar los permanentes ataques instrumentalistas y reduccionistas de las burocracias estatales y los mercados. En la democracia deliberativa, aunque no se pretende alcanzar el cargado “bien común” de los modelos republicanos, tampoco se concibe a los ciudadanos como meros agentes egoístas e individualistas que se limitan a hacer cálculos de medios y fines, tal y como parece concebirlos el modelo de una democracia liberal.

Ante este particular nivel de exigencias, Habermas cree que el Estado democrático no debe desanimar la participación de las personas y las comunidades religiosas en los debates políticos pues, de lo contrario, muy bien podrían estar privándose de recursos claves para la creación de significado, identidad y solidaridad.

Toda religión puede entenderse como una cosmovisión o, en términos de Rawls, como una doctrina comprensiva. Esto significa que pretende tener la autoridad y la capacidad de estructurar determinada forma de vivir la vida en su totalidad ya que se refiere de forma integrada y sistemática a lo ético, lo político, lo cognitivo e incluso lo estético.

Sin embargo, para Habermas, las religiones, al menos las cinco religiones universales, constituyen una clase especial de cosmovisión o doctrina comprensiva. A diferencia de otras cosmovisiones, como por ejemplo los sistemas filosóficos del utilitarismo o el kantianismo, las tradiciones religiosas tienen la particular capacidad de articular intuiciones morales milenarias, especialmente en relación con formas vulnerables de la vida en comunidad. Además, su relación con los rituales les facilita mantener vivo un gran potencial para lidiar con los fracasos de la vida así como con las experiencias dramáticas e incontrolables. Todo esto permite formar un sentido de comunidad mucho más fuerte que el que se suele encontrar en las comunidades

seculares; sentido comunitario que, en muchas ocasiones, puede desarrollarse de forma rígida, jerárquica y excluyente.

Si todo este potencial es llevado al terreno político, es altamente probable que los ciudadanos religiosos cuenten con unos recursos afectivos y cognitivos de los que, por lo general, carecerán los ciudadanos seculares. Los recursos afectivos se relacionan con el fuerte sentimiento comunitario de deber, mientras que los recursos cognitivos tienen que ver con las certezas que poseen. Ambos tipos de recursos producirían fuertes razones para el actuar político.

Por esto, en ciertos casos, la participación libre y abierta de los ciudadanos religiosos puede incluso estimular una política deliberativa en una sociedad civil pluralista que resulte en beneficios para toda la cultura política de la sociedad.

Tenemos acá el segundo escenario en el que la propuesta de Habermas puede ser considerada “vampirista”. Según esto, Habermas estaría desarrollando un enfoque funcionalista de la religión que lo llevaría a instrumentalizar a los grupos religiosos con el fin de intentar salvar su ideal de la democracia deliberativa. Habermas estaría usando la religión para proveer de recursos motivacionales a un sistema democrático que se encuentra bastante seco. Por esta razón, en el enfoque de Habermas, a los partidos políticos se les permite que acudan a la “fuerza de los ciudadanos y grupos religiosos” sin que, no obstante, puedan convertirse abiertamente en un partido político religioso. Un partido político, en el enfoque deliberativo de la democracia de Habermas, estaría facultado para usar los recursos motivacionales de la religión pero no podría concebirse a sí mismo como un auténtico partido político religioso. Esta aparente instrumentalización de la religión es lo que constituye la base para señalar que la propuesta de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública es “vampirista”.

Ahora bien, como lo señalamos al comienzo, este artículo no trataba realmente de la subcultura del vampirismo. No somos expertos en el tema. Sin embargo, de lo poco que sabemos sobre el vampirismo, existe un elemento que nos llevaría a concluir que la propuesta de Habermas no puede ser vampirista.

En efecto, según la cultura popular, los vampiros necesitan de la sangre de sus víctimas para compensar un déficit de energía propio

o, simplemente, para fortalecerse y adquirir energía adicional. Los vampiros, al parecer, son personas muertas que, al volver a la vida, tienen que alimentarse de sangre humana para poder subsistir.

Aunque es posible que un ser humano mate a un vampiro, al clavarle una estaca en el corazón o al someterle por largos periodos a la luz del sol, en principio parece existir una relación jerárquica de poder entre el vampiro y el ser humano. En otras palabras, el vampiro inmortal y extraordinario es claramente más poderoso que el ser humano mortal y ordinario.

Esto es justamente lo que hace que la acusación de Žižek de vampirismo en contra de Habermas sea difícil de sostener. Pero no porque Habermas no pretenda ser un vampiro sino, simplemente, porque es imposible. Lo que estamos sugiriendo es que la propuesta de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública no es vampirista por una razón muy sencilla: el Estado democrático simplemente no puede pretender tener la posición superior del vampiro en relación con la religión.

