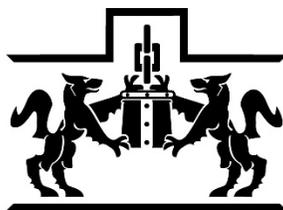


UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
Del 3 de abril de 1981



LA VERDAD
NOS HARÁ LIBRES

UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA

CIUDAD DE MÉXICO ®

“LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA. LA CONFORMACIÓN DE UNA SOCIEDAD POSTSECULAR”

TESIS

Que para obtener el grado de

Doctor en Filosofía

P r e s e n t a

LUIS FELIPE FLORES MENDOZA

Director: Dr. Francisco Vicente Galán Vélez

Lectores: Dr. Ángel Octavio Álvarez Solís

Dr. Ángel Méndez Montoya

Ciudad de México, 2020

LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

LA CONFORMACIÓN
DE UNA SOCIEDAD
POSTSECULAR



UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA

CIUDAD DE MÉXICO ®

Estudios con Reconocimiento
de Validez Oficial por
Decreto Presidencial del
3 de Abril de 1981

TESIS

que para obtener
el grado de

**DOCTOR EN
FILOSOFÍA**

PRESENTA

**LUIS FELIPE
FLORES
MENDOZA**

DIRECTOR DE TESIS

DR. FRANCISCO
VICENTE GALÁN
VÉLEZ

CIUDAD DE
MÉXICO

2020

*Para mi esposa Dulce, mis hijos Sofía y
Christian y mis padres Jorge y Silvia*

AGRADECIMIENTOS

Reemplazo la melancolía por el valor, la duda por la certeza, la desesperanza por la esperanza la maldad por el bien, las quejas por el deber, el escepticismo por la fe, los sofismas por la frialdad de la calma y el orgullo por la modestia.
Isidore Ducasse, Conde de Lautréamont.

Mientras pensaba cómo iniciar, me encontré leyendo *Poesías* de Lautréamont y descubrí el fragmento que abre los agradecimientos. Fue cuestión de la fortuna haber tomado ese libro de uno de mis poetas malditos preferidos y hallarme con una frase que entendí hecha para mí, pues es, de forma misteriosa y particular, el reflejo de lo vivido al momento de iniciar este trabajo.

La redacción de este ensayo es fruto del esfuerzo de cuatro años de trabajo e investigación; sin embargo, no es el resultado de un sacrificio individual, por el contrario, los logros aquí reflejados, son la muestra del apoyo que una gran cantidad de personas e instituciones me brindaron y me siguen manifestando.

En primer lugar, quiero agradecer a la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México por haberme permitido llevar a cabo mi investigación doctoral en esta maravillosa casa de estudios, por si esto fuera poco, también me apoyaron con el beneficio de la Beca de Excelencia Académica, así como, en su momento y con la venia de mi director de tesis, el Dr. Francisco Galán, con el Programa de Ayudantías, permitiendo que mis tiempos de estudio fueran más amplios. Igualmente, me gustaría agradecer profundamente al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT), por la oportunidad de obtener la beca otorgada por dicha institución, lo cual me permitió realizar la investigación con menos penurias económicas.

No fue tarea sencilla, sin embargo, gracias al infinito apoyo del Dr. Francisco Galán, fue mucho menos difícil de lo que parecía en un principio, pues su enorme conocimiento sobre Habermas encendió una luz en un camino bastante oscuro, como el que representa la lectura del pensador alemán. Así, el Dr. Galán fue y es una guía constante en mi andar filosófico, pero más que ello, un gran profesor, un maravilloso amigo y, sobre todo, un excelente ser humano.

En el mismo sentido son mis palabras y agradecimiento para el Dr. Ángel Álvarez, quien confió en mí y me invitó a participar en la Convocatoria para realizar mis estudios en la Ibero. Desde hace varios años es, además de un filósofo de talla internacional, un gran amigo para quien no tengo más que una gran admiración y palabras de infinita gratitud.

Desde luego, al Dr. Ángel Méndez, a quien agradezco de sobremanera la dedicación en la lectura, siempre puntual, precisa y, sobre todo, crítica de mi trabajo de investigación. Asimismo, porque me ayudó a tener una apertura mental, intelectual y moral, que no hubiera conseguido de otra manera, con sus irreverentes y maravillosas clases sobre teoría *queer*. Inmensas gracias.

Sería imposible haber culminado este proyecto sin el eterno amor, el constante apoyo y respaldo de mi amada esposa Dulce, compañera de vida y camino, quien ha estado a mi lado desde el inicio de esta travesía, así como de mis hijos, Christian y Sofía, con quienes contraí una deuda infinita, pues hube de sacrificar cantidad y calidad en el tiempo dedicado a ellos, aunque son mi principal motivo para seguir adelante.

Para mis padres, Silvia y Jorge, nunca serán suficientes las palabras para agradecer el amor incondicional que me han dado toda la vida. Mi hermana Citlalli, mi amiga y compañera de travesuras desde la infancia, nada sería lo mismo sin ella. Mis abuelos (qepd), Juan y María de la Luz, las personas que me enseñaron que el mejor camino para conseguir lo que uno se propone está en el trabajo y el esfuerzo, inculcándome que uno debe luchar por lo quiere. Llevo en mi corazón lo que hicieron por mí.

A mi otra familia, mis suegros Arturo y Leticia, mis cuñados Carlos y Christian quienes han estado en los momentos difíciles y de incertidumbre para tenderme una

mano y seguir avanzando.

Nunca está de más recordar y agradecer a los amigos, los de toda la vida, como los recientes, unos por la constancia y el apoyo de siempre; los otros por los momentos compartidos en estos cuatro años que nos convirtieron en amigos: Joel de la Cruz, Tonatiuh Mendoza, Ernesto Cabrera, Héctor Pérez Guido, Alí Gómez y Adrián Huerta.

Para todos, eternas gratitudes.

| | |
|---|-----|
| INTRODUCCIÓN | 1 |
| CAPÍTULO 1. SECULARIDAD, MODERNIDAD Y POSTSECULARIDAD | 23 |
| 1.1. Secularidad y modernidad | 28 |
| 1.1.1. Breve definición de secularización | 29 |
| 1.1.2. Modernidad y secularidad. El paradigma de la secularidad | 36 |
| 1.1.2.1. Las distintas formas de la secularización | 42 |
| 1.2. La crítica sociológica de José Casanova. Los tres significados de secular | 45 |
| 1.3. Habermas y la postsecularidad | 53 |
| 1.3.1. Algunas críticas pertinentes | 58 |
| CAPÍTULO 2. EL PRINCIPIO KANTIANO DE PUBLICIDAD: OPINIÓN Y ESFERA PÚBLICA EN LA OBRA DE HABERMAS | 65 |
| 2.1. La importancia de la opinión pública | 70 |
| 2.1.1. La influencia kantiana en Habermas | 81 |
| 2.1.2. Habermas en la esfera pública | 88 |
| 2.2. Esfera pública: espacio de diálogo | 93 |
| 2.2.1. Arendt y su influencia en la esfera pública habermasiana | 94 |
| 2.2.2. La esfera pública habermasiana. Un espacio incluyente | 98 |
| CAPÍTULO 3. RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA | 103 |
| 3.1. La religión en la teoría habermasiana | 110 |
| 3.1.1. La antropología filosófica: La crítica de la filosofía de la consciencia y el positivismo (1952-1971) | 118 |
| 3.1.2. De la reconstrucción de un materialismo histórico, hacia una teoría de la acción comunicativa (1971 – 1982) | 123 |
| 3.1.3. Pensamiento postmetafísico y democracia deliberativa (1982 – 2000) | 128 |
| 3.1.4. Consciencia post-secular y sociedad mundial (2001 -¿?) | 131 |
| 3.2. La religión en la esfera pública | 134 |
| 3.2.1. El problema de la traducción | 141 |
| 3.3. Habermas y Rawls ¿una disputa de familia? | 155 |
| 3.3.1. El uso público de la razón | 159 |
| 3.4. El cambio filosófico-religioso en la obra de Habermas | 166 |
| APÉNDICE. ALGUNOS CASOS PARADIGMÁTICOS DE AMÉRICA LATINA | 176 |
| 1. La Acción Comunicativa como fundamento moral de la sociedad mundial postsecular | 177 |
| 2. La religión en la esfera pública latinoamericana | 180 |

| | |
|---|-----|
| 2.1. Brasil y Bolivia: La religión discriminadora | 185 |
| 2.2. México: la religión contra la corrupción..... | 191 |
| CONCLUSIONES | 202 |
| 1. El Estado de derecho como garante de la sociedad postsecular | 208 |
| 2. La esfera pública en riesgo | 212 |
| BIBLIOGRAFÍA | 215 |

INTRODUCCIÓN

Reconociendo que la religión no se ha marchitado bajo la presión de la modernización, Habermas ha subrayado cada vez más la importancia de cultivar una postura postsecular, una concepción que tiene en cuenta la persistente vitalidad general de la religión al tiempo que subraya la importancia de traducir los contenidos éticos de las tradiciones religiosas para incorporarlos a una perspectiva filosófica postmetafísica¹.

Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen.

El reciente trabajo de Habermas sobre la religión está motivado, en gran parte, por la preocupación por la impotencia de una filosofía completamente secular ante los desafíos de la vida del siglo XXI².
Amy Allen.

Hablar de Jürgen Habermas, de sus libros, de sus debates y de su enorme obra filosófico-sociológica, siempre representa un reto pues se puede considerar al filósofo alemán como uno de los pensadores más importantes del último siglo. Aunque no se discute la enorme influencia que han dejado en él los grandes pensadores, tanto clásicos como contemporáneos, muchos de los cuales, dentro de este último grupo, fueron sus interlocutores, tales como John Rawls, Charles Taylor, Judith Butler y el mismo Joseph Ratzinger, para ayudar a configurar el monumental trabajo elaborado por el pensador alemán. Por ello, este trabajo se concentra en

¹ “Introducción”, en *El poder de la religión en la esfera pública*, 2011, p. 14.

² “Having One’s Cake and Eating It too. Habermas’s Genealogy of Postsecular Reason” en Colhoun, Mendieta & VanAntwerpen (eds.), *Habermas and religión*, 2013, p. 234. Todas las traducciones que se encuentran en el texto son mías.

uno de los últimos temas en los cuales Habermas ha volcado su reflexión, a saber, la religión, su importancia, influencia y participación en la esfera pública.

En este sentido, es importante destacar que, sin importar la enorme influencia marxista que Habermas tiene, entre otras cosas, por el hecho de haber sido alumno de Theodor Adorno y Max Horkheimer, íconos y pilares de la Escuela de Frankfurt, se abre a la recepción de nuevas ideas capaces de alimentar su pensamiento y su trabajo. De allí que, en este ensayo, se considere a Habermas como un pensador de tendencias liberales muy cercanas a las ideas propuestas por Rawls, aunque con sus respectivas diferencias (*supra*).

Bajo esta misma óptica, considero que Habermas ‘coquetea’ bastante con la posición de Rawls manifiesta en su *Teoría de la Justicia*, matizada y ampliada, en *Liberalismo político*, por decirlo de alguna manera, puesto que nunca modifica su posición; desde nuestra lectura, Rawls nunca abandona su postura. Por ello, la tesis de este trabajo pretende mostrar que Habermas puede ser considerado como un rawlsiano moderado, puesto que parten de la misma idea de un liberalismo político, como marco ‘normativo’, que posibilita la formulación de un consenso traslapado, así como las condiciones ideales de diálogo para una correcta acción comunicativa. Aunque también cabe mencionar que sí existe un cambio importante en la teoría habermasiana, que lo aleja y diferencia del liberalismo de Rawls, en el sentido que consideramos que la posición liberal de Habermas es más amplia y, en este sentido, se busca responder a una segunda interrogante, que se encuentra completamente ligada a la tesis, a saber, si existe un cambio en el interior de la obra de Habermas y en su propio pensamiento, con respecto a la relación entre la religión y la esfera pública. No obstante, de esto no podemos concluir que las teorías de Rawls y Habermas sean opuestas; antes bien, podemos solamente pensar que existe un pequeño distanciamiento en una “disputa de familia”, en palabras de Fernando Vallespín³.

Para llegar al punto toral por el cual gira esta disertación, es necesario hacer un análisis de varios temas importantes en la configuración del pensamiento

³ Vallespín, Fernando (2015), “Introducción: Una disputa de familia: el debate Rawls-Habermas” en Habermas, Jürgen y Rawls, John. *Debate sobre el liberalismo político*. España: Paidós.

habermasiano. Es verdad que Habermas puede ser considerado como uno de los últimos filósofos modernos, en el sentido estricto del término, pues toda su obra es orgánica y sistemática, así como lleva un hilo conductor, es decir, la acción comunicativa.

Sin embargo, y a pesar de su sistematicidad, en los últimos años, los trabajos de Habermas se han centrado en distintas problemáticas, aunque ninguna se encuentra fuera de la órbita del liberalismo político, ni de la acción comunicativa. Pero uno de los problemas que más llamó la atención del filósofo de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, fue la 'reivindicación' de la religión en el espacio público.

Dependiendo de la forma en la que leamos sus escritos recientes [de Habermas], podríamos ver que abordan tipos diferentes de problemas: (1) político/legal, relacionado con la investigación de las condiciones para la coexistencia mutua de comunidades seculares y religiosas en condiciones de un pluralismo "razonable" (Rawls) y (2) conceptual/histórico, rastreando la genealogía de las ideas modernas de justicia que combinan fuentes religiosas y seculares (como lo ha hecho en su genealogía de los DDHH), o como un solo proyecto, encontrando una unidad para ambas propuestas en la idea de un programa fuerte de una concepción deontológica (kantiana) de la filosofía práctica⁴.

Con base en la cita, podemos observar que, aunque las problemáticas son distintas, ambas tienen en común el hecho de que la religión vuelve a salir a la escena política, un tema que durante años estuvo guardado en el baúl de las 'cosas inútiles'. Durante mucho tiempo se pensó a la religión como algo para olvidarse, que ya no tenía cabida en un mundo moderno, completamente enfocado en el avance de las ciencias, las cuales son consideradas como las únicas con la capacidad de darnos verdades, mientras que la religión era considerada diametralmente opuesta a toda racionalidad. Mas, la religión no ha perecido, como se llegó a suponer, ni parece tener fecha de caducidad, sigue vigente, con mayor fuerza cada día y reclama un

⁴ Herrera Lima, María (2013), "The Anxiety of Contingency" en Calhoun, Craig; Medieta, Eduardo and VanAntwerpen, Jonathan (eds.), *Habermas and Religion*, Polity Press, Cambridge, UK, p. 124.

lugar en el mundo actual, un lugar en la esfera pública que la ha desoído y relegado a la vida privada, tal cual hiciera el liberalismo primero y sus libertades negativas.

De tal manera, se quiso someter la religión a la vida privada, mientras que la esfera pública se desarrollaba en una ruta distinta, en la cual no podía hablarse en clave religiosa, pues carecía de la racionalidad adecuada para ser tratada como un argumento capaz de colaborar con algo de importancia en las políticas públicas y en el mundo moderno. Sin embargo,

[...] la religión no es ni meramente privada ni puramente irracional. Y la esfera pública tampoco es un ámbito de franca deliberación racional ni un espacio pacífico de acuerdo libre de coacción. Sin embargo, durante mucho tiempo esas han sido las ideas dominantes sobre la religión y la esfera pública, quizá especialmente en los círculos académicos. Pero en los últimos, en medio de una extendida recuperación del interés por la relevancia pública de la religión, ha habido una serie de propuestas teóricas cada vez más elaboradas que nos invitan a reconsiderar nuestras categorías más básicas de investigación, análisis y crítica.⁵

Precisamente allí encaja Habermas, en una lectura nueva y diferente de la relación entre la religión y la esfera pública. En primera instancia se mueve en el plano académico, para posteriormente entrar a las discusiones público-políticas de una Europa convulsionada por el gran número de inmigrantes, principalmente musulmanes, que llegan día con día a las costas y fronteras europeas y, con ello, las repercusiones políticas y socioculturales que esto conlleva.

Aunque es verdad que también debemos este acercamiento de Habermas a la religión, por el atentado perpetrado por *Al Qaeda* contra las Torres gemelas. No obstante, podríamos considerar este ataque como la punta del iceberg de muchos otros elementos que están inscritos en el estudio y análisis de la configuración del mundo 'moderno', De tal manera, una de las actuales y mayores preocupaciones habermasianas estriba en cómo enfrentar el tema de la migración, el cual se ha convertido en trascendental en el viejo continente, pues dicho movimiento

⁵ Mendieta, Eduardo y VanAntwerpen, Jonathan (2011), "Introducción" en *El poder de la religión en la esfera pública*, España, Trotta, p. 11.

migratorio, ha permitido a Habermas visualizar la existencia de la religión en el mundo, en este sentido, “Hay, en efecto, una relación entre la aparición de una conciencia postsecular y los nuevos flujos de inmigración [...]”⁶

Como respuesta al desafío que las sociedades europeas presentan con esta ola de inmigrantes, Habermas propone una sociedad mundial postsecular, la cual se encuentra fundada en la aceptación de dichas comunidades de inmigrantes con todas sus creencias y costumbres. No basta que el Estado-nación sea neutral en el sentido negativo reivindicado por el liberalismo político de corte lockeano, sino más importante aún, el Estado debe generar las condiciones y garantizar que los miembros de cualquier comunidad y, sobre todo, cualquier confesión religiosa, puedan hacer valer su papel político sin ser denigrados o vistos como ciudadanos de segunda por el hecho de no ser laicos en una sociedad que se presenta de esta manera. En otras palabras, se requiere que el Estado siga, además de la neutralidad, el principio de equidad.

La problemática, pues, de la religión en la esfera pública radica en contestar a la interrogante sobre el papel que debe jugar, si debe ser tomada en cuenta como un actor más en el entramado de la política deliberativa, si el hacer uso de los argumentos religiosos en los espacios públicos implica o no racionalidad y en qué medida, entre otros temas. Todas estas cuestiones deben ser tomadas en cuenta y tratadas con la importancia pertinente. Habermas adopta, entonces, la postura de ‘abogado del diablo’, ya que, a pesar de que muchos pensadores habían notado que la religión no se había agotado como la Ilustración había supuesto, Habermas es de los defensores más férreos del importante papel de la religión en la esfera pública, esto sin negar su posición totalmente liberal; no obstante, entiende que para poder llamar a una sociedad verdaderamente liberal es necesario que todos los actores sociales se encuentren en posibilidades de discutir aquellas cosas que les atañen, sin ser demeritados por no ser laicos.

Al asumir que la religión no ha desaparecido del mundo y que su vitalidad es cada vez más evidente, tanto en el plano informal como en el formal o político, la vigencia

⁶ Mendieta, Eduardo y Habermas, Jürgen (2011), “¿Una sociedad postsecular?” en *El poder de la religión en la esfera pública*. España: Trotta p.141.

de la teoría de la secularización, en la cual el mundo estaría cada vez más cerca de la desaparición de las religiones, para cederle su lugar a las ciencias y las artes, parece haberse agotado

Desde el punto de vista de los secularistas, los contenidos religiosos de la fe están desacreditados por la ciencia de una u otra manera, y no los contemplan como dignos de ser discutidos. Esto provoca en los secularistas la polémica confrontación con las tradiciones religiosas y con los coetáneos religiosos que siguen reclamando una importancia pública.⁷

Se abre la polémica en contra de la secularización; lo que llegó a pensarse como un hecho inexorable, nunca se cumplió; era evidente (los pensadores posmodernos lo vieron y lo resaltaron) que la modernidad no había cumplido con sus promesas de secularizar el mundo, así como otras muchas más que se presumían como el logro más avanzado del proyecto filosófico y político de la modernidad. Se llegó a pensar en una relación indisoluble entre la modernidad y la secularización, las cuales llevarían progresivamente a la humanidad hasta que ésta alcanzara su perfección; no obstante, la secularización no se logró de la manera en que los ideales del XVIII marcaban. En esta línea, Habermas comenta

Esta autocomprensión de la modernidad es también un resultado de la secularización, es decir, de la disolución de las coacciones que imponían las religiones que detentaban el poder político. Pero hoy esta conciencia normativa no sólo se ve amenazada desde fuera, por la añoranza reaccionaria de una contramodernidad fundamentalista, sino también desde el propio interior de una modernización descarrilada.⁸

Bajo el peso de la vitalidad religiosa, la secularización pierde fuerza y la relación pensada como necesaria entre este proceso y la modernidad, se desvanece, pues podemos precisar que la religión está presente en gran parte del ámbito político y

⁷ Habermas, Jürgen (2015), "La religión en la esfera pública de la sociedad «postsecular»" *Mundo de la vida política y religión*, España, Trotta, pp. 275-276.

⁸ Habermas, Jürgen (2006) "El límite entre fe y saber" en *Entre naturalismo y religión*, España, Paidós, p. 244.

su poder en la esfera pública no se nota mermado sino, por el contrario, gana más terreno cada día. Esta lectura es la que seguiré a lo largo de este trabajo, pues los cuestionamientos inscritos en esta discusión, son bastante vigentes, en la medida que la migración no es un acontecimiento aislado de Europa, pues también en América Latina el flujo de desplazados va creciendo, la mayor parte de estas personas buscan llegar a los Estados Unidos de América, país que se convierte en crisol multicultural, donde las religiones conviven y se mezclan, se superponen y se traslapan; contraejemplo y antiparadigma donde se fusionan, cadenciosamente, la religión y la modernidad.

La migración lleva a los países receptores, nuevas tendencias religiosas, nuevas formas de pensar y hacerse escuchar, siendo, tal vez, el movimiento más importante en la propagación de la importancia religiosa en la esfera pública contemporánea. Medio Oriente ha conseguido que volteen a verlo, de una forma no convencional y poco adecuada, para nuestras concepciones éticas, morales y jurídicas; sin embargo, consiguió su cometido, ser reconocidos y tomados en cuenta. El Estado Islámico, también se ha hecho escuchar, consolidándose como un Estado en el cual la religión es más importante que la política, ejerciendo una razón de confesión y no una razón de Estado característica de Occidente.

Estos problemas que se encuentran presentes hoy en día obligan a repensar el lugar de la religión en la política y cómo podemos entender los argumentos de corte religioso en un lugar que se había creído plenamente laico y libre de cualquier influencia o creencia religiosa, más allá de la teología política planteada por Carl Schmitt. Pero no son sólo los problemas presentes ni las discusiones académicas, lo que se debe tener presente al momento de dilucidar o discutir sobre el tema de la religión en la esfera pública de los estados democrático-liberales, sino los problemas a los cuales nos podemos enfrentar una vez que las sociedades se conviertan en postseculares.

El nuevo proyecto [de Habermas] [...] parece abordar al menos dos áreas problemáticas diferentes: por un lado, la cuestión político-legal del papel de la religión en el espacio público democrático [...] y, por otro lado, el conjunto de problemas que surgen de la idea

de una reconstrucción de la historia de la filosofía en su relación (o deuda) con las percepciones morales de las tradiciones religiosas.⁹

Por ello, la tesis se concentra en distintos problemas que podemos asumir como uno, pero que se diversifican y ramifican de tal manera que cada uno de los mismos, bien podría ser fundamental en sí mismo, sin embargo, en este trabajo, como se mencionó líneas arriba, pretendemos establecer que, con todos los matices, giros y cambios ejercidos por Habermas en su teoría, sigue estando demasiado cerca de la postura de Rawls, aunque también se debe problematizar la sociedad postsecular, pues no está libre de atolladeros importantes.

Contenido capitular

Para el capítulo primero de este trabajo, nos enfocaremos en la necesidad de discutir acerca de la secularidad, la modernidad y el concepto de cuño habermasiano de postsecularidad, pues alrededor de estas nociones es que podremos entender la nueva perspectiva desarrollada por el filósofo alemán. Si bien solamente el último término le pertenece, es innegable que la idea de secularidad, así como el concepto de modernidad y su relación altamente pensada, son fundamentales para el quehacer filosófico de lo que podríamos considerar como el último Habermas, o la última etapa del pensamiento habermasiano, pues en él, a diferencia de otros pensadores contemporáneos o algunos considerados posmodernos, no podemos encontrar una ruptura en su obra, sino una continuidad y, desde luego, algunos giros, pero siempre guiados por la misma idea, a saber, una razón comunicativa, raíz y marco que permea la obra habermasiana, sin importar el camino que decida seguir.

Se revisará en qué consiste el concepto de modernidad, cómo diferenciarlo del término laicidad, pues no representan lo mismo, no son iguales, aunque lo parezcan; hablar de secularización, implica hablar, en términos modernos, de la idea de una desaparición, usualmente gradual, de cualquier instancia, motivo, movimiento, e incluso, pensamiento religioso tanto del Estado como de la sociedad. Debemos

⁹ Herrera Lima, María (2013), "The Anxiety of Contingency", p. 100.

entender, entonces, que un estado y una sociedad seculares, son aquellos en los cuales la religión ha perdido su lugar en el ámbito público y privado.

Ahora bien, un estado secular no lleva necesariamente aparejada una sociedad secular, aunque es difícil encontrar un caso en el que una sociedad secular exista en un estado no-secular. En este sentido, muchas de las grandes democracias contemporáneas se presumen como seculares y sus sociedades también lo son; por el contrario, hay países que tienen estados no seculares y sus sociedades tampoco lo son, como muchas de las naciones del Medio Oriente.

De otro lado, la laicidad, implica la garantía de la existencia de las condiciones de posibilidad de la libertad de conciencia, podríamos decir que, si en los estados democráticos actuales existe un concepto que pudiera ser un sinónimo de laicidad, no es el de secularidad, sino el de neutralidad, o incluso, el de equidad. Bajo este orden de ideas, la neutralidad busca evitar la preferencia a ninguna de las religiones o confesiones que habitan dentro del estado sobre las demás, caso similar al de la laicidad.

En este sentido, nosotros hacemos esta distinción que nos parece fundamental, pero en las obras de Habermas, esta distinción no es tan evidente, pues parece tomar el concepto de secularidad en ambas acepciones; mientras que el de secularismo, es la forma que tiene Habermas de establecer la actitud secular dogmática y radical.

Más allá de esta distinción, es importante destacar que el concepto de secularización es uno de los elementos para construir una idea moderna, es que siempre debe ir acompañada de un proceso secularizador, pues están interconectados y son interdependientes, por lo menos es una de las ideas mayormente arraigadas en el pensamiento occidental europeo. Ahora bien, vale la pena destacar que no toda Europa se ha movido al mismo compás secularizador, son parcelas o países en los cuales se ha gestado la secularización, en otros países no ha existido dicho movimiento. Pensemos por ejemplo en los países europeos de tradición mayormente católica, como Italia, donde la secularización puede pensarse como un proceso menos evidente, socialmente hablando; existe un estado laico, pero la sociedad sigue confesionalmente arraigada al catolicismo; incluso algunos

países cuya población es mayoritariamente protestante, como el caso alemán o el inglés. En otras palabras, el 'paradigma de la secularización' termina siendo una mera fantasía, una utopía ilustrada poco eficaz y consistente en la vida práctico-política europea, sobre todo si pensamos, como se mencionó líneas arriba, en las consecuencias religiosas, culturales y, con ello, políticas, que conlleva la migración de los países de confesión islámica a Europa

El surgimiento de religiones no cristianas pone en evidencia la falta real de neutralidad del estado en los países europeos. Como consecuencia, estos estados pueden verse obligados a vivir de acuerdo a su secularismo oficial y, de hecho, se separan de la larga tradición histórica de otorgar un trato preferencial a aquellas religiones practicadas por la mayoría. La afirmación popular de que la presencia de símbolos, creencias y prácticas islámicas en los países europeos amenaza al estado laico difícilmente puede entenderse sin traducirlo en lo que parece ser el verdadero problema: a saber, que la presencia del islam en Europa amenaza la posibilidad de mantener el modelo de trato preferencial y privilegios que las diferentes denominaciones cristianas disfrutaban actualmente en los estados europeos.¹⁰

Con esto, la idea de una verdadera neutralidad de los estados laicos europeos se pone en tela de juicio. Parecían ser laicos y neutrales simplemente porque no había religiones con numerosos feligreses, distintas a las de origen cristiano y que les hicieran 'sombra'; sin embargo, con la llegada masiva de personas de confesión musulmana, se hizo palpable la existencia de una preferencia estatal, hasta entonces invisible, hacia las religiones católica y protestante. Aunque no podríamos decir certeramente, si tal preferencia se deba a una cuestión meramente religiosa, o más bien, a una cuestión nacionalista; como sea, los grupos inmigrantes terminan como los objetos del desprecio, haciendo nulos los derechos que se suponen universales. Desde luego, puede alegarse, sin temor a incurrir en un error, que no pueden tener los mismos derechos quienes han traspasado ilegalmente las

¹⁰ Lafont, Cristina. "Religious pluralism in a deliberative democracy", en *Democracy, Law and Religious Pluralism in Europe. Secularism and Post-Secularism*, p. 48, disponible en <https://www.philosophy.northwestern.edu/documents/cv-resume/lafont-cristina/LafontRPDD.pdf> consultado el 19 de agosto de 2019 a las 22:15 horas.

fronteras de un país, pero Europa se había pensado siempre como un continente abiertamente secular, ilustrado y con pretensiones cosmopolitas, buscando la recuperación del *ius publicum europeum*, pero precisamente parece que solamente buscan el libre tránsito de los ciudadanos de primer nivel, es decir, europeos, mientras que los inmigrantes, los que pertenecen a otra religión, o bien, a otro continente son pensados, y tratados, como ciudadanos de segunda o tercera clase.

Bajo esta premisa, los inmigrantes carecen de oportunidades de expresarse en la esfera pública –pues ni sus derechos humanos fundamentales son respetados– y, con ello, sus pretensiones de alcanzar una vida buena parecen irrealizables en el lugar al que acaban de llegar, porque no forman parte de la sociedad ‘nativa’, así como tampoco comparten las creencias de la mayoría de la capa social, pues ya sean católicos, protestantes o ‘seculares’, aquellos que emigran de su país, tienden a ser, en su mayoría, musulmanes; de tal forma, su opinión y la búsqueda de su felicidad (en términos netamente de ética aristotélica), parecen no ser de la incumbencia de las políticas de Estado.

Precisamente por eso, es importante realizar el análisis del concepto ‘postsecularidad’ que Habermas trae al escenario no únicamente filosófico, también sociológico y, desde luego, político; no solamente al campo de la academia, sino al de la vida práctica, pues la religión no ha tenido el destino fatal que se había puesto sobre su yugo, ha sobrevivido y cada día es más fuerte, por eso no puede quedar fuera de la esfera pública, debe ser tomada en cuenta y escuchada, pues no pueden descartarse los posibles contenidos de verdad que los argumentos religiosos tengan, o sean, en sí mismos.

Para el segundo capítulo, se revisarán dos temas de gran importancia en la configuración de la teoría habermasiana contemporánea. Si bien el tema de la opinión pública es un problema que Habermas abarcó desde la década de los 60, con su obra que al español fue traducida como *Historia y crítica de la opinión pública*, dicha noción hoy ha recobrado una importancia fundamental no sólo para el desarrollo de la obra del autor de *Facticidad y validez*, sino para la política práctica,

pues es imprescindible y necesario pensar en la esfera pública, qué es, cómo es y quiénes la conforman.

Pensar la esfera pública implica un proceso que trasciende las fronteras de la academia y nos conduce a la vida misma, al terreno de lo práctico, al entorno político donde se desarrollan y se desenvuelven los procesos vitales de la sociedad. Sin embargo, Habermas considera que no existe una sola esfera pública, sino que hay dos: la pública esfera informal y la esfera pública formal. Mientras que la primera es una esfera en la cual se pueden discutir temas que van desde los más banales, hasta temas de la ética y religión; la esfera pública formal es el centro de las discusiones políticas, donde se ponen a debate las ideas que gestarán las nuevas leyes y las decisiones políticas para todos los ciudadanos. La esfera pública formal actual es la heredera directa de aquellos cafés y tertulias burgueses de los siglos XVIII y XIX donde se reunían *les citoyens* a discutir sobre temas de arte, literatura y, posteriormente, política.

Desde luego, obra y concepto de opinión pública de Habermas pueden ser criticados desde distintos ángulos y con cierta razón, pues el concepto tiene una génesis burguesa y se reducía a los ciudadanos que en aquéllos siglos tenían derecho a ser considerados como tales y no estaba abierto a todo el mundo, pero no se debe confundir la génesis con la validez, pues sería injusto presuponer que Habermas considere que la esfera pública formal debe estar constituida solamente por varones caucásicos, mayores de edad y propietarios; no obstante, sí piensa que la esfera pública debe ser abierta, donde todos los participantes sean considerados y tratados como iguales. Una esfera pública en la cual la única fuerza válida y con derecho de imponerse, sea la fuerza del mejor argumento. Así, asegura la validez de una esfera pública, acorde con los tiempos y las sociedades democrático-liberales.

Por otro lado, la obra ha sido trabajada como anacrónica, pues su argumentación no es suficiente para explicar, ni confrontar una sociedad y una esfera pública con las complejidades de las actuales, donde las estructuras se han modificado y han cambiado hacia distintos horizontes; aunque es verdad que la conformación de una obra como la de Habermas ha servido para allanar el camino, hoy en día carece de

vigencia, no únicamente por la complejidad del tejido social, en términos de una multiculturalidad étnica, racial y sexual, sino porque Habermas no abordó, en sus primeras incursiones a la opinión pública, el tema de la religión y su importancia en la esfera pública. Puede pensarse que Habermas no tomó en cuenta a la religión por considerarla, en ese momento, como irracional; es decir, que los argumentos religiosos carecían de validez y de 'verdad', puesto que los lugares y las personas que llevaban a cabo las discusiones políticas eran ilustradas y cultas, no pertenecientes al grueso de la población.

Habermas es consciente de que la crítica por su olvido, intencional o no, del tema religioso en su obra, está bien fundamentada pues, en efecto, no lo toma en cuenta siendo uno de los factores más importantes en la actual esfera pública, es por ello, que se considera a su noción como arcaica y se encuentra fuera del contexto contemporáneo, ya que la religión tiene una fuerza pública y política cada vez más grande.

No obstante, las críticas realizadas al trabajo temprano de Habermas, éste se ha consolidado como una obra canónica en el estudio de la esfera pública, pues no fue abordada desde un tipo ideal, un orden metafísico o un planteamiento meramente filosófico, sino que se estructuró como un estudio histórico y sociológico de la formación de la opinión pública que daría vida, ulteriormente, a la esfera pública. Y, en este sentido, *Historia y crítica de la opinión pública*, sentó las bases para una nueva forma de percibir la opinión pública y su impacto en la esfera pública, pues los ciudadanos no eran ya solamente quienes acataban las leyes establecidas por alguien más, sino que comenzaban a conformarse, a partir de su opinión, en personas capaces de construir sus propias leyes.

Al hablar de opinión pública, es casi inevitable pensar en la gran aportación e influencia que tiene Kant en este rubro y, desde luego, en la perspectiva de Habermas, es por ello que analizaremos la influencia kantiana en el ámbito de la opinión pública, así como en el pensamiento posmetafísico que Habermas enarbola como condición *sine qua non* para llegar a una sociedad mundial postsecular, pues el pensamiento en una sociedad como la propuesta por el filósofo alemán, debe estar encaminada a un entendimiento y aceptación de los argumentos religiosos,

mientras que estos deben ser capaces de transmitir algo a la sociedad, no deben ser dogmáticos. De tal manera, la religión no debe ser metafísica, sino posmetafísica, mientras que una sociedad postsecular, no debe ser secularista.

Igualmente, se estudiará el concepto de esfera pública en la obra del autor del *Discurso filosófico de la modernidad*. Habermas es uno de los primeros en estudiar la esfera pública desde un sentido sociológico, no es, desde luego, el primero en abordar en este concepto, pues ya la gran pensadora Hannah Arendt, era consciente de la necesidad de recuperar esta noción de una esfera pública; la definición arendtiana de esfera pública será una fuente de influencia para la definición habermasiana de la misma.

Por ello, se realizará un breve recorrido por el trabajo que realizado por Hannah Arendt en una de sus obras más estudiadas *La condición humana*, para acercarnos a lo que ella entiende como esfera pública y sus características fundamentales, pues en ellas se concentrará Habermas y las tomará como parte de su propia estructura de la esfera pública formal. Algunas de estas características son, que todos los ciudadanos tengan igualdad de derecho en la participación, es decir, que todos puedan ser escuchados, que no haya nadie que esté fuera de la discusión, que sea una esfera distinta a la esfera social que ha permeado desde hace tiempo y se ha consolidado como la esfera con mayor poder, surgiendo de una especie de fusión entre la esfera pública y la esfera privada, pero no es ninguna de las dos. En este sentido, la esfera social es un fenómeno netamente moderno, de primera importancia, aunque no es capaz de representar la esfera pública.