Planteado el asunto de esta forma, nos vemos obligados a reflexionar sobre un aspecto muy importante que, hasta la fecha, consideramos que Habermas no ha analizado suficientemente, a saber, la “naturaleza” de la religión, o ciertos elementos que permiten caracterizar a las religiones. Aunque Habermas ha empezado a desarrollar una perspectiva más amplia sobre el tema¹³, lo cierto es que su concepción actual ve a la religión como una “cosmovisión”. Este enfoque intelectualista de la religión, el dominante a la fecha, ha dejado por fuera una gran cantidad de elementos que parecen necesarios a la hora de abordar el problema del rol de la religión en la esfera pública. Es por esto que para poder completar el análisis de la acusación de Žižek, vamos a recurrir a la obra de otros dos filósofos, Deleuze y Guattari, quienes han reali-

zado algunas observaciones explícitas y directas sobre lo que ellos mismos han señalado como la “esencia” de la religión, en especial, en relación con el Estado. Estas observaciones, aunque breves, son bastante provocadoras y útiles para complementar nuestro tema de análisis.

Sabemos muy bien que el “diálogo” que estamos intentando establecer entre, por una parte, la perspectiva de Habermas y, por la otra, la de Deleuze y Guattari es difícil de desarrollar en virtud de sus muy diferentes presupuestos filosóficos. Sin embargo, como lo esperamos mostrar en el siguiente acápite, las reflexiones que Deleuze y Guattari realizan sobre la “naturaleza” de la religión complementan, a la vez que problematizan, la reciente perspectiva que Habermas está comenzando a construir¹⁴.

Deleuze y Guattari: la religión como una “Máquina de Guerra”

Deleuze y Guattari caracterizan a la religión como una “Máquina de Guerra”, lo que no quiere decir que las personas religiosas lleven a cabo guerras religiosas, aunque este fenómeno también es explicado por tal caracterización.

En *Mil Mesetas*, más exactamente en el capítulo doce “Tratado de nomadología: la máquina de guerra”, Deleuze y Guattari desarrollan su noción de “Máquina de Guerra”. La “Máquina de Guerra” es todo lo que se opone al “Estado”, como su exterior. La “Máquina de Guerra” tiene una lógica, un origen y una estructura completamente diferentes al “Estado”, es decir que es una noción que se entiende únicamente en contraste con la noción de “Estado”. En la obra de Deleuze y Guattari, el “Estado” es el nombre asignado a todas las estructuras que organizan, segmentan y hacen rígida la vida, el espacio y la realidad. Incluye todo lo que pensamos cuando nos referimos al “Estado político” (el Congreso, los Ministerios, las Leyes, etc.) pero también

13. En los textos más recientes Habermas ha empezado a analizar las relaciones entre i) la era axial, ii) las religiones y iii) los ritos. Al respecto Habermas ha afirmado: “(...) ahora estoy interesado en el complejo de ritual y mito, no por razones de índole socio-teórica (como en Teoría de la acción comunicativa), sino porque el ritual sobrevive en las prácticas de culto comunes a las religiones. Cuando hoy nos preguntamos qué distingue a la religión, en este sentido más estricto de tradiciones “fuertes” aún formativas, de otras cosmovisiones, entonces estas prácticas son la respuesta” (Habermas, J. 2015, 95).

14. Para ver otros estudios que relacionan la filosofía de Habermas con la de Deleuze, ver: Porter y Porter, 2003; Lefebvre, 2006; Connolly, 2008 y Semetsky y Lovat, 2008.

puede existir una “ciencia de estado” o un “pensamiento de estado”. El aspecto determinante de cualquier Estado es su forma organizada, rígida, y segmentada.

En la terminología de Deleuze y Guattari, el “Estado” “territorializa”, y la “Máquina de Guerra” “desterritorializa”. El Estado traza puntos determinados, líneas y rutas, mientras que la “Máquina de Guerra” se halla siempre en la mitad, en el intermedio, en movimiento. El “Estado” tiene un modelo, mientras que la “Máquina de Guerra” se refiere siempre a relaciones en movimiento. Esta es la razón por la cual el “Estado” se opone al “Nómada”, mientras que la “Máquina de Guerra” se alinea con él. El “Estado” tiene una lógica de interioridad y tiende siempre hacia la reproducción de sí, mientras que la “Máquina de Guerra” tiene una lógica de *nómos*, se mueve por corrientes y flujos que dejan que la “Máquina de guerra” siempre exista en sus metamorfosis y su exterioridad (Deleuze, G. y Guattari, F. 2002, 267)

La “Máquina de Guerra” es, en lo fundamental, irreducible al “Estado” porque existen en una relación de oposición constante y activa. Ella escapa a lo “Estatal” y se erige contra ello. Deleuze y Guattari dicen que la “Máquina de Guerra” es “exterior a la soberanía del Estado” y “previa a su derecho”; ella siempre esta tratando de socavar al “Estado”, el cual, a su vez, siempre se encuentra tratando de incorporar a la “Máquina de Guerra” a su estructura, y a menudo lo logra, así sea temporalmente (Ibíd., 360 y 368). Cualquier grupo, organización o corriente puede ser una “Máquina de Guerra”, siempre y cuando coexista y compita con una organización “Estatal” determinada. El “Estado” subsecuentemente puede apropiarse de esta “Máquina de guerra”.