No obstante, la característica más importante es la no-violencia en la esfera pública. Para ambos pensadores, para que una esfera pública sea legítima, tiene que estar libre de todo tipo de violencia, pues la esfera pública es el lugar del discurso (*lexis*) y la violencia es muda y hace callar todas las voces, de tal manera la acción (*praxis*) humana queda anulada. En el caso particular de Arendt, si existe violencia en la esfera pública, ésta queda aniquilada, desaparece, pues sus condiciones de posibilidad son destruidas. De otro lado, Habermas establece que la única fuerza permitida y permisible en el desarrollo de la esfera pública, es la del mejor argumento; si hay un atisbo de violencia, la esfera pública se vuelve ilegítima

y, por lo tanto, todas las decisiones que de ella deriven, tienen en su seno, la ilegitimidad.

Para el tercer capítulo se revisará la religión que también es una parte fundamental para el trabajo último de Habermas, quien después de haber sido objeto de duras críticas por haber dejado de lado el tema de la religión, ha revirado para prestar mayor atención a las discusiones y argumentos esgrimidos por las teorías religiosas. Por ello, se llevará a cabo un estudio sobre la relación de la teoría habermasiana con la religión, mostrando cómo se ha manejado a través de una relación de acercamiento-alejamiento, desde su aguda visión en cómo la tradición judía dejó su impronta en el idealismo alemán, su alejamiento en otra etapa, hasta sus escritos actuales, como *Entre naturalismo y religión* o *Mundo de la vida, política y religión*, en los cuales muestra su nueva perspectiva hacia la religión y su influencia e importancia en el mundo contemporáneo. Para ello, nos acercaremos a la clasificación realizada por Eduardo Mendieta, uno de los más grandes estudiosos de la obra de Habermas, quien lleva a cabo una clasificación de ésta, en temas de su pensamiento y la religión, de cuatro grandes etapas, las cuales serán revisadas y contrastadas, para poder tener una idea del trabajo de Habermas.

Después se revisará la influencia que tiene la religión en la esfera pública para la conformación de una sociedad mundial postsecular; es decir, en el lugar en el que se toman las decisiones políticas, para que éstas sean capaces de cubrir las necesidades de todos los miembros de la sociedad. Sin embargo, para que los argumentos religiosos puedan ser tomados en cuenta y considerados como parte de la discusión política, deben ser traducidos a un lenguaje secular, a un lenguaje que pueda ser entendido por todos los ciudadanos, creyentes o no. Dicha traducción debe correr a cargo de todos los ciudadanos, tanto los ciudadanos laicos deben ayudar al proceso de traducción como los creyentes, quienes desean ser tenidos en cuenta en las deliberaciones políticas. Los argumentos religiosos serán considerados, entonces, como posibles portadores de verdad, pues muchos de estos argumentos religiosos, han sido adoptados y adaptados a la vida secular, a través de un proceso cognitivo continuo de la raza humana y realizar la traducción

de estos contenidos de verdad, permite a los seres humanos, avanzar en dicho proceso cognitivo.

La discusión que se genera a través de la idea del proceso de traducción propuesto por Habermas es muy amplia e introduce a autores de la talla de Charles Taylor, quien presupone que la idea de una traducción de este tipo estaría violentando el principio de neutralidad, que todo estado democrático liberal tiene en su génesis, pues toma partido por las mayorías religiosas, las cuales son las únicas a las que se les toma en cuenta para la traducción. Es decir, no se respeta a libertad de creencia en su sentido más estricto, sino que se le da prioridad a una religión por sobre las demás. Aunque la idea que parece operar en el pensamiento de Habermas no es solamente la de 'neutralidad' como principio de no-intervención del Estado en los asuntos confesionales, sino la de equidad; permitir que todas las religiones puedan participar en igualdad de condiciones en la esfera pública.

Asimismo, Amy Allen es una dura crítica contra la posición habermasiana de la traducción, pues es una carga cognitiva que, a pesar de la buena voluntad de los ciudadanos no creyentes, es asimétrica, pues los ciudadanos religiosos o creyentes, tienen la obligación de ser reflexivos respecto de los límites de su creencia y de su religión, mientras que la exigencia establecida para los ciudadanos no creyentes es, por decirlo de alguna forma, simplemente ser más reflexivos respecto de su posición secular. Para los ciudadanos religiosos es menester conocer y reconocer que su creencia tiene ciertas fronteras intraspasables; para los ciudadanos seculares, por otro lado, la obligación es tener una mente más abierta y darse cuenta, que muchas veces, más que seculares, son secularistas.

Bajo esta óptica, Habermas se acerca mucho a la postura de Rawls, aunque ambos tuvieron la visión de que un estado plenamente secular no es viable ante las complejidades de una sociedad contemporánea, los dos se decidieron por una democracia liberal, como el primer paso hacia una sociedad pluralista, pues, como dirá Habermas, es imposible que la pluralidad se presente en un Estado no democrático. En un segundo momento, ambos percibieron que las doctrinas comprensivas razonables, estarían de acuerdo en que la mejor manera de discutir los asuntos público-políticos es a través de un lenguaje secular. Mientras que Rawls

define a las doctrinas comprensivas razonables como aquellas capaces de adaptarse a una vida con políticas seculares, Habermas entiende que los argumentos religiosos deben ser traducidos a un lenguaje secular, el cual es entendido por todos los ciudadanos, esto supondría un tipo de 'metalenguaje' capaz de superar las diferencias entre los distintos campos semánticos de las distintas doctrinas religiosas y los ciudadanos no creyentes. No obstante

[...] la enfática seguridad personal del estado moderno y de la sociedad liberal se ha visto amenazada de alguna manera por dos tendencias sociales opuestas [...]

Primero, por [...] los efectos negativos que resultan de "la dinámica políticamente descontrolada de la economía global [...] los efectos de una secularización altamente exitosa vista como la expansión de una sociedad orientada al consumidor, indiferente a las necesidades de los demás. En este sentido, las religiones [...] pueden desempeñar un papel funcional para hacer frente a las contingencias de la vida [...]

Segundo, en la dirección opuesta, por lo que para algunos es una secularización parcialmente fracasada, ya que la presencia todavía vital de las prácticas religiosas puede ser considerada como una amenaza más para la autosuficiencia del estado liberal secular.¹¹

Aun con los peligros que la revitalización religiosa parece incubar, en contra de un estado laico, el capitalismo salvaje y el consumismo indiscriminado de la sociedad contemporánea, parece contener mayores peligros, pues no sólo atenta contra una forma de cultura, sino contra el ecosistema en el cual se desarrolla la vida humana. Las implicaciones del capitalismo como el que existe hoy en día trascienden las fronteras nacionales e, incluso, las de la raza humana. Por ello, la religión, más que ser un enemigo, puede ser visto como un aliado para evitar tragedias y desgracias.

A pesar de que podemos notar en la postura de Habermas un cambio a su postura, en cuanto a los temas religiosos y su distancia respecto a Rawls, pues éste parece ser más procedimental que sustantivo, a diferencia de aquél, es imposible no notar, que Habermas sigue siendo muy cercano al escritor de *Una teoría de la*

¹¹ Herrera Lima, María (2013), "The Anxiety of Contingency", pp. 98-99.

justicia. No obstante, el cambio en la posición de Habermas no es en su raíz democrático liberal, pero de ello no se puede inferir que no sea un cambio sustantivo. Al contrario, encuentra en ese fundamento liberal, los cimientos sobre los cuales apoyar la sociedad postsecular, pues ¿cómo podríamos hablar de libertad si no permitimos a los ciudadanos religiosos expresar sus opiniones libremente? Y ¿sería una verdadera democracia si no participan todos los ciudadanos en igualdad de condiciones en esa esfera pública, en condición de ciudadanos sin importar su religión?

Para finalizar, realizaremos un apéndice, en el cual hemos decidido trabajar con varias ideas que nos parecieron bastante atractivas, para hacer un análisis de ellas. La primera es la idea de la acción comunicativa habermasiana, pero enmarcada únicamente desde la posición sociológico-filosófica de la sociedad postsecular. Esto nos parece bastante presuntuoso y, al mismo tiempo, limitado, puesto que la acción comunicativa es la columna vertebral del *corpus* habermasiano y, por sí sola, esta noción ha dado para escribir cantidades enormes de textos, ensayos, tratados y demás obras de intelectuales de todas las latitudes del mundo.

No obstante, nosotros tomaremos esta posición como la forma propuesta por Habermas para garantizar los esquemas de libertad y de democracia que, a su vez, permitirán generar las condiciones ideales de diálogo, para que todos los actores inmersos en la sociedad y relacionados con la toma de decisiones tengan las mismas posibilidades de expresarse y ser tomados en cuenta.

En este sentido, se debe destacar que, para nosotros, al hacer uso de la acción comunicativa, Habermas está entendiéndola como una suerte de imperativo categórico kantiano; es decir, como un marco formal-normativo, en el cual se encuentren inscritas únicamente las formas en las cuales debe desarrollarse el diálogo, sin que por ello éste se encuentre ya permeado por una forma de moral o de pensamiento que guíe, indique o anteponga un principio axiológico *a priori*. Por el contrario, la presunción de Jürgen Habermas, es solamente generar las condiciones ideales en las que un diálogo público pueda llevarse a cabo, generando de la discusión y de la fuerza del mejor argumento, las propuestas a llevarse a la esfera pública formal; en otras palabras, busca que exista una esfera pública no

condicionada, libre y equitativa para que los ciudadanos discutan sobre sus intereses, sus proyectos de vida buena y la forma en la que consideran que estos pueden llevarse a cabo.

La mayor parte de los ciudadanos tienen una perspectiva ética influida por una religión o por una filosofía que determina su esquema de valores, por ello, esto es lo que manifiestan en la esfera pública, sin embargo, debe tener en su interior, un contenido de verdad que pueda ser aplicable y entendible para todos los ciudadanos, creyentes o no, para que puedan, de ser el caso, acceder a las deliberaciones formales, entendidas como Parlamentos, Cámaras, etcétera.

Ahora bien, para que los esquemas de libertad y democracia puedan ser realmente funcionales, deben estar juridificados, es decir, deben existir dentro de una legislación positiva, pues de lo contrario, dichos esquemas serían letra muerta; en otros términos, que formen un Estado de Derecho vigente y válido. A su vez, la sociedad estaría de acuerdo en que los mejores esquemas para garantizar que todos tengan voz y voto en un Estado y en una sociedad con pretensiones postseculares son, sin duda, los de libertad y democracia. Se genera un círculo virtuoso, en el cual la sociedad comprende y comparte como principios rectores la libertad y la democracia, las cuales se convierten en principios jurídicos; al mismo tiempo, la ley sirve para proteger estos derechos y estas libertades.

Habermas asume que, al proteger jurídicamente estas garantías, protege tanto las libertades de los antiguos como la de los modernos. En otras palabras, cuando refiere al esquema de libertades, está hablando de las libertades negativas, esas libertades que adquirió el sujeto a partir del iusnaturalismo lockeano y que prohíben al Estado cualquier intervención en los asuntos privados de los individuos. De igual manera, cuando habla del esquema democrático, está buscando rescatar las libertades positivas que permiten a cualquier ciudadano de una comunidad, ser partícipe en la construcción de las leyes que habrán de regir su sociedad y a él como miembro de esa comunidad.

Esta conjunción de libertades da la pauta para que Habermas pueda abrir el espectro social hacia la postsecularidad. En primer lugar, apela a la neutralidad de los Estados occidentales, que en su mayoría son liberales, para no intervenir, mucho

menos imponer, cualquier cosmovisión de Estado a sus ciudadanos, sino los conmina a respetar, con base en sus propias Constituciones, la diversidad religiosa que se aloja en sus fronteras.

Como segundo punto, al ser también la mayor parte de los Estados de occidente, democráticos, aduce a su equidad para garantizar que todos los ciudadanos, independientemente de que profesen o no alguna religión y cualquiera que ésta sea, puedan participar en igualdad de condiciones en los procesos democráticos propios de su forma de gobierno.

De tal manera, el respeto de este marco formal-moral se encuentra sentado en la base jurídica de cada Estado. La Constitución de cada nación, permite a los ciudadanos hacer el ejercicio de su libertad y de la democracia, por ello, en estos dos pilares se deben inscribir las condiciones ideales de diálogo que permitan llegar a las decisiones, emergiendo una sociedad postsecular.

Pero la configuración de una verdadera sociedad postsecular, aunque se encuentre garantizada por el derecho positivo, no es tarea exclusiva del Estado, *per se*, sino que la mayor parte del trabajo corresponde a la sociedad, pues Habermas menciona que cuando habla de sociedad postsecular, no refiere a un cambio en el sentido del Estado, sino un cambio en la mentalidad social, un cambio en el pensamiento generando una actitud cognitiva en cada uno de los ciudadanos. Entonces, la sociedad mundial postsecular, es un cambio que se da a partir del proceso autorreflexivo de los ciudadanos que tienen la capacidad de entender a otros en sus voces, independientemente que no compartan sus creencias.

Una vez, teniendo en mente que la acción comunicativa funge como el marco normativo para guiar a la sociedad hacia un diálogo horizontal, en el cual se puedan tomar las decisiones democráticamente, sin negar ninguna voz, incluso al tratarse de un Estado democrático liberal, con pretensiones laicas, se debe escuchar la voz de la religión, porque hay una gran cantidad de ciudadanos creyentes que exigen participación en la esfera pública.

Siguiendo este orden de ideas, en el Apéndice, recuperamos algo de lo que ya se había trabajado sobre la acción comunicativa, vista como el principio moral que sustenta el Estado democrático liberal, en el cual pueda generarse una sociedad

postsecular. Es decir, el Estado de derecho sirve para garantizar la acción comunicativa como principio moral, en el cual pueda sustentarse la sociedad postsecular.

Posteriormente, hemos decidido hacer un análisis de tres gobiernos latinoamericanos que han permitido que la religión tenga participación en la esfera pública. Nos referimos a los casos específicos de Brasil, Bolivia y, desde luego, México. Estos tres países, se han diferenciado del resto de gobiernos latinoamericanos por el hecho de haber inscrito, implícita o explícitamente, a la religión dentro de sus compromisos públicos.

Ahora bien, podría parecer que estos tres gobiernos están, en cierta medida, dejándose guiar un pensamiento parecido al de Habermas, no sólo al aceptar el hecho de que la religión existe y está vigente en la esfera pública informal y en las relaciones cotidianas de los ciudadanos, sino que les dan el valor a sus postulados, no obstante, no podemos obviar que más que acercarse a una verdadera sociedad postsecular, estos tres gobiernos tienen una tendencia hacia un retroceso medieval.

Varios son los puntos que delatan que la intención tanto de Bolsonaro, de Áñez como de López Obrador, no son permitir la pluralidad y diversidad de voces, sino instaurar una sola forma de moralidad: la religiosa cristiana. Los tres gobernantes se han declarado creyentes, no únicamente en el ámbito de lo privado, lo cual no representa ningún problema, pues también son ciudadanos y tienen derecho a su propia fe y confesión. El problema real se presenta cuando en actos públicos y con la investidura presidencial, ofrecen argumentos religiosos, dejando ver, como funcionarios públicos, sus intenciones. Esto es un agravio para la sociedad plural y diversa, como para el Estado laico, el cual, si bien debe observar la neutralidad con todas las religiones, también debe ser equitativo y permitir la expresión de todas al mismo nivel, sin dar prioridad a unas sobre otras.

Ahora bien, el cuño religioso de cada uno de estos personajes trasciende el mero culto y se convierte en el instrumento por el cual han decidido hacer frente a lo que ellos mismos han llamado “el mal” en sus respectivas sociedades. Para Bolsonaro, el mal se encuentra encarnado en el crimen y en la homosexualidad, hay que erradicarlo del país como sea; para Áñez, los ‘malos’ son los indígenas y los

‘comunistas’ del partido que representaba los ideales de Evo Morales. Por último, López Obrador encuentra el ‘mal’ en la corrupción, particularmente en la política, generada por el neoliberalismo instaurado en el país, por los gobiernos anteriores, básicamente, a partir del gobierno de Carlos Salinas de Gortari.

Por ello, los tres encuentran que la mejor manera de erradicar al mal de sus sociedades y países, es a través de la instauración de una moral que genere en los ciudadanos valores y empatía. Estos valores no pueden ser paganos indígenas, tiene que ser valores cristianos, porque no hay moralidad más elevada que la que tenía Cristo, hay que apegarse a ella, apelar a que la familia es el núcleo de la sociedad y en ella debe estar el principio moral, pero no puede ser otro que el cristianismo.

En el caso mexicano, incluso se ha manejado la idea de otorgarles a las iglesias cristianas, espacios de las radiofrecuencias pertenecientes al gobierno, para que transmitan sus mensajes, pues estos podrían servir para moralizar a la sociedad. Esta moralización cristiana, permitiría hacer ‘buenos ciudadanos’, lo cual tendría como consecuencia lógica, la erradicación del mal.

CAPÍTULO 1. SECULARIDAD, MODERNIDAD Y POSTSECULARIDAD

Si las sociedades no están completamente secularizadas y, si “[...] la razón secular no puede cumplir su tarea y justificar los principios constitucionales sin obtener el apoyo de las doctrinas religiosas y metafísicas de las comunidades correspondientes [...]”, debemos repensar el lugar de la religión en el acuífamiento conceptual de la política.¹²

María Pía Lara.

Y así la modernidad está orgullosa de su espíritu crítico, que no acepta nada como obvio y evidente si no es a la luz de buenas razones.¹³

Jürgen Habermas

[...] la autocomprensión de la modernidad no solamente se caracteriza por su autoconciencia teórica, por su actitud autocrítica frente a todo lo transmitido, sino también por las ideas morales y éticas de «autodeterminación» y «autorrealización».¹⁴

Jürgen Habermas

Los tres términos que dan el nombre a este primer capítulo del trabajo son de importancia total para el desarrollo ulterior del mismo, pues, sin ellos no podríamos, desde nuestra perspectiva, entender la evolución, tal vez sería mejor decir transformación del trabajo de Jürgen Habermas de las últimas dos décadas, el cual se ha encaminado a resaltar la importancia de la religión en la esfera público-política, pero no podemos acercarnos a esta idea sin pasar primero por los términos que delimitaron su posición con respecto a esta discusión. Parece difícil pensar en una época postsecular sin entender a qué se refiere el término de secularidad y,

¹² “Is the Postsecular a Return to Political Theology?”, en Calhoun, Mendieta & VanAntwerpen (eds.), *Habermas and Religion*, 2013, p. 166.

¹³ “Concepciones de la modernidad. Una perspectiva sobre dos tradiciones” en Habermas, Jürgen, *Escritos filosóficos 1*, 2011, p. 407.