Por ejemplo, esto ha ocurrido con el movimiento de comida orgánica en los Estados Unidos. En sus comienzos se trataba de una propuesta radicalmente crítica a la agricultura industrial capitalista; de una propuesta exterior y totalmente alternativa que intentaba constituir otra forma de vida. Con el tiempo, sin embargo, la misma demanda capitalista de los productos orgánicos y la gran capacidad de legislación del Estado moderno llevó a que este movimiento haya sido finalmente apropiado por el Estado, a tal punto que ahora se encuentra certificado por el mismo, tal y como sucede con la etiqueta *USDA Certified Organic*.

Pues bien, ¿cómo se relaciona lo anterior con la religión? Según Deleuze y Guattari, el objetivo de la religión es hacer aparecer lo absoluto. Trata de convertir lo absoluto en un espacio regular, sólido y estable. Es por esto que la religión, por una parte, es de una pieza con el aparato del Estado, es decir, se encuentra unida a él, y, por otra, la religión también va más allá de cualquier Estado particular.

Así que, de acuerdo con Deleuze y Guattari, la religión no puede ser entendida en un marco binario del “Estado” y la “Máquina de Guerra”. La religión excede esta oposición porque ocupa simultáneamente ambos espacios.

El aspecto de “Estado” de las religiones puede ser visto en las religiones monoteístas tradicionales, como el Judaísmo, el Islam y el Cristianismo, las cuales poseen tendencias universalistas y tienen una clara afinidad con estructuras fijas, burocráticas e institucionales. “En efecto, esas religiones eran inseparables de una orientación firme y constante, de un Estado imperial de derecho, incluso y sobre todo en ausencia de un Estado de hecho; promovían un ideal de sedentarización (Ibíd., 387).

No obstante, incluso en aquellas ocasiones en donde la religión despliega de forma más profunda su carácter de “Estado” también es ambivalente, pues presenta siempre zonas marginales de indeterminación. En esta zona indistinta, debido a su deseo de hacer concreto lo absoluto, la religión tiene la posibilidad de adaptarse y convertirse en una “Máquina de Guerra”.

Deleuze y Guattari mencionan los ejemplos del Islam y el Cristianismo cuyas guerras sagradas son la perfecta encarnación de esta tendencia de la religión a volverse en contra del Estado en desarrollo de sus pretensiones por conquistar con su verdad el mundo entero (Ibíd., 387-8). Occidente ha demonizado al Islam por esta tendencia de “Máquina de Guerra”, pero el Cristianismo también ha tenido, y aún tiene, sus momentos de “Máquina de Guerra”; dos ejemplos históricos claros fueron las Cruzadas y la Inquisición.

Aunque estas guerras desempeñaron en última instancia una función reterritorializadora, al realizar la conquista de las tierras en cuestión y la subsecuente asimilación bajo la bandera del Dios del creyente, la guerra misma libera una fuerza desterritorializante bastante significativa.

Por esta razón, Deleuze y Guattari señalan que la religión “vuelve contra la forma–Estado su sueño de un Estado absoluto” (Ibíd., 388). Este volverse en contra del “Estado”, transformándose como elemento de “Máquina de guerra”, equivale tanto a la “esencia” misma de la religión como al sueño mismo de un Estado absoluto¹⁵.

La expresión “esencia” de la religión, es usada por los mismos Deleuze y Guattari sin intenciones metafísicas. Con ella simplemente buscan indicar el elemento de mayor importancia que llega a caracterizar a las religiones, particularmente en el contexto teórico en el que están discutiendo, el cual es, en este caso, el conflicto insuperable que existe entre las pretensiones de dominio que comparten tanto el Estado como la religión¹⁶.

Esta tensión la vemos en juego en la relación que existe hoy entre el Cristianismo y al Estado democrático secular. El Cristianismo parecería seguir una lógica estatal en vez de una lógica nomádica. El Catolicismo, en particular, tiene una estructura bastante institucionalizada y burocrática que le ha permitido convertirse en un componente estructural de muchos Estados democráticos modernos. El Protestantismo parece ser más descentralizado y, tal vez, nomádico; no obstante existen aún varios Estados protestantes (Inglaterra y Noruega por ejemplo). Además, todas las comunidades Protestantes desarrollan estructuras “estatales” rígidas en la medida en que cuentan con sus propias reglas de pertenencia y liderazgo, jerarquías, instituciones, etc.

Ahora bien, a pesar de este legado de amistad cercana entre el Cristianismo y el Estado, también es claro que “algo” de la religión siempre escapa a la estructura del Estado. La religión

es un amigo peligroso porque puede volverse un enemigo radical en cualquier momento por sus pretensiones en relación con lo absoluto.

La tensión entre la democracia y la religión aparece cuando las aspiraciones propias de la religión relacionadas con lo absoluto entran en conflicto con los principios básicos del sistema democrático. Las religiones pretenden establecer su propio Estado universal, por esta razón en su núcleo esencial no serán jamás verdaderamente respetuosas de los principios, los valores y las leyes de los Estados terrenales.