¹⁴ “Concepciones de la modernidad. Una perspectiva sobre dos tradiciones”, pp. 407-408.

bajo este lente, realizar un estudio de la relación que parece entablarse entre los conceptos de secularidad y modernidad.¹⁵

En este orden de ideas, se ha considerado que hay entre estas nociones, una relación casi simbiótica, cuya codependencia es vital para entender el desarrollo de los Estados occidentales como hoy los entendemos –o creemos que los entendemos–. Una no puede existir sin la otra, en donde hay secularización hay modernidad y viceversa. Es decir, no podemos pensar que una sociedad no moderna sea secular y que una sociedad no secular sea moderna. Esta idea se encontró altamente difundida durante gran parte de la ‘época moderna’, gracias a las ideas de la Ilustración y la Enciclopedia. Lo que la Revolución Francesa trajo consigo fue algo más que los ideales políticos de Igualdad, Libertad y Fraternidad, pues dentro de este lema se encontraba, de fondo, la gran noción de que los hombres podrían emanciparse, tanto política como moralmente, pero esta emancipación solamente podía darse por medio de la razón. Este ‘giro ideológico’ que nos permite separar, de una manera muy superflua y sencilla, en vistas del proceso complejo y la larga transición que conlleva ir de una época histórica a otra, la Edad Media de la Edad Moderna, es crucial, pues la razón regresa a la escena filosófica como su fuente inagotable de conceptos e ideas y, con ello, la religión pierde su estatus de primer y único germen del conocimiento verdadero.

En la medida en que la razón toma un papel más relevante, aquello que no tiene que ver con ella, pierde peso. En este sentido, es necesario precisar que los dictados de la razón se enfocan hacia el desarrollo de las ciencias y la tecnología; lo cuantificable a partir de un método experimental, básicamente, es lo aceptable como racional y verdadero. Con ello, la religión al no poder ser comprobada empíricamente pierde el valor que tuvo en la Edad Media, como única verdad posible.

¹⁵ “Muchos de los significados [...] todavía funcionan en el uso contemporáneo, como el de “secular” como dominio de la experiencia ordinaria y el de varios usos de la secularización. Algunos de ellos son bastante inofensivos, o al menos no polémicos y otros son antagónicos; relacionados con este último caso son las dos versiones históricas del concepto de secularización: (1) la primera [...] eclesiástica o religiosa, que no sólo es una reacción a la segunda, sino un proceso con una larga historia de justificaciones teológicas y debate filosófico; y (2) la versión secular, también más antigua que la Ilustración.” Herrera Lima, María (2013), “The Anxiety of Contingency”, p. 109.

Bajo este tenor, la religión deja de ser un asunto de índole pública para convertirse en un elemento de la vida privada. Ya no se puede hablar de una esfera pública religiosa, o cuando menos, en la cual la religión tenga algún valor político, salvo que la sociedad que ostente ese papel se considere arcaica, poco moderna y civilizada. Esta fue la teoría dominante en el mundo occidental a partir del siglo XVIII; a saber, que la razón secular llevaba aparejada a la modernidad.

Pensar como verdad el hecho de que la secularidad y la modernidad son conceptos que se corresponden, que existe una bicondicionalidad entre ellos, sería dar la razón a lo que más adelante se denomina como el 'paradigma de la secularización' y que dicho paradigma, en realidad, se consumó en todo el mundo moderno; sin embargo, es necesario revisar las críticas sociológicas, principalmente, a esta forma de entender la secularización, pues no podemos universalizar dicho proceso, cuando son pocas las sociedades que han pasado por el mismo.

La idea que dirige el primer capítulo es, entonces, estudiar y analizar la caída del 'paradigma de la secularización'. Para ello, y con la finalidad de realizar un estudio más acabado, hemos dividido el capítulo en tres partes: 1) secularidad y modernidad; 2) la crítica sociológica de José Casanova; 3) Habermas y su noción de postsecularidad

Como recién se mencionó, la relación de secularidad y modernidad ha sido considerada como una constante, es difícil pensar, en nuestra tradición occidental, una sociedad que se precie de moderna y que sea altamente religiosa; por el contrario, se suele considerar que un pueblo entre más religioso es, lo es en la medida que no se ha modernizado, debido a ello, dicho tema será abordado en el primer apartado de este capítulo.

Sin embargo, antes de entrar a esta discusión, que ha sido muy estudiada en los últimos años, consideramos una necesidad el poder dar una definición de la secularidad. Sin importar si es la definición más conocida o la más difundida, es bastante útil para comenzar el recorrido, aunque no será la única que se revisará, sí será la primera, pues es precisamente contra esta noción que se han alzado las voces del mundo actual que parece ser contradictorio en sí, ya que estamos en la

época de mayor globalización, mientras que, al mismo tiempo, se ha dividido en muchos aspectos, entre ellos la religión y la forma en la que ésta ha sido asimilada en las diversas sociedades que conforman el mundo contemporáneo.

De igual manera, se hará una breve reconstrucción conceptual de lo que se entiende por modernidad, pues es el otro elemento de la conjunción crucial en el desarrollo de este primer capítulo y, en general, del trabajo. No podemos omitir la relevancia que tiene el concepto de modernidad, pues es central para poder alcanzar la sociedad postsecular. Es decir, la modernidad es lo que permitirá pensar las sociedades no en función de la secularidad, sino en su propia reflexión, en sociedades postseculares.

En este entendido, la modernidad no queda fuera de la ecuación, por el contrario, será por medio de este proyecto filosófico inacabado, que las sociedades se podrán dar cuenta de que están en una pendiente secularista, que les impide la autorreflexión para poder llegar a ser postseculares. La modernidad sigue adelante, avanzando, aunque las religiones aún se encuentren en su interior, pues la fórmula que hacía pensar que modernidad y secularización estaban interconectadas, ha sido puesta en cuestión, y se hunde cada vez más. Bajo este orden de ideas, se revisará el rompimiento de este binomio ilustrado, en el cual se gestó gran parte de la cultura de occidente.

En el segundo apartado, se revisará una de las críticas más duras, crítica paradigmática para entender el estudio de la secularización, en contra de la idea occidental del binomio secularización-modernización, a saber, la del sociólogo zaragozano José Casanova quien, a su vez, critica la posición habermasiana de sociedad postsecular. Asimismo, se revisará de forma detallada la división que hace de la secularización en tres vertientes interpretativas distintas. Esto es muy importante, pues nos revela que no existe solamente una manera de ver la secularización o el desenvolvimiento de ésta en el mundo; es decir, el paradigma de la secularización se queda solamente como un hito, o más bien, un mito que la ilustración y la modernidad nos han heredado.¹⁶

¹⁶ Existen pensadores contrarios, principalmente sociólogos, al paradigma de la secularización y que dividen el desarrollo de la secularización en Europa en una tipología más amplia que la de Casanova,

Casanova es, tal vez, uno de los autores más atinados a este respecto y la crítica dirigida a Habermas, también es muy certera y deja una herida muy profunda que se vuelve difícil de curar, así como las duras críticas de Hans Wolterstorff y de Maeve Cook. Es precisamente por eso que es necesario poner a Casanova en esta discusión, pero existe una razón más, la definición que hace Habermas de su concepto de postsecularidad y las diversas formas de abordarla del sociólogo español, ya que cuenta con la capacidad de entender el camino por el que parece andar Habermas. No son críticas ni oposiciones sin sentido, antes bien, ubica el lugar vulnerable para lastimar, justo como Paris contra Aquiles, quien lanza la flecha al lugar endeble.

En la tercera parte de este capítulo revisaremos que para Habermas, el concepto de postsecularidad no es, *per se*, un concepto filosófico, aunque tenga rendimiento y potencia de tal, tampoco es una noción que pueda ser catalogada como histórica, es, según la propia definición de Habermas, un concepto sociológico y, en ese sentido, debe ser estudiado en todas las aristas que de esto pudieran derivar; en otras palabras, si bien es cierto que su definición se enmarca en la sociología, las consecuencias que un concepto así pueden traer consigo, no se circunscriben al ámbito netamente sociológico, pues vienen arrastradas problemáticas filosóficas (éticas, morales, epistemológicas, etcétera) así como políticas, es por ello que se debe tener mucho cuidado en el estudio de este concepto tan problemático y trabajarlo desde diversas vertientes.

En este sentido, se ha decidido realizar un apartado específico en el cual se ha resuelto hacer un llamado a algunos autores que critican la noción de postsecularidad de Habermas, en las cuales se enmarcarán críticas precisas a ciertos conceptos centrales y fundamentales de la teoría habermasiana de una sociedad mundial postsecular, principalmente a dicha noción. Nos referiremos principalmente a las posiciones de Wolterstorff y de Cook, por ser dos de las más importantes a lo que el tema de esta investigación atañe, además de que Habermas parece darles un mayor peso y una mayor importancia.

no obstante, nos apegaremos a la lectura y refutación que hace el intelectual español a la obra de Habermas, pues es considerado por nuestro autor, como uno de los críticos más encomiables de su obra y de su posición de las sociedades postseculares, así como de su propia noción de modernidad.

1.1. Secularidad y modernidad

La teoría de la secularización se ha puesto en cuestión, tanto en los lugares en los cuales se ha desarrollado tal proceso, o al menos se ha dado por supuesto, es decir, en las sociedades liberales occidentales en las cuales la separación Iglesia–Estado ha sido evidente y donde los Derechos Humanos se han consolidado como el presupuesto ético-jurídico dominante, como en los lugares en los cuales el proceso de secularización no se ha dado aún y parece poco probable que esto suceda, por lo menos en la forma en la que se planteó desde la Ilustración hasta el siglo XIX.

Entre otras cosas, las críticas se deben a que el llamado paradigma de la secularización ha sido puesto en jaque y ha sufrido una crisis en su punto total, pues la relación necesaria que se han establecido entre secularización y modernidad se ha fracturado.¹⁷ En algunas latitudes del mundo, como se verá más adelante, la secularización nunca se dio y, sin embargo, son algunas de las sociedades más modernas del mundo, además de encontrarse fuera de la Europa secularizada. De la misma manera que se realizará una breve definición de lo que quiero significar con secularización, también se debe entender que la modernidad se ha considerado durante mucho tiempo como el avance de la ciencia y la tecnología, donde la razón se ha puesto de manifiesto a lo largo de los últimos tres siglos, es decir, a partir de la Ilustración. En otras palabras, durante mucho tiempo se ha entendido como el proceso modernizador, el desarrollo constante de la tecnología y la ciencia, ya que allí es donde se muestra de manera “latente” el progreso de la razón humana.

Si bien Rousseau¹⁸ ya había criticado duramente a la Ilustración y los supuestos logros racionales conseguidos a través del ‘perfeccionamiento’ de las ciencias y las artes, el avance de la humanidad en el desarrollo de las mismas no fue mermado

¹⁷ Algunos sociólogos como Warren Goldstein (2009), Alfonso Pérez-Agote (2010) y José Casanova (2012) identifican la relación secularismo-modernidad como el paradigma de la secularización. Es decir, encuentran esa relación causal y bicondicional, como la condición de posibilidad de la existencia del proceso de secularización occidental.

¹⁸ Desde el mismo siglo XVIII, Rousseau ha sido uno de los críticos más incómodos de la Ilustración y de uno de los principales ilustrados, Voltaire, quien realizó encarnizados comentarios al *Del contrato social* del filósofo ginebrino. No obstante, la crítica del primer discurso de Rousseau a la sociedad francesa de su época y a los logros racionales, ya estaba en discusión y había sido recibida con grandes elogios. En este tenor véase el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, España: Editorial Alianza. 2014. Tan incómodo fue Rousseau para su época, que Graeme Garrard escribió *Rousseau's Counter-Enlightenment. A Republican Critique of the Philosophes*, el cual está enfocado a estudiar la obra del ginebrino como una teoría que se levanta en contra de los postulados de la Ilustración.

por esta crítica, por el contrario, tomó un mayor impulso, a grado tal que hasta la fecha se sigue considerando que el verdadero conocimiento del mundo, si es que podemos tener alguno, nos está otorgado por la ciencia, en particular por la ciencia física.

Habermas, por su lado, realiza una nueva lectura acerca del problema que representa la modernidad y la secularización con su pretensión universalista

En su reevaluación de la problemática de la modernidad, Habermas recorre un camino intermedio entre, por un lado, un enfoque teórico-sistémico que entiende la evolución social en términos del funcionalismo de sistemas y, por otro, una lectura culturalista que ve la “modernidad” como ‘un programa que está inscrito solamente en la cultura occidental’.¹⁹

1.1.1. Breve definición de secularización

En este apartado nos referiremos, en un primer momento, a la noción medieval que es la primera aparición ‘histórica’ del concepto de secularización, aunque no solamente nos centraremos en esta definición, sino que conforme se avance en el trabajo, también se hará en la complejidad de la definición de secularización. En este sentido, Francisco Piñón Gaytán menciona

La secularización viene de vieja historia. Los griegos, al vivir su específica racionalidad, forjando la *tecnópolis*, anunciaban, *in nuce*, los acentos primeros de la *ciudad del hombre*, o sea, una modernidad que se sabe mundana y terrenal, porque no necesitaba de dogmas religiosos para recrear su vivencia. Su ciudad estaba plagada de dioses y de mitos, en ellos y por ellos expresaban su problemática “*demasiada humana*”.²⁰

Por otra parte, María Herrera Lima, menciona “La idea secular como el dominio de la experiencia humana propiamente dicha, se remonta a los tiempos romanos y los usos posteriores de la idea de la secularización derivan de ella”.²¹ Aunque el

¹⁹Allen, Amy (2013), “Having One’s Cake and Eating It too”, p. 242.

²⁰ Piñón Gaytán, Francisco (2012), “Modernidad, secularización y Estado laico” en *El estado laico y los Derechos Humanos en México: 1810-2010*, México, UNAM.

²¹ Herrera Lima, María (2013), “The Anxiety of Contingency”, p. 111.

concepto de secularización tiene un origen latino del cual devienen las demás maneras de entender las siguientes definiciones, abordaremos la problemática de la secularización como algo meramente medieval-moderno, pues el Estado laico como tal, no surge sino hasta muy entrada la modernidad e intentar traslapar una noción, por otro lado, muy básica de la secularización hasta los griegos, me parece dar una connotación distinta a las reflexiones de la sociedad griega. De igual manera y como recién se mencionó, la definición que emplea Piñón Gaytán, al menos en este lugar, es la definición más ‘vulgar’, de secularización, pues este concepto contiene una complejidad mucho mayor.

La pregunta sobre qué es la secularidad, qué podemos entender por un Estado, un momento o una sociedad secular es fundamental en el desarrollo del mundo actual, en el que esta noción se encuentra gravemente fracturada desde sus cimientos; la pregunta parece plantearse por sí sola.

El concepto ‘secularidad’ es un concepto complejo, pues, aunque la etimología nos indica que “[...] deriva de la palabra latina *saeculum*, con su connotación espaciotemporal dual de *era* secular y *mundo* secular”;²² no podemos quedarnos solamente con esta noción que, hoy en día, parece no explicarnos mucho. En este sentido, el concepto secular hacía referencia a la separación del mundo en dos esferas o estados distintos, el mundo de lo religioso y el mundo de lo secular. El mundo medieval –entendido como totalidad– se fragmenta en dos partes: una, el ámbito de lo religioso y, otra, el ámbito de lo secular. Lo intemporal representado por el mundo religioso, toma distancia de lo temporal, es decir, de lo secular. Lo sagrado y lo profano se separan “[...] la cristiandad europeo-occidental fue estructurada a través de un sistema de clasificación dualista doble. Estaba, por una parte, el dualismo entre «este mundo» (la Ciudad del hombre) y «el otro mundo» (la

²² Casanova, José (2012), *Genealogías de la secularización*, Anthropos-UNAM, México p. 19. Herrera Lima comenta al respecto “[...] es necesario considerar la palabra “secular” en el sentido romano éste era usado como medida de tiempo que un individuo podía contar como experiencia vivida. De este significado se derivan otros usos: terrenal, mundano y, más tarde, en el sistema de oposiciones medievales, toda una serie de nociones contrastantes: terrenal, mundana contra celestial, de otro mundo; o como sagrado-profano, temporal-eterno [...]”, “The Anxiety of Contingency”, p. 111.

Ciudad de Dios), y, por otra parte, el dualismo existente dentro de «este mundo» entre una esfera «religiosa» y una esfera «secular»²³.

La esfera religiosa seguía dominando el mundo occidental, jugaba el papel de intermediario entre los mundos secular y religioso, así como dentro del mundo secular, entre la esfera religiosa y la esfera secular. De tal manera, en la Edad Media, lo religioso estaba representado por los sacerdotes que se quedaban en los monasterios, mientras que lo secular eran los monjes que decidían regresar a la vida del mundo exterior, más allá del enclaustramiento de los conventos, pero esto no significaba que hubieran perdido su fe o su religión, sino simplemente salían del claustro para ser sacerdotes seculares, sacerdotes ‘mundanos’.

Sin embargo, la definición originaria de “secularización” que había nacido en la Edad Media, no tendría vigencia permanente. Esta definición, como muchas otras en el espectro social, irá cambiando según los requerimientos de los tiempos; tendrá que adecuarse a las necesidades del momento, por ello, al término de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna, para ser más precisos, con la llegada de la Reforma protestante, hablar de secularización ya no implica referirse a monjes saliendo del encierro conventual, sino a la ‘expropiación’ de tierras que pertenecían a la Iglesia o bien, la ‘apropiación’ de instituciones o términos propios de la religión que pasaban a ser de uso civil; podríamos decir, en otros términos, que la secularización se convertía en laicidad. Podemos, pues, entender actualmente por secularización el empleo en términos laicos o civiles de aquello que tenía un uso religioso.²⁴ Así, laico y secular, se acercan de tal manera que parecen sinónimos.

Es importante resaltar que, desde la perspectiva de Casanova, la noción de secularización es solamente aplicable, o parecer serlo en primera instancia, a la religión católica, o siendo más generales, a las religiones occidentales herederas directas o indirectas del viejo judaísmo, las cuales han dominado la parte occidental del mundo, pues se ha supuesto durante muchos años que, como se verá más

²³ Casanova, José (2012), *Genealogías de la secularización*, pp. 19- 20.

²⁴ “El vocablo [secularización] entró en la esfera jurídico-política en los prolegómenos de la Paz de Westfalia de 1648, para indicar el paso de determinadas instituciones del ámbito religioso al ámbito secular” Pérez-Agote, Alfonso (2010) “La secularización: Los límites de su validez” en *Sociopedia.isa*, Madrid. Universidad Complutense.

adelante, la parte de Europa occidental se encuentra secularizada o inmersa en un proceso de secularización

Obviamente, tal concepto de secularización refiere a un proceso histórico particular de las sociedades europeo-occidentales cristianas y pudiera no ser directamente aplicable a otras sociedades no cristianas con modos muy diferentes de estructuración de los ámbitos sagrado y profano. Podría ser difícilmente aplicable, por ejemplo, a tales «religiones» como el confucianismo o el taoísmo, en la medida en que éstas no están caracterizadas por una tensión con «el mundo» y carecen de organización eclesiástica. En cierto sentido estas religiones que siempre han sido «mundanas» y «laicas» no precisan seguir un proceso de secularización.²⁵

En la cita de Casanova, podemos destacar varios puntos importantes. En primer lugar, el hecho de que la noción de secularización es analizada como un 'proceso histórico', es decir, que el proceso de secularización va conformándose en el seno de la sociedad medieval hasta eclosionar en un momento específico, no es una idea de un momento, sino la consecuencia de muchas circunstancias intrínsecas de la Edad Media. Pero no se queda estancada allí, sigue en desarrollo y en cambio constante; va adecuándose a las necesidades históricas.

Segundo, es un proceso que se gesta solamente en el seno de las sociedades europeas, no existe otro lugar en el mundo, en el cual se presente un fenómeno similar, esto tiene relación, según las consideraciones de Casanova, con el hecho de que solamente Europa occidental es cristiana, por lo tanto, la secularización tiene una relación estrecha con esta tradición y sólo con ésta.

Tercero y siguiendo esta línea de argumentación, la secularización solamente puede ser entendida en su relación con el cristianismo porque ésta es una respuesta a la organización eclesiástica representada, en términos concretos por la religión cristiana, así como en términos metafísicos por la tensión que existe entre los campos de lo sagrado y lo profano.

²⁵ Casanova, José (2012), *Genealogías de la secularización*, p. 21.

Por ello no podemos pensar en la posibilidad de un proceso de esta índole para otro tipo de religiones,²⁶ que no se encuentran fragmentadas en ‘dos mundos’, o si lo están, la tensión entre estos no es paradójica ni contradictoria, como en el caso del cristianismo. Las religiones que ya se encuentran ‘mundanizadas’ o en el mundo exterior, no requieren ser secularizadas. En otras palabras, la institucionalización religiosa del cristianismo es de importancia fundamental en el proceso de secularización, pues otras religiones no institucionalizadas, carecen de este proceso, en la medida que nunca existió una división de dos mundos, pues ya eran religiones mundanizadas.

La secularización se convirtió en un proceso que solamente se realizó en el occidente, lo cual da mucho para pensar, pues contra la idea de que esto sucedió en la medida de que las religiones orientales eran laicas ‘de suyo’ y la occidental no, propongo llevar a cabo una lectura distinta, a saber: la secularización solamente se articula en occidente por una cuestión meramente ególatra y, como diría Enrique Dussel, eurocéntrica;²⁷ más aún, la secularización es privativa de algunos lugares de la Europa occidental, ni siquiera del continente completo y se convierte, así, en el proceso de ‘eliminación’ de la religión del mundo, ya no representa, como en el medioevo, una separación de dos mundos, el religioso y el terrenal, sino que ahora cumple con la idea y la función de dejar fuera de juego al mundo religioso, de irlo desvaneciendo o eliminarlo de tajo.²⁸ Ya no hay una preocupación por la ‘salvación’ de las almas, sino por lo meramente corporal, el poder espiritual que en su momento tuvo la religión católica y que representó lo más fundamental para toda una época (Edad Media) y un lugar (Europa), con la secularización se volvió intrascendente y completamente carente de sentido, pues el rol tanto explicativo del mundo como el

²⁶ La mayoría de las religiones orientales, por ejemplo.

²⁷ Vale la pena destacar que la lectura alternativa que proponemos se basa en el que no solamente se ha pensado la secularización en Europa, incluso cuando el mismo Habermas propone una sociedad postsecular, está viendo hacia Europa, como los Ilustrados, que la imaginan como el parteaguas revolucionario y emancipador de la especie humana.

²⁸ Cristina Lafont escribe “[En Europa] El secularismo no es solamente una reflexión de la neutralidad del estado, también es un ingrediente importante de la cultura mayoritaria. A diferencia de la experiencia americana, en el contexto de los países europeos, la neutralidad del estado secular no se ve simplemente como una herramienta institucional para proteger los derechos y libertades de todos los ciudadanos, también son vistas como una expresión de identidad colectiva de la población mayoritaria”, “Religious pluralism in a deliberative democracy”, p. 47.

rol de forma y medio de salvación del cristianismo, no son necesarios ni suficientes en un mundo predominantemente sometido a la razón humana.

Por supuesto, el proceso inseparable de esta idea, no se puede realizar en un santiamén, conlleva un desarrollo, es un proceso que se va tejiendo finamente, hasta llegar a entenderse “[...] en términos de proceso social irreversible pero nunca como ideología o como proyecto y movimiento político”.²⁹ Este proceso social tiene en la Ilustración su más elevado movimiento. La Ilustración se presenta como el punto más alto en el cual se puede contemplar que la religión empieza a perder la batalla en contra de la razón. Para la Europa del XVIII, la racionalidad humana se encontraba con su *telos*: el dirigir el destino de los hombres. La función que había sido encomendada a la religión se encontraba ahora en poder de la razón “La Ilustración, en el siglo XVIII, fue el movimiento que hizo entrar en el terreno del pensamiento la idea de la progresiva desaparición de la religión de la faz de la tierra”.³⁰

La Ilustración es un movimiento que se da en una parte de Europa, no es que se haya llevado a cabo en todas las sociedades del mundo; no podemos pensarlo, siquiera, en todo el continente europeo; sin embargo, parece que los grandes genios de la época, se consideraban punta de lanza de la ‘racionalidad’ y el progreso de toda la raza humana que habría de seguirlos hacia su propia perfección. La razón es el vehículo del perfeccionamiento humano, mientras que la religión es un lastre que debe quedarse a un lado del camino.

A ello se debe la mención de una secularización completamente eurocéntrica, pues comienza en Europa y ésta se convierte en la única parte del mundo en ser racional, incluso Oriente es irracional, con sus creencias y sus dogmas, con su

²⁹ Pérez-Agote, Alfonso (2010) “La secularización: Los límites de su validez” en *Sociopedia.isa*, Madrid. Universidad Complutense, p. 2. Aunque Pérez-Agote menciona que no se gesta como un movimiento político, sí tiene una connotación eminentemente política. Al promover un proceso de secularización, se buscaba la emancipación de los seres humanos, del yugo de la iglesia y sus postulados metafísicos, pero no solamente de ésta, pues la iglesia era la garante, a través del pontífice, del poder temporal de la monarquía, así, una vez que se negaba este poder, el monarca quedaba sin sustento religioso y, con ello, era más fácil emprender un proceso liberador de los cuerpos. Las almas de los hombres estaban libres de los dogmas eclesiásticos y sus cuerpos, se liberaban del *legibus solutus*. Precisamente una de las promesas de la ilustración, era liberar al hombre de su ‘minoría de edad’.

³⁰ Pérez-Agote, Alfonso, “La secularización: Los límites de su validez”. p. 2.

forma de ver y entender al mundo, ni qué decir de América que recién comenzaba a “evangelizarse”, un continente en proceso de ‘invención’ no podía considerarse dentro de un proceso de secularización³¹. América apenas empieza el largo camino de la evangelización para su posterior secularización, es un camino que a Europa le tomó centurias. Para los ilustrados, la Edad Media representaba todo aquello que necesitaba ser eliminado. El ‘oscurantismo’ no es un sobrenombre casual, es la etapa más ‘negra’ del género humano, según la lectura de los ilustrados, porque la religión regía por sobre todas las cosas. La razón era una sierva más de la religión.³²

La secularización suponía la eliminación gradual y permanente de los ritos y prácticas religiosas efectuadas, comúnmente, en el ámbito público. Al ser la religión la esfera dominante del orden social medieval, los ritos religiosos eran de interés y dominio público; de igual manera, las misas como los juicios y hasta los castigos inquisitoriales, formaban parte del ámbito público, por lo menos como espectáculo o como una forma de ejemplificar el poder eclesial. Contra todas estas prácticas se levanta la Ilustración, tenían que eliminarse, en primera instancia, del orden epistemológico; es decir, la religión no podía ser pensada como la verdad absoluta de las cosas y la Biblia no era el libro en el cual podíamos encontrarla, pero no podía quedar el vacío dejado por las “Sagradas Escrituras”, debía crearse algo que las supliera; si Dios había dejado de ser el garante de nuestro conocimiento y de nuestro progreso, siendo suplantado por la razón, era necesario ‘justificar’ este cambio a través de, como diría Foucault, el archivo, la *documentalidad* que permitiera constatar este cambio en la configuración del mundo, para ello, los ilustrados se dan a la tarea de hacer la *Enciclopedia*, para mostrar y demostrar, que los seres humanos, haciendo uso de su propia razón habían conseguido un vastísimo conocimiento, sin la necesidad de Dios. La fe no nos permite el acceso a la verdad, la razón sí y ésta se manifiesta de forma evidente en la ciencia y en las leyes físicas de orden general que podemos obtener de su estudio, solamente allí podemos encontrar la verdad. En segundo lugar, tenemos que eliminar los ritos y

³¹ Cfr. Edmundo O’ Gorman (1995), *La invención de América*, México, FCE.

³² Aunque la idea de una época ‘obscura’ parece no ser desafortunada, también representa, en gran parte, la egolatría de los ilustrados quienes se consideraban a sí mismos como los iluminadores de la humanidad. Eran ellos quienes despertarían a la humanidad de su sueño religioso.

prácticas religiosas de lo público, si algún individuo quiere llevarlas a cabo, bajo el riesgo de ser catalogado como no secular, tiene que hacerlo en el ámbito privado.

Consideramos necesario hacer mención que desde el Renacimiento se supuso una separación entre la esfera de la religión y la de la política, en este sentido, la aplicación del término secular ya podía ser entendida como recién se mencionó, es decir, como la desaparición gradual de la religión y Marsilio de Padua, en primera instancia, como Maquiavelo, posteriormente, fueron algunos de los grandes pensadores que permitieron este cambio en el pensamiento político europeo.³³ El Humanismo florentino fue una fuente inagotable de ideas seculares, concediendo razón a Piñón Gaytán, la secularización tiene una historia larga, sin embargo, también es cierto que no podemos entenderla, como se manifiesta hoy en día, si no es en la Modernidad, no podemos llevarla hasta la Grecia clásica, como tampoco podemos entenderla en estos tiempos de la misma manera “Esta reflexión sobre el declinar de la religión en la sociedad moderna es propia de la sociología europea y tiene una vigencia universal dentro de ella hasta algo entrada la segunda mitad del siglo XX”.³⁴

1.1.2. Modernidad y secularidad. El paradigma de la secularidad

Es difícil pensar la secularidad fuera del marco de la modernidad, pues cuando se habla de una sociedad moderna, de inmediato viene a nuestra mente una sociedad altamente tecnificada y con poco apego a la religión y viceversa, cuando pensamos en una sociedad secular, no podemos pensarla con atrasos de ningún tipo, mucho menos, atrasos técnicos o científicos. Solemos pensar que existe una relación intrínseca y necesaria entre secularidad y modernidad, es decir: a mayor grado de secularización de una sociedad, mayor es su grado de modernidad, pues se ha esparcido la idea de que la religión es irracional y no permite, por sus propios dogmas, el avance científico-tecnológico. Modernidad y religión parecen ser

³³ En este sentido, María Herrera expone lo siguiente “En cuanto a la idea de la secularización como una recepción de este dominio (de lo secular) del control del clero, comenzó explícitamente en el humanismo de la modernidad temprana y se centró en la idea de la liberación (de la superstición y la censura) y de la emancipación (de las funciones civiles de la dominación eclesiástica).” “The Anxiety of Contingency”, p. 112.

³⁴ Pérez-Agote, Alfonso (2010) “La secularización: Los límites de su validez”, p. 1.

términos que se contradicen, no pueden ser compatibles pues sus propios presupuestos se eliminan entre sí.

Esta teoría de que las sociedades modernas deben ser necesariamente seculares es lo que algunos sociólogos de la religión han llamado el paradigma de la secularización (*infra*), pues se ha pensado que todas las sociedades modernas han pasado por este proceso secularizador y que esto es una condición necesaria. El realizar este proceso para poder ser una sociedad moderna, implica que sea una sociedad completamente secularizada; esto más que un paradigma, se acerca a un círculo vicioso. Sin duda, es importante observar los elementos que ayudaron a la conformación de una sociedad moderno-secularizada, o que por lo menos se han considerado como tales, dentro del paradigma de la secularización.

En términos generales, la secularidad ha sido entendida, tanto por sociólogos como por filósofos, como la disminución de la intervención religiosa en los asuntos de índole público-política y, en casos mucho más radicales, la desaparición de la religión en cualquier ámbito sociocultural e incluso individual. Así como la Edad Media (occidental) se distinguió por su fuerte arraigo religioso, el cual dominaba completamente la vida de la gente, la Edad Moderna tiene en su seno el nacimiento de la secularidad como la entendemos hoy en día, o por lo menos, eso es lo que se ha creído durante muchos años. La Ilustración francesa se convirtió en el estandarte de la modernidad con su presupuesto de la razón como una condición humana natural, derivando de ello que la religión ya no tenía cabida, pues no pertenecía al mundo de la razón. Religión y razón no son compatibles bajo ninguna perspectiva, según los presupuestos de la modernidad. La religión invocaba a la fe, a la creencia en dogmas no comprobables científicamente, mientras que la razón exigía pruebas racionales por sobre cualquier cosa. Las creencias religiosas podían quedarse, si se deseaba, en el campo de lo privado, en la libertad de conciencia, en una cuestión individual; lo racional, de otro lado, debía ser expresado en la esfera pública, debía ser manifestado en experimentos, en las ciencias y en las artes, pero sobre todo, en las leyes y solamente aquellos considerados como racionales podían y debían intervenir (bajo esta óptica, ni las mujeres ni los niños tenían la posibilidad de

participar),³⁵ en otras palabras, la esfera pública estaba reservada para los burgueses. El capitalismo se consolida como una de las consecuencias más grandes de la modernidad y aquél es, a su vez, una de las consecuencias más importantes de las críticas en contra de la religión católica. Sin embargo, la Ilustración tampoco llegaba hasta el seno del verdadero problema, había que ir más allá, llegar al trasfondo real que se encontraba oculto detrás de la religión y las prácticas sacerdotales.³⁶

Muchos pensadores del siglo XIX, principalmente Max Weber,³⁷ se dieron cuenta del gran impacto que tenía la Reforma protestante en referencia a la emergencia del capitalismo, el cual aspiraba a ser de orden universal “[...] la afirmación de este sentido evolutivo del capitalismo occidental y de su carácter universal, está sufriendo en nuestros días los más severos ataques [...] desde la ciencia social, llegándose al extremo de calificar la idea de secularización como parte de una ideología y de un proyecto político propio de aquella época”.³⁸ Así, en primera instancia, el humanismo renacentista, después la Reforma protestante y, por último, la Ilustración parecen conformar la triada moderna que conduce el proceso secularizador por Europa con su pretensión universalista, Jean-Claude Monod expresa lo siguiente

³⁵ Cfr. Rosanvallon, Pierre (1999), *La consagración del ciudadano*, México, Instituto Mora.

³⁶ Una lectura contraria a esta noción de referencialidad histórica de la secularización, la podemos encontrar en Hans Blumenberg cuando escribe “El dar por supuesta la existencia de un conjunto de ancestrales artimañas sacerdotales era uno de los puntos débiles de la Ilustración, ya que encubría frívolamente toda una base de necesidades de aquellos fenómenos y aquellas instituciones contra los que dirigían sus ataques. Esa superficialidad en el desenmascaramiento desconsiderado de presuntos trasfondos no la repetiría una racionalidad fundada en el respeto por lo humano”. *La legitimación de la Edad Moderna*, España, Pre-textos. p. 70.

³⁷ Cfr. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2014. En este sentido, Markus Gabriel también manifiesta la importancia de Weber en el desarrollo de la secularización moderna cuando se refiere al “desencantamiento del mundo”, es decir, que el mundo pierde aquello que lo hacía ser mágico, pierde, al perder a la religión, toda posibilidad de estar encantado, de vivir en un mundo mítico, pero con ello, gana racionalidad científica. Véase Gabriel, Markus (2016), *Por qué no existe el mundo*, México, Océano, pp. 167-169. Jean-Claude Monod, en el mismo sentido weberiano, expresa “Reconocer que podemos «controlar» el mundo significa desencantarlo porque, en efecto, este deja de ser una potencia imprevisible y soberana para someterse a nuestra dominación.” Monod, Jean-Claude (2015), *La querrela de la secularización. De Hegel a Blumenberg*, Argentina, Amorrortu, p. 135.

³⁸ Blumenberg, Hans, *La legitimación de la Edad Moderna*, p. 70.

Weber asocia el nacimiento de la ética racional intramundana con la aparición de una «burguesía política *urbana*», sin la cual –aclara– no pueden concebirse ni el judaísmo, ni el cristianismo, ni el desarrollo del pensamiento griego. En materia de desencantamiento, el factor religioso está primero, pero también él obedece a condiciones políticas y sociales: en este aspecto, el desencantamiento se ve favorecido por el despliegue de una economía que se «desnaturaliza» y se «societiza» cada vez más, hasta generar en sus actores la percepción de una vida básicamente «producida» por la actividad de los hombres, determinada por sus propias fuerzas naturales imprevisibles; como consecuencia de los procesos mundanos, privados de su sentido mágico, «advienen», pero ya no «significan».³⁹

Bajo este esquema, la modernidad ilustrada comienza a abrir aún más la brecha ya existente desde el siglo XVI entre el Estado y la religión; modernidad y secularización parecen seguir el mismo camino, como las dos caras de una misma moneda que ha sido lanzada en la historia. La separación entre Iglesia y Estado ha sido uno de los grandes triunfos de la modernidad, pues la Iglesia ha perdido su estatus de ordenadora de la sociedad, el nacimiento del Leviatán no puede justificarse en la idea sacralizada del poder divino que premió durante la Edad Media.⁴⁰ Será precisamente el Estado absoluto la consolidación de la modernidad y la negación de un poder sacralizado, la que termine por llevar a la religión cada vez más, al ámbito privado. “[...] se puede ver el rechazo a la participación de la religión en los asuntos políticos y las ambiciones materiales que llevaron a la defensa de

³⁹ Monod, Jean-Claude, *La querrela de la secularización. De Hegel a Blumenberg*, p. 134. En contraste a Monod, la lectura que Herrera Lima hace de Habermas es la siguiente “La idea de Max Weber del “desencanto del mundo”, ahora debe ajustarse debido a la persistente observancia de la religión, pero la tesis de la racionalización social, sigue siendo válida para Habermas [...]” “The Anxiety of Contingency”, p. 104.