Es por esto que la cuestión sobre el rol de la religión en una democracia no puede reducirse a una pregunta por los alcances de la libertad de cultos, como si bastase con asegurar que todo ciudadano tuviera un derecho a creer en lo que quisiera. La verdad es que, en todo Estado, ciertas creencias religiosas de los ciudadanos eventualmente entrarán en conflicto con los preceptos legales de las democracias, y estos conflictos deberán ser resueltos de alguna forma.

El Estado de la India, por ejemplo, ha tenido que encontrar fórmulas muy ingeniosas para definir el rol de religión en su democracia, pues las creencias y las prácticas hindúes entran con frecuencia en conflicto con las leyes del Estado que buscan promover la igualdad. Los casos de la quema de viudas o el sistema de casta son dos ejemplos de este fenómeno.

Pero estos conflictos ocurren también en países de tradición cristiana. En Colombia por ejemplo se ha debido confrontar el problema legal, político y moral de los Testigos de Jehová y su práctica de rehusar las transfusiones de sangre, incluso en aquellos casos en los que son necesarias para salvar la vida de sus hijos.

15. Es importante aclarar que la expresión “esencia” aparece puesta entre comillas en el texto mismo de Deleuze y Guattari.

16. En otro contexto, Deleuze (ya no con Guattari) usa la expresión “esencia” en un sentido similar. Este es el caso del libro de Deleuze sobre Nietzsche y la filosofía, más exactamente en el acápite titulado “El ideal ascético y la esencia de la religión”. Allí Deleuze reconocerá la pluralidad de sentidos que Nietzsche le da a la religión, según las diversas fuerzas que puedan apropiársela. Sin embargo, como lo señala Deleuze, esta gran variedad de tipologías corre el peligro de “ocultarnos lo esencial” (en el sentido del punto más importante y principal en el contexto de la discusión), y esto es que la tipología misma está construida con base en el grado superior o la afinidad de las fuerzas. Por ende, en la medida en que los sentidos de la religión dependen de las fuerzas capaces de apropiársela, Deleuze concluye, en su interpretación de Nietzsche, que la religión es una fuerza pero caracterizada por un elemento “esencial” (o fundamental), a saber, la voluntad capaz de producir el triunfo de las fuerzas reactivas (Deleuze, 1971). aún no ta” (Habermas, 2015: 95). antado temos elementos señalados por Deleuze - Guattari, que “el contexto terar su credibilidad

Recientemente, en los Estados Unidos, con la llegada de la cobertura universal en salud, algunas organizaciones Cristianas y Católicas han resistido cumplir con el requisito de ofrecer cobertura a sus empleados para métodos anticonceptivos en razón de sus creencias religiosas.

Es por todo lo anterior que, más que tendencias vampiristas, lo que hace realmente problemático al enfoque de Habermas sobre la religión, es no tener en cuenta, al menos no de forma clara, que la religión siempre excede al Estado y puede fácilmente volverse en su contra en cualquier momento en virtud de sus propias pretensiones de convertirse en un Estado absoluto, con lo cual la religión aparece entonces como una “Máquina de Guerra” en contra del Estado democrático.

Este es un elemento que, en efecto, el caso del MIRA permite ver muy bien. Cuando la pastora Piraquive señalaba las limitaciones de ciertas personas para poder predicar en su Iglesia, se refería implícitamente al pasaje del Levítico 21, 16-23 en donde se señala el tema de la santidad de los sacerdotes.

Ciertamente, los grupos religiosos van a querer establecer autónomamente sus propias reglas para elegir a sus sacerdotes y a sus líderes. Desde el punto de vista del Estado liberal, esto hace parte de la libertad de cultos. Pero en una sociedad democrática, parece válido preguntarse hasta qué punto esta libertad debe restringirse cuando esas reglas se basan en criterios discriminatorios, como los señalados en el artículo 13 de la Constitución Política de Colombia.

Por una parte, están las leyes del Estado colombiano, leyes antidiscriminación, muchas de ellas irónicamente apoyadas o propuestas por el MIRA. Estas leyes habilitarían al Estado para intervenir en cualquier ámbito, público o privado, en donde se estuviera discriminando. En este sentido, un juez de la república podría ordenarles a los líderes del MIRA que admitan como pastores a todo tipo de personas. Incluso podríamos llegar más allá: se podría llegar al extremo de cerrar una Iglesia que tuviera prácticas contrarias a la Constitución.

Por la otra parte, sin embargo, están la autonomía y los poderes propios de las comunidades religiosas, los cuales también son protegidos por las leyes de los Estados, leyes que garantizan y desarrollan la libertad religiosa. Cualquier intromisión del Estado en las actividades o creencias

de los grupos religiosos constituiría una afrenta a la libertad de cultos. En el caso de Colombia, el artículo 2 de la Ley 133 de 1994 establece que “El Estado no es ateo, agnóstico, o indiferente ante los sentimientos religiosos de los colombianos. El Poder Público facilitará la participación de las iglesias y confesiones religiosas en la concesión del bien común y mantendrá con ellas relaciones de común entendimiento”.