⁴⁰ De hecho, se puede considerar la instauración del Estado absoluto como uno de los primeros grandes momentos de una Europa ‘moderna’ y ‘secularizada’, en la cual la Iglesia carecía ya de poder y éste era tomado por los grandes monarcas absolutos. Mientras que en la Edad Media altamente religiosa el papa contaba con la autoridad de establecer y deponer reyes y reinos, en la temprana Edad Moderna, los monarcas ya no buscaban la autorización pontificia para consolidarse como tales. La Iglesia pierde su poder y contempla el nacimiento de los grandes Estados-naciones que secularizan los ritos religiosos y los vuelven instituciones propias de sus gobiernos. Las leyes ya no son mandatos divinos, sino la voluntad del rey, del *legibus solutus*. Cfr. Jean Bodin, *Los seis libros de la república*, España, Tecnos y Thomas Hobbes, *Leviatán*, México, FCE. Así como el derecho, ya no es un derecho de gentes entendido escatológicamente o como el propuesto en el *Ius publicum europeum*, sino un derecho natural que nos viene otorgado, no por un ser supremo, sino por la naturaleza misma de nuestra humanidad, son derechos ontológicos.

una separación radical de la Iglesia y el estado por parte de algunos pensadores y confesiones religiosas.”⁴¹

La articulación de la dupla modernidad-secularización como elementos que se necesitan para existir o que podemos identificar una a partir de la existencia de la otra, ha dominado gran parte del conocimiento acerca de la modernidad que hasta el día de hoy se sigue teniendo en gran parte del mundo, pero sigue la duda cuando se percibe que, en realidad, la religión nunca ha dejado de estar presente, no solamente en la vida privada de la gente, sino que ha vuelto a reclamar un lugar en el espacio público; la religión que, en realidad nunca se fue, exige ser escuchada, pero no solamente en las sociedades que no se han considerado nunca como secularizadas, como las de América Latina, de África, o bien, las del Medio Oriente, donde la fuerza de la religión parece nunca haberse desvanecido, sino en aquéllos lares donde la modernización y, con ella, la secularización alcanzaron su máxima expresión

Los defensores de la hipótesis de la secularización han asumido, equivocadamente, que la función decreciente de la religión en la modernidad, también implica “una pérdida de la relevancia de la religión como formación intelectual contemporánea, ya sea en la esfera pública y en la cultura política de una sociedad o en la conducta de la vida de un individuo” En contraste, Habermas toma nota de la aparición de formas de “religión pública”, incluso si otros aspectos de la secularización avanzan a buen ritmo.⁴²

Pero es precisamente este paralelismo el que se critica y se pone en duda, pues ante el inminente crecimiento de la religión en el espacio público, pensar que ambos conceptos corren de la mano, es, cuando menos, un error, sino es que una omisión dolosa y arbitraria “[...] el aspecto más discutido de lo que se conoce como la “tesis de la Ilustración” es el supuesto de la necesaria decadencia de la religión con el avance de la modernización.”⁴³

⁴¹ Herrera Lima, “The Anxiety of Contingency”, p. 113.

⁴² Allen, Amy (2013), “Having One’s cake and eating It too. Habermas’s Genealogy of Postsecular Reason”, p. 241.

⁴³ Herrera Lima, María, “The Anxiety of Contingency”, p. 112.

Si bien la modernidad y la secularización parecen avanzar de la mano,⁴⁴ siguiendo un mismo camino, esto no es del todo cierto, en primera instancia, pues se ha destacado que existen ciertas partes del mundo, como los Estados Unidos de América, donde el proceso de secularización parece menos evidente y, sin embargo, es un altamente moderno;⁴⁵ de otro lado, se ha negado incluso, el pensar que la secularización sea la que permite legitimar la modernidad, que ésta es, por sí sola, autorreferencial y que la supuesta herencia medieval no existe

Yo no estoy proponiendo aquí que se prohíban determinadas expresiones lingüísticas. Quien quiera hablar de la secularización como de una marca que en un determinado momento ha alcanzado un determinado punto y que acaso sigue aumentando, o bien puede ser atajada, causando en un lugar la ruptura del dique o pareciendo retroceder en otro, puede reafirmarse en su *descripción*, de un cambio del estado de cosas y de sus corrientes generales, sin dejarse afectar por lo que aquí pueda ser cuestionado. Sólo nos oponemos a la pretensión de querer hacer comprensible con este lenguaje algo que, si no, no lo sería en absoluto o lo sería menos.⁴⁶

Así, Blumenberg entra a la disputa de la secularización y no solamente pone en cuestión el ‘paradigma de la secularización’, sino que rompe de tajo con la idea de que a partir de un proceso de tal magnitud se pueda legitimar la modernidad. Para él, pensar en términos de secularización, es un intento por hacer comprensible, algo que no puede ser comprendido.

Aun cuando aquellos que se entendieron como los modernos, inventaron siempre un pasado idealizado al que imitar, ahora una modernidad que se ha convertido en reflexiva

⁴⁴ Y es en ese ‘parecen’ donde la discusión crece, pues el enunciado de que modernidad y secularización van de la mano, es la representación lingüística del ‘paradigma’ de la modernidad tan severamente criticado como dudoso, cuando menos y falso en el peor de los casos “Lo que se ha dicho sobre la ‘tesis’ ilustrada de la desaparición de la religión podría aplicarse también al rechazo conservador de la secularización como un ‘mito’” Herrera Lima, María, “The Anxiety of Contingency”, p. 109.

⁴⁵ “Una diferencia importante entre los debates americano y europeo surge del hecho de que la mayoría de los ciudadanos americanos son más religiosos que seculares. Distinto de Europa, el secularismo no es parte de la cultura mayoritaria.”, Lafont, Cristina, “Religious pluralism in a deliberative democracy”, p. 47.

⁴⁶ Blumenberg, Hans, *La legitimación de la Edad Moderna*, p. 14.

ha de justificar ese modelo conforme a estándares propios y extraer de sí misma todo lo normativo. La modernidad tiene que tratar de estabilizarse desde la única autoridad que le queda, que es, precisamente, la de la razón.⁴⁷

Blumenberg supone que la modernidad no requiere del proceso de secularización, ni de la mundanización de los ritos religiosos, así como tampoco requiere la traducción del lenguaje teológico, pues “Según esta tesis, la Edad Moderna se convertiría en una continuación del cristianismo con otros medios, pero en idéntica dirección de desmundanización”.⁴⁸ Pero para este pensador, la modernidad corre por un camino distinto, no ya el político como se pensó desde hace mucho, sino por el científico y es allí donde encuentra su legitimación. Así, pues, parece que Blumenberg da por supuesto lo mismo que le criticó a la Ilustración, es decir, que se ‘encubre frívolamente’ la posible y, casi innegable, gran herencia de la Edad Media en el mundo moderno. De tal manera, menciona María Herrera Lima

Esta lectura de la situación actual, cuestiona no sólo la idea de un vínculo causal diacrónico entre la modernización y la secularización, sino que también introduce la idea de diferentes caminos hacia la modernidad, o de una caracterización sincrónica mundial de la modernización que ya no está restringida al modelo europeo.⁴⁹

Es decir, no solamente se rompe con el paradigma de la secularización, en general, sino también con la idea de que la única forma de llegar a la modernidad es por vía de seguir el ejemplo europeo. Europa se ‘modernizó’ por medio de un proceso complejo y entreverado, hasta llegar a su modernidad; de lo cual no se sigue que todo el mundo deba seguir el mismo camino para llegar a modernizarse.

1.1.2.1. Las distintas formas de la secularización

Ahora bien, pensar que solamente ha existido una forma de secularización que sirva para determinar un proceso complejo de suyo, sería equivocado, es más, ni siquiera

⁴⁷ Habermas, Jürgen (2011), “Concepciones de la modernidad. Una perspectiva sobre dos tradiciones” en *Escritos filosóficos 1*, España, Paidós, p. 406.

⁴⁸ Blumenberg, Hans (2008), *La legitimación de la Edad Moderna*, p. 18.

⁴⁹ Herrera Lima, María (2013), “The Anxiety of Contingency”, p. 93.

existe una sola forma en la que ésta se haya relacionado con la modernidad, o bien, que el llamado paradigma europeo pueda ser considerado como tal, pues la secularización se puede contemplar desde distintas ópticas, ya que su movimiento fue distinto en los lugares en los cuales llegó a desarrollarse, no siempre fue el mismo ni con la misma intensidad y su posible grado de desarrollo tampoco fue uniforme; por el contrario, la evolución del movimiento secularizador fue heterogéneo y distinto, por lo que el 'paradigma europeo', se convierte en la 'excepción europea' (*infra*)

El término secularización ha sido utilizado dentro de la sociología en una variedad de sentidos más o menos precisos, todos ellos relativos a una decadencia de la religión [...] El primer tipo es el de la secularización como 'declive de la religión': los símbolos, doctrinas e instituciones religiosas previamente aceptados pierden prestigio e influencia [...] El segundo tipo es el de secularización como conformidad con este mundo: proceso por el cual la atención religiosa se retira de lo sobrenatural y se interesa progresivamente por lo mundano [...] La desacralización o desencantamiento [...] del mundo es el tercer tipo: el irreversible proceso de racionalización llevará a una visión del mundo en términos de nexos causales explicativos [...] El cuarto tipo se refiere a la secularización como separación de la sociedad con respecto a la comprensión religiosa que la había conformado, en orden a constituirse ella misma en una realidad autónoma y, consecuentemente, a relegar a la religión a la esfera privada de la vida [...] El quinto tipo es la secularización como transposición de determinadas formas institucionales religiosas al ámbito mundano. En este sentido se habla de la transposición de la ética protestante en el espíritu del capitalismo [*supra*] [...] Como último tipo, la utilización de secularización como sinónimo de proceso de modernización de una sociedad.⁵⁰

Este movimiento secularizador que ha sido considerado como paradigma, pretendía tener una validez universal, una aplicación para todas las sociedades que se presumieran de racionales, aunque el proceso fuera lento, era inexorable que la humanidad, la raza como tal, podía encaminarse hacia su perfeccionamiento tanto científico-tecnológico, como moral, los cuales no podían, ni debían, depender de la

⁵⁰ Pérez-Agote, "La secularización: Los límites de su validez", p. 3.

religión sino de la razón, el imperativo categórico guiaría a los hombres hacia su mejora y, para ello, la religión no era necesaria, por el contrario, parecía completamente prescindible.

No obstante, la teoría de la secularización, por lo menos la que fue considerada como el paradigma, se ha puesto en tela de juicio, ya que no cumplió, a cabalidad, con las metas que se había propuesto cumplir. La secularización parece haber fracasado rotundamente, Jesús Legorreta menciona en este sentido

A partir del último tercio del siglo XX empezó a tomar fuerza la opinión de que el proyecto de la modernidad estaba en crisis y, con él, algunos de sus principales proyectos y promesas. Entre muchos otros síntomas de tal situación, lo religioso sería sin duda un elemento referencial, ya que lejos de desaparecer, como habían sugerido diversas voces desde el siglo XIX, la religión no sólo persistía en sus diversas formas, sino que además se empezaba a asistir con asombro a una intensa y extensa emergencia de los nuevos movimientos religiosos. El problema, entonces, ya no residía en cómo explicar el declive de la religión [...] sino a la inversa, cómo explicar su gran exuberancia en la crisis de la modernidad globalizada.⁵¹

Precisamente en esta crítica brutal del paradigma de la secularización, inscribimos a José Casanova, aunque si bien, no es el único pensador en darse cuenta de esta definición incompleta del concepto de secularización, sí es uno de los sociólogos de la religión más prominentes de los últimos tiempos, con sus tres significados de lo que se ha entendido por secular, así como un gran y certero crítico de la sociedad postsecular propuesta por Habermas. De igual manera, María Herrera Lima, entiende que el paradigma de la secularización no puede pensarse como un proceso necesario en la historia de la humanidad, por otro lado, debe pensarse como un proceso casual

⁵¹ Legorreta, Jesús (2010), p. 14. Es evidente que cuando Legorreta menciona el proyecto de la modernidad, hace referencia a *El proyecto filosófico de la modernidad*, para hacer una crítica a la tesis fundamental de esta obra del pensador frankfurtiano, a saber, que la modernidad sigue siendo un proyecto inacabado.

La secularización [...] se convierte en un proceso contingente y más enfáticamente histórico con todas sus particularidades locales y, como tal, pierde el carácter de necesidad histórica. Esta concepción modificada de la secularización afecta, en primer lugar, a la naturaleza percibida de las sociedades modernas y, en segundo lugar, al funcionamiento institucional y a la autoimagen de las religiones establecidas que debían adaptarse a los cambios en la economía y la cultura pública de la modernización capitalista.⁵²

1.2. La crítica sociológica de José Casanova. Los tres significados de secular⁵³

Bajo este tenor es fundamental la crítica y apreciación que hace el sociólogo español José Casanova, quien criticó la idea habermasiana de secularización y, para ello, se da a la tarea de establecer tres definiciones que él concibe sobre el concepto de secularización en su ensayo llamado *Explorando lo Postsecular. Tres significados de “lo Secular” y su posible trascendencia*.⁵⁴ El texto de Casanova, enmarcado en el desarrollo de la discusión acerca de la importancia de la religión en la obra de Habermas, permite delinear una de las definiciones más importantes

⁵² Herrera Lima, María, “The Anxiety of Contingency”, p. 107. En este sentido, María Herrera considera, por lo menos, dos versiones de la secularización, una radical, que aquí se entiende como el ‘paradigma de la secularización’ y una versión más moderada, continúa Herrera Lima “La versión moderada de la secularización en el dominio político abandona la idea de un “declive necesario” de la religión, en cambio, considera que la distinción y separación de los dominios y áreas de acción legítima de las instituciones religiosas y cívicas constituye la idea central de la secularización”. “The Anxiety of Contingency”, p. 114.

⁵³ Se ha elegido a José Casanova como el referente principal a la crítica del concepto secular de Habermas, no porque sea el único que ha criticado esta posición, sino porque es, tanto desde nuestra perspectiva como la del mismo Habermas, una de las críticas mejor fundamentadas en su contra. Igualmente, ha postulado una visión distinta de la problemática de la secularización y el mundo moderno, en la cual, Habermas se ha apoyado, según mi lectura, para poder dar un giro a su teoría y tomar en cuenta la relevancia que tiene la religión en la actualidad, aún en las sociedades más modernas y desarrolladas. En este sentido, se retoman los puntos más importantes de la interpretación del sociólogo español, para poder dar sentido a la posterior lectura de la teoría de Habermas.

⁵⁴ El título original de este texto es “Exploring the Postsecular. Three meanings of “the Secular” and Their Possible Trascendencia” y fue una presentación que se realizó en una serie de conferencias que trataban acerca de los últimos trabajos de Habermas sobre la relación entre la religión y la esfera pública, o si se quiere, el cómo Habermas aborda la religión en sus últimas obras. Dicho texto se encuentra contenido en el libro *Habermas and Religion* editado por Craig Calhoun, Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen que tiene, como su nombre lo indica, la intención de mostrar la importancia de la religión en la obra de Habermas y nos sirve de marco teórico para entender y acercarnos, posteriormente, en este mismo trabajo, a la definición de postsecularidad de Habermas. Así pues, nos apoyaremos en la lectura de Casanova, para ir configurando dicha definición.

en el trabajo de los últimos años de Habermas: el concepto de sociedad mundial “postsecular”.

Casanova expone los conceptos de secularización y sus características, así como sus respectivas definiciones de “postsecularidad”, entre las cuales busca ‘encajar’ la definición habermasiana. Es decir, cada una de las definiciones de secularidad que describe Casanova tiene, por contraparte, una definición de postsecularidad. De esta manera, el sociólogo español entiende la secularidad, en términos muy generales, de las siguientes formas: 1) simple secularidad; 2) secularidad auto-contenida y, por último, 3) laicidad secular.⁵⁵ Cada una de estas definiciones sugeridas pretende dar cuenta de un momento de cambio histórico-cultural de occidente, particularmente de Europa, en los cuales se va delineando y configurando el proceso de secularización europea.⁵⁶ Alrededor de estas tres distintas definiciones, se desenvuelve el proceso de secularización y, de la mano con éste, el proceso de modernización, al menos esta es la idea que ha venido desarrollándose como una fuente inagotable para entender el proceso modernizador de occidente,⁵⁷ para ser más exactos, de Europa.

1) Simple secularidad.- Desde la posición de Casanova este primer acercamiento a la definición de secularidad proviene desde Agustín de Hipona y hace referencia a un espacio temporal entre el presente y la *parusía* (llegada del reino de Dios) en el cual, tanto cristianos como paganos persiguen fines en común viviendo como una comunidad civil. No hay conflictos entre los creyentes y los no creyentes en el Dios judeocristiano, menciona Casanova que hay una enorme similitud entre este sentido

⁵⁵ Casanova, José. “Exploring the Postsecular. Three meanings of “the Secular” and Their Possible Transcendence” en Calhoun, Craig; Mendieta, Eduardo y Van Antwerpen, Jonathan (eds.), *Habermas and Religion*.

⁵⁶ El mismo Habermas acepta haber sido, en algún momento, un defensor de, por lo menos la tercera posición que adopta Casanova, pues el pensador español “[...] es uno de los más ingeniosos de entre aquellos sociólogos que ya en fechas tempranas insistieron en una revisión de la hipótesis dominante durante largo tiempo en la especialidad (que yo también defendí en su momento) de que entre la modernización progresiva de la sociedad y la capacidad de supervivencia de las comunidades religiosas de creyentes existe un juego de suma cero”, Habermas, Jürgen (2015), “Religión y pensamiento postmetafísico. Una réplica” en *Mundo de la vida, política y religión*, España, Trotta, p. 109.

⁵⁷ Nos referimos de manera específica a Occidente, pues a pesar de los “intentos” por no hablar eurocéntricamente, por lo general, cuando se hace referencia a los conceptos de secularización y modernización, se habla de la cultura occidental que viene como una heredera de la tradición filosófica de la Grecia antigua, pues otro tipo de culturas son consideradas como no-modernas.

de secularidad y la acepción moderna de esfera política secular, pues ambas mantenían una neutralidad con respecto a los distintos mundos de la vida.⁵⁸ En este sentido, parece que la comunidad civil secular de corte agustino es una comunidad en la cual no solamente existe el cristianismo, sino que hay distintas formas de pensamiento confluyendo en la misma sociedad, podríamos decir, en términos actuales que era una sociedad de corte multicultural.

Como bien observa Casanova, con el monoteísmo judeocristiano adquiriendo cada vez mayor poder, el mundo de la temprana Edad Media entra en una etapa de desencantamiento o desacralización de lo sagrado pagano, es decir, lo sagrado pagano se consideraba profano para los cristianos, mientras que lo sagrado cristiano era considerado igualmente profano para los paganos; lo profano que antaño se consideró sagrado, era para la religión cristiana algo profano y viceversa. Así, cuando el cristianismo se convierte en la religión dominante y consigue la supremacía eclesiástica, lo “secular” adquiere un nuevo sentido, a saber, se entiende como algo ‘temporal’, como algo que se encuentra dentro del tiempo y se concibe, ahora, como una parte del nuevo sistema binario de separación-clasificación de dos mundos: religioso/secular, donde cada parte de este binomio genera un mundo, mientras que lo religioso da luz al mundo religioso-espiritual-sagrado, lo secular concibe el mundo secular-temporal-pagano, siendo ambos mundos irreconciliables e incluso, inconmensurables. Será de este nuevo sistema binario que surge un nuevo significado para el concepto de ‘secularización’, significado que pretende dar cuenta de dicha dualidad, es decir, pretende trascenderla. Secularización significa ahora ‘hacerlo mundano’ y pretende hacer las cosas y las personas religiosas, seculares, por ejemplo, abandonar el monasterio para poder vivir en el mundo. Llevar la perfección de la vida monástica a la vida mundana.⁵⁹

No obstante, esta definición de secularización no es otra cosa que una metáfora del proceso histórico de la secularización occidental, el cual, según la perspectiva

⁵⁸ Casanova, José, “Exploring the postsecular: Three Meanings of “the Secular” and Their Possible Transcendence”, p. 54.

⁵⁹ Casanova, José, “Exploring the postsecular: Three Meanings of “the Secular” and Their Possible Transcendence”, pp. 54-55.

de Casanova, necesita ser entendido como una reacción particular a este dualismo 'estructurante' de lo religioso/secular de la cristiandad medieval. Aunque el proceso secularizador de Occidente, en esta etapa, sigue de acuerdo con Casanova, dos dinámicas distintas:

a) Dinámica de la secularización interna del cristianismo:⁶⁰ el objetivo de esta dinámica radica en la espiritualización de lo temporal, tratando de conducir a la perfección de la vida religiosa traspasando los muros de los monasterios, hacia el mundo secular o temporal. Pretende trascender los límites impuestos por la dualidad de lo secular y lo religioso, a partir de una mezcla entre ambos elementos. En otras palabras, ambos campos se necesitan para existir y caminan de la mano, no pueden ser excluyentes entre sí.

Esta forma de vida fue altamente difundida por los monjes que decidían dejar la vida monástica y llevar las enseñanzas y la perfección de la vida religiosa por el mundo, no porque dejaran de creer en Dios o no tuvieran más fe, por el contrario, tomaron el camino de abandonar los monasterios buscando combatir la corrupción del mundo y alcanzar una vida 'mundana' lo más perfecta posible, o bien, para difundir la idea de conseguir la ciudad de Dios en la tierra.

b) Dinámica de una secularización como laicización:⁶¹ esta forma de entender la secularización es completamente distinta a la primera y la que supuestamente ha seguido con mayor empuje Europa, esto es, la independencia de las esferas 'seculares' del control clerical-eclesiástico, marcando claramente que la dupla, laico/clerical, se había tornado irreconciliable. Esta dinámica no busca hacer fusiones ni mezclas, sino marcar tajantemente la diferencia que existe entre laico y clerical como formas de ver al mundo, las cuales, más que inconmensurables, son antitéticas y deben eliminarse una a la otra, preferentemente, que lo laico subsuma o destruya lo clerical.

⁶⁰ Casanova, José, "Exploring the postsecular: Three Meanings of "the Secular" and Their Possible Transcendence", pp. 56.

⁶¹ Casanova, José, "Exploring the postsecular: Three Meanings of "the Secular" and Their Possible Transcendence", pp. 57.

Con muchas variaciones, estos son las dos dinámicas principales de la secularización que culminaría en nuestra era secular. De diferentes maneras, ambos caminos conducen a una superación del dualismo cristiano medieval a través de una afirmación y reevaluación positiva de *saeculum*, esto es, de la era y el mundo secular, inspirando el mundo secular inmanente con un sentido cuasi-trascendental como el lugar para el florecimiento humano.⁶²

Como ya se había mencionado, Casanova identifica en esta definición de ‘secular’ entendida como mera secularidad, una definición de ‘postsecular’. Para el sociólogo zaragozano, lo postsecular, en este ámbito, sólo puede significar una re-sacralización de las sociedades modernas, pero considerado desde la perspectiva de lo inmanente sagrado, es decir, se recupera la religión y la importancia que alguna vez tuvo, pero como algo no trascendente universalista como pretendía el monoteísmo judeo-cristiano, sino más cercano a las religiones de las sociedades pre-axiales de las que hablaba Jaspers (*infra*) y que retoma Habermas, las cuales terminaron sucumbiendo a la racionalidad trascendente de las grandes religiones axiales; sin embargo, esta hipotética situación es algo imposible de realizar, además, no es el sentido que le da Habermas a la noción de postsecularidad.

2) Secularidad auto-contenida.- Esta segunda acepción de lo ‘secular’ es utilizada por Casanova para referirse a la gente “irreligiosa”, es decir aquellas personas que carecen de religión. En este segundo sentido, a diferencia del primero, no existen parejas ni binomios conceptuales, sino del estudio de la realidad misma. A partir de una experiencia fenoménica se da el entrelazamiento de ‘esferas’ modernas diferenciadas, entendidas como órdenes distintos, pero todos seculares, es decir, no tienen ninguna trascendencia y funcionan como si Dios no existiera. Estas ‘esferas’ se encuentran secularizadas y han perdido toda referencia y toda dependencia religiosa, funcionan en sí y por sí mismas.

De la misma manera, la gente que vive en sociedades post-cristianas también tiene la capacidad de actuar sin la necesidad de Dios y sus posibles determinaciones, pues la creencia en Dios no es más un suceso axiomático, se

⁶² Casanova, José, “Exploring the postsecular: Three Meanings of “the Secular” and Their Possible Transcendence”, pp. 56-57.

convierte, de otro lado, en un hecho problemático, tanto que hasta las personas con un fuerte compromiso cristiano, entienden de manera “reflexiva” que sus creencias, prácticas y posiciones respecto a la religión, son solamente una opción más entre muchas otras que hay en las sociedades post-cristianas.⁶³

Con ello, se infiere que la religión católica ya no tiene peso en el funcionamiento social, pues las instituciones y órdenes civiles no necesitan de la existencia de Dios, más aún, no necesitan siquiera creer o suponer que existe, pues las esferas del orden civil son todas inmanentes y sin pretensión de trascendencia, son instituciones que pertenecen únicamente al ámbito político y ‘mundano’, por ejemplo las bodas y defunciones, que originalmente eran asunto eclesiástico, hoy pertenecen al orden civil; asimismo, el catolicismo se convierte en una forma más de pensar el mundo, entre una gran variedad que existe en las sociedades actuales, no tiene un peso mayor que las demás formas de entender al mundo, solamente es una más en la gama de posibilidades de las sociedades post-cristianas.

De lo anterior surge la idea de una naturalización de la incredulidad y/o de la irreligiosidad como una condición humana. Se comienza a pensar que el desarrollo o la evolución conducirá a la humanidad a volverse irreligiosa; esto se liga con los supuestos teóricos dominantes de la secularización que postulan que la disminución en las creencias y las prácticas religiosas es directamente proporcional al incremento de la modernización: entre más moderna es una sociedad, es menos religiosa y una sociedad, entre más religiosa sea, menos moderna se considera.

Casanova observa, de manera muy certera, que existen algunas sociedades no occidentales, e incluso algunas occidentales, en las cuales el proceso de modernización no va de la mano de un declive de las prácticas y creencias religiosas, sino por el contrario, la acompaña un fuerte resurgimiento de la religión, como contra ejemplo de la tesis del desarrollo de la secularización europea. Esto conduce, de manera irremediable, a pensar que sea verdad que la disminución de prácticas y creencias religiosas sean un hecho correlativo al aumento de la modernización.⁶⁴

⁶³ Cfr. Taylor, Charles (2015), *La era secular*, Barcelona, Gedisa.

⁶⁴ Casanova, José, “Exploring the postsecular: Three Meanings of “the Secular” and Their Possible Transcendence”, pp. 59.

En este segundo sentido, Casanova también expone una concepción de postsecular que difiere de la primera. Aquí lo postsecular consiste en que los individuos y las sociedades se vuelven nuevamente religiosos, pues pasan por procesos de renacimiento sacro, aunque hay poca evidencia que permita demostrar que Europa occidental esté pasando por un proceso de postsecularización de este tipo. Este tampoco es el sentido habermasiano de postsecularidad.

3) Por último, el concepto de secularidad al que se refiere el pensador español es el de una 'laicidad secular'; esto es, estar desprovisto de religión, pero no en el mismo sentido que la secularidad auto-contenida, es decir, no se entiende como resultado automático de los procesos de modernización, sino como algo mediado fenomenológicamente por alguna experiencia histórica particular. No se piensa que la modernización haya conducido a las sociedades, de manera lógica, a la secularidad, sino que son efectos de experiencias particulares y, por ello, contingentes. Esta noción de secularización autosuficiente puede tener mejores oportunidades de convertirse en la posición normal y dominante de una sociedad, si se le considera como el resultado natural de un proceso de desarrollo y no solamente como un hecho azaroso. Mas, en aquella experiencia fenomenológica hay una conciencia de estadio intrínseca que viene heredada de la Ilustración, la cual ve en el cambio antropológico de las condiciones de creencia, un proceso de maduración, de crecimiento y de emancipación progresiva de la religión. En este entendido, la secularización y la modernidad que viene aparejada con ella, así como las experiencias fenomenológicas enmarcadas en aquéllas, son deudores de la Ilustración y su noción de progreso humano a partir de la liberación de los hombres del peso de la religión.⁶⁵

Ahora bien, la *historia* de la secularización pretende confirmar la supuesta superioridad de la perspectiva secular moderna que ha dominado Europa occidental, por encima de otras formas de comprender al mundo y la modernidad, supuestamente primitivas; busca una legitimación que le permita asegurarse como el más alto grado de perfeccionamiento humano, o bien, ser el camino más confiable

⁶⁵ Casanova, José, "Exploring the postsecular: Three Meanings of "the Secular" and Their Possible Transcendence", p. 60.

para alcanzar este ideal regulativo. En otras palabras, la historización de la secularización busca mostrar que el progreso humano pende de ella, pues si no existe la secularización social, una sociedad no puede ser considerada como moderna.

De igual manera, tiene la función, como *filosofía de la historia* y, por ende, como ideología, desde la perspectiva de Casanova, de transformar el proceso histórico de secularización en un proceso teleológico universal del desarrollo humano, se parte de las creencias, para llegar, mediante un proceso de maduración, a la incredulidad: de la religión metafísica, primitiva e irracional hacia una conciencia secular, postmetafísica y racional. Es por ello, que los europeos experimentan su propia secularización, es decir, el declive de las prácticas y creencias religiosas, como consecuencia natural de su propia modernización. Bajo esta óptica, ser laico no es una elección, sino un resultado de la modernidad es algo 'natural' y 'universal', pues la especie humana está destinada a ello, conforme va progresando.⁶⁶

Pero esto no es necesariamente cierto, pues como bien observa Casanova, hay sociedades como la norteamericana o aquellas sociedades no-occidentales poscoloniales que son ejemplo de que la modernización no se acompaña de una disminución en las prácticas y creencias religiosas, sino por el contrario, la modernización avanza con un resurgimiento y crecimiento, cada vez más evidente, de la religión. Se rompe el binomio estructural de secularización-modernización que se convirtió en la base teórica del proceso de secularización de Europa occidental, para entender que hay otras formas de secularización las cuales encuentran su fundamento en dos niveles distintos de la misma: a) la secularización del Estado; b) la secularización de la sociedad civil, las cuales, si bien parecen concebirse a la par, esto no es así, pues un Estado secular puede tener una población altamente religiosa. Es importante destacar el hecho de que la mayoría de los Estados occidentales se presentan a sí mismos como laicos teniendo como principio fundamental la separación Iglesia-Estado, mientras que, por otro lado, esto no necesariamente aplica para la sociedad.

⁶⁶ Casanova, José, "Exploring the postsecular: Three Meanings of "the Secular" and Their Possible Transcendence", pp. 61.

En este último rubro, Casanova entiende por postsecular un cambio en la conciencia de la sociedad, como una alteración de la auto-comprensión de las sociedades mayormente secularizadas de Europa occidental. Así, postsecular significaría, antes que nada, ser conscientes de un 'auto-malentendido' secularista. Implicaría reflexionar sobre aquellas teorías del desarrollo secularista y sus consecuencias. En otras palabras, la noción de postsecularidad a la que hace referencia Casanova aquí, es aquella en la cual la modernidad entiende que ha cometido un error en sus premisas al pretender eliminar del mundo a la religión como si fuera algo accesorio, a favor de una secularidad total y universal, en términos habermasianos, la modernidad debería percatarse que ha incurrido en una actitud secularista y recular hacia una sociedad postsecular. Lo que la modernidad debería hacer es reconocer este error y tratar de darle cabida a la esfera religiosa como una parte más del mundo actual sin menoscabar su importancia en la vida cotidiana de los ciudadanos de cualquier sociedad del mundo. Mas, lo importante a resaltar sería el papel que la religión puede, pero, sobre todo, debe jugar en el campo de la vida política, pues, aunque se valora 1) que la religión no ha dejado de ser importante en el mundo actual, es decir que el paradigma de la secularización es más un invento teórico y contrafáctico (lingüístico, en palabras de Blumenberg) y 2) que tiene una importancia vital en la vida de muchas personas, por ello, el punto a analizar debe ser el papel que juega en la esfera pública.

1.3. Habermas y la postsecularidad⁶⁷

A pesar de que es justamente en esta última definición que Casanova enmarca la noción de 'postsecularidad' de Habermas, parece que no es del todo acertada, o bien, no le hace la merecida justicia a lo que el autor de *Teoría de la acción comunicativa* hace referencia cuando habla de postsecularidad, sin embargo, es digno de mención el hecho de que el mismo Habermas, quien acuñó este concepto, aún no lo tiene del todo claro, pues es un concepto sumamente ambiguo y no

⁶⁷ “[...] el objetivo de la genealogía de la razón postsecular es sacudir el pensamiento secular de su complacencia mediante la problematización de su propia autocomprensión” Allen, Amy, “Having One’s Cake and Eating It too. Habermas’s Genealogy of Postsecular Reason”, p. 240.

permite una definición sencilla. No obstante, Habermas explica lo que presupone como postsecular

Utilizo la expresión «postsecular» para la descripción sociológica (1) de un giro tendencial de la conciencia en las sociedades ampliamente secularizadas o «desacralizadas» (2), que, entretanto, se han orientado a la perduración de las comunidades religiosas (3) y que cuentan con el influjo de las voces religiosas tanto en la esfera pública nacional como en el escenario de la política internacional (4).⁶⁸

Se ha decidido realizar una separación de la definición que nos brinda Habermas sobre su propia concepción de postsecular, en la medida que se encuentra conformada por varias piezas que deben ser trabajadas con independencia, para poder dar una explicación integral, desde la posición de este trabajo, de las posibles implicaciones que puedan salir de un término tan complejo. Sin embargo, es necesario destacar el hecho de que tal concepto aún se encuentra en un proceso de desarrollo, pero ya existe una guía lo suficientemente fuerte para saber qué es lo pretendido por Habermas al referirse a postsecularidad.

1) El desarrollo del concepto de 'postsecularidad' no lo apunta Habermas en un sentido filosófico o antropológico, sino en un sentido sociológico; es decir, al estudio del momento en el que se encuentran aquellas sociedades consideradas modernas; aunque también es cierto, concediendo razón a Casanova, tal parece que Habermas solamente refiere, en este sentido, a Europa occidental, es decir, se

⁶⁸ Habermas, Jürgen (2015), "Religión y pensamiento postmetafísico. Una réplica" en *Mundo de la vida, política y religión*, p. 109. Igualmente puede leerse, en páginas anteriores del mismo libro, en una entrevista realizada por Eduardo Mendieta, la 'primera' definición que brinda Habermas con respecto a lo 'postsecular' "Utilizo esa expresión para describir las sociedades modernas que se encuentran con que siguen existiendo grupos religiosos y que las diferentes tradiciones religiosas siguen siendo relevantes, aunque las sociedades mismas estén en gran parte secularizadas. En la medida en que describo como «postsecular» no la sociedad misma, sino un correspondiente cambio de conciencia en ella, el predicado solo puede utilizarse para referirse a una autocomprensión modificada de las ya en buena parte secularizadas sociedades de Europa occidental, Canadá o Australia." Habermas, Jürgen, "¿Un nuevo interés de la filosofía por la religión?" en *Mundo de la vida, política y religión*, p. 93. La separación en cuatro partes del significado habermasiano de 'postsecularidad' es mía. Lo siguiente es la explicación de esta separación. No obstante, hemos de ser conscientes de que aún en esta lectura, seguimos el camino trazado por el supuesto desarrollo histórico de la secularización descrito por Casanova, en el cual, tanto modernización como secularización van de la mano; es decir, seguimos bajo la lectura weberiana de la secularización.

pueden considerar como sociedades modernas a ciertas naciones de la Europa occidental y, sólo como posibilidad, a Estados Unidos, mas no a las sociedades de otras latitudes, puesto que éstas aún no han pasado por un momento moderno-secular. Es decir, Habermas no se libera del estigma denominado 'paradigma de la secularización'.

2) En este sentido, se entenderá que las sociedades de Europa occidental son las más modernas y, por ende, como las únicas capaces de cobrar conciencia de un auto-error secularista. Es decir, solamente estas sociedades que han sido modernas, con todo el rigor de la palabra, tienen la posibilidad de enmendar un error y dar ese «giro tendencial de la conciencia». Así, aquellas sociedades consideradas no modernas, no han caído en cuenta de este error, o en el peor de los casos, ni siquiera ha tenido este error.