En todo caso, afirmar que el Estado democrático simplemente no puede intervenir en la “esfera religiosa” por tratarse de un aspecto profundamente íntimo de la libertad religiosa y de conciencia implica no tener en cuenta que el conflicto que se vive en esta área no es un conflicto cualquiera. Se trata de un conflicto con claros potenciales de convertirse en una guerra. En efecto, el asunto no se reduce a determinar los límites precisos de las regulaciones del Estado pues el conflicto mismo es constitutivo de la existencia y desarrollo de las relaciones entre el Estado y las religiones; la religión misma es, en relación con el Estado, una “Máquina de guerra” que tiene su lógica y objetivos propios. Es por esto que la situación desborda el conflicto que intentamos describir anteriormente desde el punto de vista del Estado democrático.

La situación abarca un ámbito mayor porque, como lo indican Deleuze y Guattari, a la religión le pertenece de suyo un interés por ir más allá de los límites establecidos por el Estado. El Miraísmo parece tener una plataforma programática secular. Sin embargo, como ellos mismos lo afirman, las preguntas a las que trata de responder se refieren, en última instancia, al sentido absoluto y total de la existencia del individuo. El MIRA le apunta a una renovación absoluta, como su nombre mismo lo indica, y el origen religioso de su organización nos deja ver que en su caso no se trata simplemente de una estrategia retórica.

Desde la perspectiva de Deleuze y Guattari no es sorprendente que una creencia o práctica religiosa central y de suma importancia, como aquella que determina las formas de escoger a sus líderes, pueda entrar en conflicto con elementos normativos propios del Estado; en última instancia los ciudadanos religiosos, democráticos o no, tendrán su propia orientación, a saber, intentar hacer concreta su propia versión de lo absoluto.

A manera de conclusión

Es innegable que la línea que separa una propuesta de la religión “en” la esfera pública de una propuesta instrumentalista y “vampirista” de la religión “para” la esfera pública es muy fina e inevitablemente porosa. Habermas, con sus más recientes reflexiones, ha intentado mostrar que la religión tiene la posibilidad de realizar aportes muy importantes y positivos para las políticas democráticas. Se trata de una posición que no muchos filósofos políticos anteriores a Habermas estaban dispuestos a reconocer y analizar, y en este sentido el filósofo alemán, no desconoce la idea según la cual existe una guerra entre la democracia y la religión. De hecho, el objetivo de Habermas es, en última instancia, el de reflexionar acerca de las formas en las que esta guerra se puede llevar a cabo sin que signifique la eliminación de alguno de los contrincantes, los cuales, parecen necesitarse mutuamente. Esto, para Habermas, debería implicar llevar el conflicto al plano democrático–deliberativo; por lo tanto, es consciente de los peligros y las ambivalencias de las religiones para los Estados democráticos. En sus propias palabras, “no hay razón para contar ahora ciegamente con el poder motivacional de la religión contra la falta de solidaridad neoliberal de la sociedad. El Estado constitucional democrático no se casa con cualquier práctica religiosa, sino solo con la no fundamentalista” (Habermas, J. 2011, 139).

Habermas no es pues un filósofo ingenuo, aunque su constantemente declarado anticinismo así lo haga parecer (Habermas, J. 2006, 30). Además de no ser cínico ni ingenuo no se puede decir que Habermas tenga intenciones de ser un vampiro instrumentalista en relación con la religión. Esto, en todo caso, no es posible, por las razones aducidas en el acápite anterior.

A su enfoque le falta, no obstante, un desarrollo mayor de su comprensión sobre la religión. En este sentido, las reflexiones de Deleuze–Guattari sí van un paso más allá y presentan elementos muy importantes para tratar de comprender la diversidad de fenómenos religiosos, en especial desde el punto de vista de las relaciones de tensión entre el Estado y las religiones. Este elemento fundamental o “esencial”, que queremos rescatar desde la obra de Deleuze–Guattari, es el carácter de “máquina de guerra”.

Por ello, sin querer afirmar que se espera de Habermas un concepto claro y preciso de lo que “es la religión”, una especie de clarificación de la “esencia de las religiones”, sí queremos sostener que su enfoque sobre la religión en la esfera pública parece no estar teniendo en cuenta este elemento fundamental señalado por Deleuze–Guattari. De ahí que, aún siendo conscientes de que la obra sistemática de Habermas sobre la religión apenas se está desarrollando, las observaciones que hemos adelantado nos permiten concluir que tal vez sí existen dos problemas estructurales y sustanciales en su enfoque sobre la religión.

El primero se debe a su fuerte énfasis político. En este sentido, a pesar de los esfuerzos sinceros por establecer canales de comunicación entre la filosofía y ese “otro misterioso”, siempre extraño y semejante, que es la religión, su enfoque “hiperpolítico” lo lleva, como no podía ser de otra forma, a politizar en demasía el valor y la relevancia de la religión. En otras palabras, por enfatizar demasiado la relevancia política de la religión, Habermas deja de lado otros aspectos del fenómeno religioso que, por una parte, lo hacen ver como un vampiro y, por otra, debilitan su mismo análisis sobre el rol de la religión en la esfera pública.

Desde la perspectiva de Deleuze y Guattari, es claro que aunque la religión pueda tener ciertas resonancias importantes con el Estado y con el pensamiento de Estado, la religión siempre lo excede.

La única opción posible de parte del Estado es la de aceptar los recursos motivacionales, afectivos, y cognitivos de la ciudadanía religiosa, pero sin perder de vista el aspecto siempre excesivo de la religión, que no solo significa que la religión tiene otros aspectos además del aspecto político, sino también que la religión tiene una zona ambivalente en donde puede siempre erigirse como “Máquina de guerra” contra el Estado en virtud de su deseo inmanente de constituirse como un Estado absoluto y universal, desbordando los límites ideales de cualquier Estado en particular. Toda religión, fundamentalista o no, siempre puede devenir hostil para el Estado–político en cualquier momento.

La segunda deficiencia de la propuesta de Habermas, la cual es tal vez más profunda, se refiere a su interés por distinguir claramente

entre, por una parte, un “uso secular de la razón” (amplio y universalizable) y, por la otra, un “uso religioso” (siempre restringido y particular). Esto es lo que, a nuestro modo de ver, le hace caer en una gran cantidad de problemas y aporías, entre ellas la acusación de vampirismo.

Es innegable que existen grandes ventajas teóricas y prácticas para afirmar tal distinción, pero desafortunadamente, como lo muestra el caso del MIRA, tal distinción no es tan clara como la propuesta de Habermas parece presuponerlo. Así como tampoco es claro que exista una demarcada distinción entre la esfera pública informal y la esfera institucional. Lo único que queda, entonces, es aceptar las múltiples formas en las que la razón secular y la razón religiosa se confunden y traslapan. Esto de hecho explica más claramente las posibilidades de traducción. Es decir, puede que sea más fácil traducir desde el francés al español que desde el mandarín al español porque las continuidades que existen entre el español y el francés son mayores a las que existen entre el mandarín y el español. La relación que existe entre la razón religiosa y la razón secular se parece más al primer caso.

Ahora bien, una consecuencia de lo anterior es que un argumento, incluso en la esfera institucional, no podría ser rechazado por el solo hecho de ser expresado en lenguaje religioso. Podría ser rechazado en cambio por ser un argumento autoritario, o por ser un argumento que vaya en contra de la dignidad humana o de la igualdad, pero no por su “casarón religioso”.

Una consecuencia adicional de lo anterior tiene que ver con la negativa de Habermas a la hora de aceptar partidos políticos religiosos. Desde la perspectiva crítica que estamos presentando acá, los partidos políticos religiosos no deberían tener una prohibición absoluta por el simple hecho de ser religiosos. Al igual que en el caso anterior, consideramos que un partido político religioso podría ser rechazado por ser anti-democrático o discriminador o, incluso, fascista, pero no solamente por ser religioso. La existencia de partidos políticos religiosos aparece

como una consecuencia natural del hecho que grupos de ciudadanos tienen creencias religiosas fuertemente arraigadas, las cuales, por una parte, tienen implicaciones públicas y, por otra, se constituyen en la base real desde donde tales ciudadanos participan en las instituciones políticas deliberativas y electorales.

Además, como lo señala McGraw, la historia de los partidos políticos religiosos europeos nos muestra un elemento de gran relevancia a la hora de pensar el rol de estos partidos en las democracias contemporáneas: los partidos políticos religiosos tuvieron un gran éxito a la hora de lograr que las personas se interesaran realmente en los asuntos políticos del Estado porque, dada su robusta y abierta identidad religiosa, los ciudadanos (religiosos) pudieron entender que al participar en los procesos políticos (y ejercer control en sus partidos) estaban también formando una voluntad política general de la cual realmente eran parte. “Los miembros de los partidos religiosos de Alemania, Holanda y Bélgica, llegaron a ver su gobierno como legítimo –y aún más, a la democracia como legítima– porque los partidos a los que pertenecían participaban en ese gobierno a través de las elecciones, debates parlamentarios, acuerdos políticos, etc.” (Mc. Graw, B. 2014, 307, traducción propia)¹⁷. El movimiento político MIRA no tendría por qué ocultar o disfrazar su naturaleza religiosa, la cual, en todo caso resulta evidente, en cambio, sí debería modificar sus estructuras y prácticas autoritarias y discriminadoras.

Una tercera consecuencia es que el Estado estaría en una mejor posición para intervenir de forma más legítima en los ámbitos propios de la razón religiosa, o para ser más precisos, del uso religioso de la razón. No habría ningún problema con que el Estado democrático, a través de los medios legales establecidos, prohíba la discriminación realizada en ciertas prácticas religiosas. Existe de hecho en el ordenamiento jurídico colombiano una amplia jurisprudencia constitucional en donde se ha establecido de qué forma los discursos religiosos se encuentran limitados, entre otras razones, por el principio de la dignidad humana¹⁸.

17. Ver en un sentido similar a Rosenblum, 2003 y Bonotti, 2011.

18. Ver para el caso del Estado colombiano: Ministerio del Interior: Grupo de Asuntos Religiosos. 2015. “Libertad religiosa y de cultos. Ámbitos de aplicación práctica desde la Constitución, la ley y la jurisprudencia”, Bogotá.

El “Estado” y la “Máquina de Guerra” son dos fuerzas y tendencias que están siempre interactuando entre sí, porque la “Máquina de Guerra” no es independiente del “Estado”, sino coexistente en constante competencia con él (Deleuze, G. y Guattari, F. 2002, 367–8). De ahí que, desde la visión de Deleuze y Guattari, es posible afirmar que el Estado sí tiene el derecho de intervenir en los asuntos de las religiones, particularmente cuando socavan el funcionamiento apropiado del Estado en sus propios términos. Es cierto entonces que los Estados se encuentran siempre tratando de apropiarse de la fuerza de la religión, pues está en su propia naturaleza el pretender estratificar, organizar y territorializar. El trabajo de Deleuze y Guattari sí afirma el potencial transformativo de lo “nomádico” pero también deja muy claro que los estratos, la organización y la territorialización son aspectos necesarios e ineludibles de la vida.

Una vez aceptada y afirmada la continuidad que de hecho existe entre el uso secular de la razón secular y el uso religioso de la misma, no habría un límite infranqueable para permitir que Estado y religión se influyeran mutuamente de una forma más abierta. Sería posible entonces que un juez, a través de una demanda ciudadana correctamente formulada le ordenara a la IMJI cesar sus actos discriminatorios. Así como también sería normal que de alguna forma el Estado obligue a la Iglesia Católica realizar ciertos cambios estructurales necesarios que cesen su milenaria discriminación hacia las mujeres.

Ahora bien, es claro que existen razones políticas y estratégicas para no realizar nada de lo anterior. Este es un aspecto que, una vez más, el análisis de Deleuze y Guattari permite entender mucho mejor: existe una relación de guerra permanente entre el Estado político y la religión, pero incluso en una situación así es evidente que hay muchas batallas que es mejor no iniciar.

En todo caso, hay que señalar que aunque ellos reconocen que la religión y el Estado se encuentran constantemente mezclándose, Deleuze y Guattari también afirman la necesidad de una distinción relativa entre ellos. Una de las razones para esto, desde la perspectiva del Estado, tiene que ver con la necesidad de erigir un muro de protección en contra del sueño totalitario de la religión de crear su propio Estado universal. El Estado, el cual tiene sus propios orígenes, límites,

orientación, estructura y principios, necesita ser capaz de protegerse a sí mismo de la influencia debilitante de esta *raison d'être* de la religión.

Es por esto que en cuanto a la cuestión de si el Estado debería intervenir en estos casos en donde las religiones discriminan, lo mejor es concluir que se trata de un asunto que debe pensarse y decidirse caso por caso. Es innegable que las religiones institucionalizadas tienen una cantidad de prácticas excluyentes. Muchas de ellas, por ejemplo, se refieren a la exclusión de las mujeres en el contexto de una sociedad patriarcal. La problemática de la larga historia de discriminación de las religiones contra las mujeres no tiene solución fácil o evidente. Pero sin duda es necesario discutirla permanentemente, porque es un ejemplo de esa guerra entre la visión absolutista religiosa y los valores igualitarios de las sociedades democráticas.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, Javier. 2012. Habermas y la religión en la esfera pública. *Ideas y Valores*, LXI (148, abril): 59–78. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Baumeister, Andrea. 2011. The Use of “Public Reason” by Religious and Secular Citizens: Limitations of Habermas Conception of the Role of Religion in the Public Realm. *Constellations*, 18 (2): 222–243.
- Bernstein, Richard. 2010. Naturalism, Secularism, and Religion: Habermas’s Via Media. *Constellations*, 17 (1): 155–166.
- Boettcher, James. 2009. Habermas, Religion and the Ethics of Citizenship. *Philosophy and Social Criticism*, 35 (1-2): 215–238.
- Bohman, James. The coming of age of deliberative democracy. *The journal of political Philosophy*, 6 (4): 400–425.
- Bonotti, Matteo. 2011. Religious Political Parties and the Limits of Political Liberalism. *Res Publica*. 17: 107–123.
- Calhoun, Craig; Mendieta, Eduardo y Van Antwerpen, Jonathan, editores. 2013. *Habermas and Religion*. Cambridge UK: Polity Press.
- Castellanos, Juan Manuel. 2013. El Movimiento Independiente de Renovación Absoluta y la producción de incentivos religiosos para la acción política en Manizales (Colombia). *Revista Virajes*, 15 (1): 175–208.

- Chambers, Simone. 2007. How Religion Speaks to the Agnostic: Habermas on the Persistent Value of Religion. *Constellations*, 14 (2): 210–223.
- Connolly, William. 2008. Habermas, Deleuze and Capitalism. *Theory and Event*, 11 (4).
- Cooke, Maeve. 2006. Salvaging and secularizing the semantic contents of religion: the limitations of Habermas's postmetaphysical proposal. *International Journal of Philosophy of Religion*, 60: 187–207.
- Cooke, Maeve. 2007. A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion. *Constellations*, 14 (2): 224–238.
- Cortina, Adela. 2011. Democracia deliberativa y partidos políticos. *Temas para el debate*. 204: 29–31.
- Cortina, Adela. 2012. Ciudadanía y participación en los partidos políticos. *Temas para el debate*. 216: 27–29.
- Deleuze, Gilles. 1971. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. 2002 (5ª ed.). *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Duque, Javier. 2010. Las comunidades religiosas protestantes y su tránsito hacia lo político-electoral en Colombia, 1990–2007. *Revista Mexicana de Sociología*, 72 (1): 73–111.
- Freeman, Samuel. 2000. Deliberative Democracy. A sympathetic comment. *Philosophy & Public Affairs*, 9 (4): 312–418
- Garzón, Iván. 2012. Deliberación democrática y razones religiosas: objeciones y desafíos. *Revista Co-herencia*, 9 (16): 81–117.
- Garzón, Iván. 2013. Public Reason, Secularism, and Natural Law. *The Threads of Natural Law: Unravelling a Philosophical Tradition, Ius Gentium: Comparative Perspectives on Law and Justice*. Contreras, Francisco José, editor. Sevilla: Springer.
- Habermas, Jürgen. 1975. *Perfiles Filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen. 1987. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus
- Habermas, Jürgen. 1998. *Facticidad y Validez*. Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen. 2002a. *Religion and Rationality*. Cambridge UK: Polity Press.
- Habermas, Jürgen. 2002b. *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugénesis liberal?* España: Paidós.
- Habermas, Jürgen. 2006. *Entre naturalismo y religión*. Madrid: Paidós.
- Habermas, Jürgen. 2010. *An Awareness of What is Missing*. Cambridge UK: Polity Press.
- Habermas, Jürgen et al. 2011. *El poder de la religión en la esfera pública*. España: Trotta.
- Habermas Jürgen. 2015. *Mundo de la vida, política y religión*. España: Trotta.
- Hoyos, Guillermo, et al. 2011. *Filosofía política: entre la religión y la democracia*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Johnson, James. 2006. Political Parties and Deliberative Democracy. En: *Handbook of Party Politics*. Richard S. Katz, William J. Crotty, editores. Londres: Sage Publications.
- Lafont, Cristina. 2007. Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas' Conception of Public Deliberation in Post-secular Societies. *Constellations*, 14 (2): 239–59.
- Lafont, Cristina. 2009. Religion in the Public Sphere. *Philosophy and Social Criticism*, 35 (1-2): 127–150.
- Lefebvre, Alex. 2006. *Habermas and Deleuze on Law and Adjudication*. *Law and Critique*, 17: 3.
- McGraw, Bryan. 2014. Religious Parties and the Problem of Democratic Political Legitimacy. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 17 (3): 289–313.
- Ministerio del Interior: Grupo de Asuntos Religiosos. 2015. *Libertad religiosa y de cultos. Ámbitos de aplicación práctica desde la Constitución, la ley y la jurisprudencia*. Bogotá.
- Munnichs, G. 2002. Rational Politics? An exploration of the Fruitfulness of the Discursive Concept of Democracy. En *Discourse and Democracy: Essays on Habermas' Between Facts and Norms*, René Von Schomberg y Kenneth Baynes, editors. Nueva York: State University of New York Press.
- Posada, Leydi. 2011. MIRA: internet, participación y democracia. Las nuevas tecnologías y la reconexión con el ciudadano. *Civilizar*, 11 (20).
- Porter, Robert y Porter Keith A. 2003. Habermas and the pragmatics of communication: a Deleuze-Guattarian critique. *Social Semiotics*, 13 (2): 129–145 (17)
- Rawls, John. 1997. The Idea of Public Reason Revisited. *The University of Chicago Law Review*, Vol. 64, Summer, (3): 765–807.
- Rosenblum, Nancy. 2003. Religious Parties, Religious Political Identity, and the Cold Shoulder of Liberal Democratic Thought. *Ethical Theory and Moral Practice* 6: 23–53.

- Sancho, Carmen. 2003. Un modelo diferente de democracia: la democracia deliberativa. Una aproximación de los modelos de J. Cohen y J. Habermas. *Revista de Estudios Políticos*, (122): 201–232.
- Semetsky, Inna y Lovat, Terry. 2008. Knowledge in Action: Towards a Deleuze–Habermasian Critique in/for Education. En *Nomadic Education. Variations on a Theme by Deleuze and Guattari*, Inna Semetsky, editor. Rotterdam: Sense Publishers.
- Singh, Akash. 2012. Habermas' Wrapped Reichstag: Limits and Exclusions in the Discourse of Post-Secularism. *European Review*, 20 (1): 131–147.
- Žižek, Slavoj. 2010. *Viviendo en el final de los tiempos*. Madrid: Akal.