El encuentro con la religión como formación intelectual contemporánea, requiere que el pensamiento secular se involucre en una reflexión sobre sus propios orígenes, que toma la forma de una genealogía del pensamiento secular y postmetafísico dentro del horizonte de la Era Axial y de la discusión de la fe y el conocimiento en la Alta Edad Media. Suponiendo que entiende su propia evolución como un proceso de aprendizaje, la tradición del pensamiento humanista de la Ilustración descubre en sí misma una herencia de tradiciones religiosas que ha asimilado y transpuesto⁶⁹.

3) Dicho giro de la conciencia se manifiesta en el intento de salvaguardar las comunidades religiosas antes que eliminarlas. Contrario al ideal 'moderno' y 'secular' de la Ilustración, en el cual era necesario erradicar la religión por ser considerada como irracional, como poco productiva y útil para la sociedad, las nuevas sociedades conscientes postseculares, entienden que la religión es una parte fundamental en el mundo de la vida de las personas, que las determina y que, por otro lado, les ha permitido generar un lazo de solidaridad social, pues de otra manera y en esas circunstancias, ese lazo no habría podido realizarse.

⁶⁹ La cita es de las *Lecturas de Yale*, de Habermas, pero el texto fue tomado de Allen, Amy, "Having One's Cake and Eating It too. Habermas's Genealogy of Postsecular Reason", p. 246.

De tal manera, el que perduren las comunidades religiosas, permite un amplio espectro de formas de vida, de ideales y el respeto por la diversidad, algo propio de las sociedades democráticas modernas. Son mundos de la vida distintos a los que se han visto y se han querido universalizar, pero contienen en sí, una ética y un *telos* propio que se distingue del europeo occidental. Precisamente por ello, debe ser respetado y, sobre todo, escuchado en la esfera pública.

4) No solamente deben ser atendidas las voces de los ciudadanos religiosos en el plano de su comunidad interna, sino que deben ser escuchadas más allá de sus fronteras. Precisamente en el silencio, en la omisión a estas voces de los creyentes, es que los actos terroristas han encontrado eco: si no hay oídos para ellos, buscarán hacerse escuchar por otros medios. En la medida que se permita que todas las voces y todas las opiniones puedan expresarse, en un marco de igualdad y respeto, en otras palabras, en la esfera pública, sin fundamentalismos, sin cerrazón, sino en un diálogo 'racional', estos actos de violencia y barbarie innecesaria cesarán.

La expresión postsecular tampoco se limita a tributar elogios públicos a las comunidades religiosas por la contribución funcional que prestan para la reproducción de motivaciones y actitudes deseables. En la conciencia pública de una sociedad postsecular se refleja más bien una perspectiva normativa que tiene consecuencia para las relaciones políticas entre ciudadanos no creyentes y ciudadanos creyentes. En la sociedad postsecular se abre paso la concepción de que la «modernización de la conciencia pública» abarca de modo asincrónico tanto a las mentalidades religiosas como a las mundanas y las modifica todas de modo reflexivo. Ambas partes, si conciben la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje *complementario*, pueden realizar sus contribuciones a los temas controvertidos en la esfera pública y tomarse en serio recíprocamente también por motivos cognitivos.⁷⁰

Por supuesto, la noción habermasiana de postsecularidad encontraría muchos detractores, pues no termina por encuadrar en una sociedad actual. La suposición de una sociedad postsecular implica muchas cosas que Habermas ya había

⁷⁰ Habermas, Jürgen (2006), "¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?" en *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, p. 117. La cursiva es original del texto.

abordado en sus obras anteriores a este periodo y que, sin embargo, siguen siendo fundamentales dentro del sistema filosófico habermasiano, como lo son el espacio público (*infra*) y una acción comunicativa racional (*infra*); aunque hay algunas que parecen tener un mayor peso empírico, pues el suponer una sociedad postsecular, se presupone que *todas* las sociedades habrían pasado por el necesario proceso de secularización por el que pasó Europa, pues de no ser así, no podrían ser enmarcadas en la propuesta de Habermas; claro está que esta noción se vislumbra complicada cuando pensamos en aquellas naciones del mundo que aún no están secularizadas y no son modernas, por lo menos no en la medida que se supondría deberían estar. Aunque también cabe la otra cara de la moneda: pensar que la propuesta del autor de *Teoría de la acción comunicativa* sea fundamentalmente eurocéntrica y se quiera poner a Europa, otra vez, como el centro del mundo postsecular al ser el continente más secularizado y ‘dejar de lado’ a los que no lo son. Aunque debe rescatarse que

[...] su propuesta de caracterización revisionista de la situación actual como intentos “postseculares” de superar los antagonismos [...] establece un nuevo programa político para las sociedades democráticas. Habermas está de acuerdo con aquellos que quieren corregir los excesos de los secularistas modernos y considera que la religión es compatible con la modernidad y sus instituciones legales y políticas [...] mientras mantiene [...] una distancia prudente del sesgo anti-moderno y anti-liberal de algunos defensores contemporáneos de un renacimiento religioso.⁷¹

⁷¹ Herrera Lima, María, “The Anxiety of Contingency”, p. 94. En este sentido, Amy Allen menciona “Central a la parte problemática de la genealogía de Habermas, es su reconsideración de la hipótesis de la secularización, según la cual, el proceso de modernización conduce a una disminución correspondiente en la relevancia social y cultural de la religión. Aunque Habermas cree que los datos empíricos aún pueden ser ordenados en apoyo de esta hipótesis, y que el resurgimiento mundial de la religión podría entenderse como una respuesta a una mayor inseguridad existencial en todo el mundo, el problema con esta visión es que utiliza los conceptos de “secularización” y “modernización” de forma imprecisa.” “Having One’s Cake and Eating It too. Habermas’s Genealogy of Postsecular Reason”, p. 241. Así pues “[Habermas] Al revelar el arraigo de categorías supuestamente seculares, conceptos e ideales normativos en una “herencia de tradiciones religiosas que ha asimilado y transpuesto” la genealogía de Habermas de la razón postsecular aclara los peligros asociados con un punto de vista estrechamente secularista.” “Having One’s Cake and Eating It too. Habermas’s Genealogy of Postsecular Reason”, p. 240.

Habermas propone, pues, la concepción de una sociedad mundial postsecular como medida preventiva/correctiva de dos posibles problemas: 1) los excesos de un secularismo que pretende erradicar, a toda costa, las religiones del mundo, negando cualquier aportación válida, valiosa y, tal vez, verdadera que las creencias religiosas pudieran tener para la sociedad y el gobierno en su conjunto.

2) El problema de las nociones anti-modernas, anti-democráticas y, sobre todo, anti-liberales que conllevan, tanto la teoría como la práctica, de quienes defienden el regreso de la religión a la esfera pública. La religión se ha instaurado, de nuevo, como un poder importante y a ser tenido en cuenta en las disertaciones públicas de gran parte del mundo. Principalmente América Latina ha sido testigo de ese renacer religioso-político no secularizado, sino pulcro y sin tapujos⁷².

1.3.1. Algunas críticas pertinentes

Como se ha mencionado previamente, el concepto “postsecularidad”, tiene en su seno la problemática de ser bastante ambiguo, tanto así que Casanova ha podido darle, por lo menos, tres interpretaciones, de las cuales ninguna parece encuadrar al cien por ciento, en lo que Habermas quiso expresar al momento de acuñar dicho término. Pero la ambigüedad del término acaba por trascender el plano semántico y permite una serie de dudas respecto al contenido que lo “postsecular” pretende abordar. Es decir, al hablar de una sociedad “postsecular”, lo que Habermas quiere decir, como arriba se mencionó, implica –y esto parece ser lo fundamentalmente importante de lo ‘postsecular’– la participación de los contenidos religiosos en las deliberaciones públicas.

En este sentido, el contenido religioso no debe ser traducido, como alguna vez había pensado Habermas, sino que ahora debe existir una *apropiación*⁷³ por parte de la filosofía de los contenidos religiosos, pues solamente así se puede pensar en una filosofía postmetafísica, que permitirá la entrada de una sociedad postsecular.

⁷² Este tema de la religión en la esfera pública y sus consecuencias en América Latina será trabajado en el apéndice de esta tesis.

⁷³ Cfr. Wolterstorff, Hans (2003), “An Engagement with Jürgen Habermas on Postmetaphysical, Philosophy, Religion and Political Dialogue” en Calhoun, Craig; Mendieta, Eduardo y VanAntwerpen, Jonathan (eds.), *Habermas and Religion*, UK, Cambridge Polity Press.

Hablar, pues, de una filosofía postmetafísica, conlleva, desde la perspectiva habermasiana, pensar en una filosofía completamente racional, que no contenga ningún atisbo de carga metafísica u ontológica y aceptando, a su vez, la posibilidad de que las convicciones religiosas sean racionales “Ningún diálogo puede ocurrir si el aspecto filosófico declara [...] que el estatus epistémico de las convicciones religiosas es que son simplemente *irracionales*.”⁷⁴

Wolterstorff expone que, en realidad, lo que Habermas pretende o propone dentro de su idea de una filosofía postmetafísica, es que los contenidos religiosos de los ciudadanos creyentes, queden subsumidos bajo el peso de que son, antes que creyentes, ciudadanos y que la apropiación de los contenidos religiosos son solamente en la medida que sirven para justificar la idea de una filosofía postmetafísica, pero, en realidad, no se da una apertura como la pretende Habermas, pues el esfuerzo que se ven forzados a realizar los ciudadanos creyentes, no tienen que hacerlo los ciudadanos laicos. En este sentido, los contenidos religiosos, no entran en realidad a la discusión política, no son parte de la esfera pública. Además, su pretensión de acceder a una filosofía de este tipo resulta imposible, pues se escuda en una racionalidad kantiana de corte universalista.

Habermas niega la crítica planteada por Wolterstorff hacia su concepto de racionalidad arguyendo un malentendido en los conceptos, ya que él nunca emplea el término de racionalidad kantiana en su obra, pues no es su pretensión asirse del filósofo de Königsberg, por lo menos en este sentido.⁷⁵

⁷⁴ Wolterstorff, Hans, “An Engagement with Jürgen Habermas on Postmetaphysical, Philosophy, Religion and Political Dialogue”, p. 184. Las cursivas son del texto original.

⁷⁵ En la cita número 61 de su obra *Mundo de la vida, política y religión*, Habermas responde de manera un tanto ‘agria’ al cuestionamiento de Wolterstorff sobre su supuesta racionalidad kantiana “No comprendo el pesado esfuerzo por la construcción de una denominada «racionalidad kantiana». Desde mi punto de vista es suficiente el concepto de procedimiento [...] «la racionalidad comunicativa», que debería ocupar el lugar de los conceptos sustanciales de la razón”. “Religión y pensamiento postmetafísico. Una réplica”, p. 151. No obstante, la negativa habermasiana a la crítica, bastante certera, de Wolterstorff, desde nuestro punto de vista, parece indicarnos que cuando Habermas habla de racionalidad, sí lo hace por medio de una veta completamente kantiana, pues sus presupuestos de racionalidad tienen una pretensión kantiana de universalidad. La “racionalidad comunicativa” debe ser universal y es, en sí, una formulación del imperativo categórico, puesto que se encuentra completamente vacía, es solamente un aspecto formal que nos garantice las condiciones de posibilidad de entablar un diálogo con el otro (en general).

Probablemente la respuesta de Habermas, argumentando un supuesto malentendido entre la lectura que de su obra hace Wolterstorff y lo que en 'realidad' él quiere decir parece, más bien, la manera de Habermas para evadir una crítica que, según la lectura de este trabajo, es sumamente certera. El pensamiento postmetafísico es, en efecto, una forma de hacer filosofía buscando eliminar los *a priori* metafísicos que habían dominado la filosofía, impidiendo el verdadero desarrollo de la razón, la cual se debe leer, obviamente, en clave ilustrada, en favor de presupuestos trascendentes, tales como Dios. Por ello, el autor de la *Teoría de la acción comunicativa* considera necesario replantearse los temas de la filosofía bajo una nueva luz, que ha sido encendida principalmente por autores como Kant y Kierkegaard –de allí la crítica de Wolterstorff a Habermas–, la religión debe ceñirse, igual que cada aspecto de la vida humana, al uso de la razón. Someter las pasiones y deseos a la razón por medio de un imperativo categórico, es la principal premisa kantiana de un hombre que se presume de autónomo, por ello, la religión no puede dominarnos y debe estar constreñida al ámbito privado. De otro lado, la religión y aquellos sentimientos que suscita en nosotros, no pueden pertenecer al mundo público, sino que deben reivindicarse como una experiencia casi estética privada (Kierkegaard).

Precisamente por esta forma de pensar a la religión, es que Habermas toma a estos dos pensadores como los grandes parangones de la filosofía postmetafísica, la cual él asume como una de las grandes aportaciones de la época moderna. No se intenta eliminar la religión del imaginario, pero se intenta restringir en la medida de lo posible, por lo menos del campo de acción política. Pero ¿esto sería posible?

Ahora bien, otra de las críticas que ejerce Wolterstorff a Habermas será sobre una supuesta neutralidad ontológica-metafísica del segundo en su posición sobre la filosofía postmetafísica; es decir, Habermas presupone que su teoría de un pensamiento postmetafísico se encuentra exento de cualquier compromiso metafísico, en primera instancia, y de uno ontológico, por otro lado. Wolterstorff, sin embargo, considera que esto es una mentira, que el presupuesto habermasiano sí tiene un presupuesto, por lo menos ontológico.

Cooke menciona, contrario a lo que dice Wolterstorff, que Habermas no espera que todos los ciudadanos religiosos (creyentes) deben justificar su posición política, solamente aquellos que aspiran a cargos públicos; por ello divide la noción de esfera pública en dos: 1) en informal y 2) la formal, ésta es el tema central de la discusión habermasiana en su conexión con el estado democrático liberal, así como con la noción del intercambio de argumentos en busca de una sola respuesta correcta que cubra todos los intereses. Sobre esta línea, la esfera pública informal, parece ser aquella que podemos considerar como el mundo de la vida, en el primer nivel: el mundo de las relaciones interpersonales, el mundo más básico. La esfera pública informal es el lugar donde se pueden hablar de vecinos que tienen formas de pensar distintas, de los ciudadanos que no tienen aspiraciones a cargos públicos, pero que también buscan la vida buena. Si bien no es la idea de la legislación, es la función ética: es la esfera en la que no se generan ni se deciden las leyes, sino en donde se configuran los ideales de la vida buena para cada ciudadano.

Para Habermas la esfera pública informal no pasa de ser un lugar, no físico necesariamente, que se da a las personas que han adquirido un reconocimiento público, ya sea por su aparición en la televisión o en algún medio de comunicación, por ser una persona que surge gracias a lo mediático que puede llegar a ser, pero no es este tipo de esfera la que preocupa o de la cual se ocupa Habermas en su trabajo; antes bien, le interesa lo que sucede en el otro tipo de esfera, en la esfera pública formal, el lugar en donde se generan las leyes, donde las conciencias desean ser escuchadas en sus reclamos de justicia, igualdad y los ideales liberales provenientes de la Ilustración, pues, recordemos, Habermas es uno de los últimos defensores de la herencia moderna

[...] puede resultar de mucha ayuda la distinción entre dos tipos de esfera pública. En nuestra sociedad de los medios, la esfera pública sirve como espacio de autorrepresentación para aquellos que alcanzan notoriedad. Visibilidad o popularidad es el objetivo propio de la escena pública [...] Un objetivo diferente tiene la participación en las controversias políticas, científicas o literarias. En este caso el público lo conforma no un espacio de espectadores y oyentes, sino el espacio de hablantes o receptores, en el que se rebaten unos a otros. Se trata de un intercambio de razones, no de una

convergencia de miradas. Los participantes en discursos que se concentran en una cosa común dan la espalda, como quien dice, a sus vidas privadas.⁷⁶

Como se había mencionado arriba, el segundo tipo de esfera pública es el que le importa a Habermas, pues es donde se llevan a cabo las deliberaciones públicas que conducen a los hombres a las configuraciones de las normas que regirán la conducta política, pues es aquí y solamente aquí, donde se puede realizar el verdadero “trato comunicativo racional de unos con otros”.⁷⁷ El primer tipo de esfera o escena pública, como la llama Habermas, no es otra cosa que la esfera de aquellas personas que desean sobresalir por sobre los demás, pero no en el diálogo, sino en la autorrepresentación. La escena pública no tiene un *telos* político, sino de entretenimiento, si es permitido el uso de esta idea; es un lugar para buscar un público-cliente y no para discutir acerca de las cuestiones políticas. En el primer tipo de esfera pública no hay un diálogo, pues no hay necesidad de él, la interacción no existe, cualquier noción de un posible trato comunicativo se da en una sola dirección, sólo hay un emisor, un mensaje y un receptor, sin embargo, el ciclo comunicativo no se puede cerrar pues no hay un diálogo, menos aún, un diálogo racional, precisamente de allí que Habermas lo haya descrito como un escenario público y, por ende, el valor para el estudio habermasiano sea menor que el de la esfera pública formal.

Ahora bien, igualmente se ha dicho que para poder hablar de un espacio público político es necesario que existan las condiciones ideales de un diálogo racional, pues no podríamos hablar de una esfera política, por lo menos entendida en la noción moderna, sin que fuera racional, pero es necesario que el diálogo, al que nos hemos referido pueda ser accesible a todos los miembros de la sociedad. Es en este punto donde radica la cuestión principal que ha permeado la obra habermasiana de los últimos veinte años ¿Quiénes son los que pueden acceder a este diálogo? ¿Pueden ser los ciudadanos religiosos parte de este diálogo político?

⁷⁶ Habermas, Jürgen (2006), “Espacio público y esfera pública política. Raíces biográficas de dos motivos intelectuales” en *Entre naturalismo y religión*, Barcelona Paidós, p. 19.

⁷⁷ Habermas, Jürgen, “Espacio público y esfera pública política. Raíces biográficas de dos motivos intelectuales”, p. 20.

Si es así ¿la religión es racional? Y, por último, de afirmarse esta última interrogante ¿no sería ir contra los postulados de la modernidad?

Para terminar este primer capítulo del trabajo, podemos considerar que la idea altamente difundida de que la secularización y la modernización siguen una senda común, necesariamente, se resquebraja bajo el peso de una realidad social que se muestra cada vez más cercana a la religión y, no por ello, menos moderna. El paradigma de la religión cayó estrepitosamente, junto con gran parte de las promesas modernas, como los filósofos posmodernos ya habían hecho notar al hablar de la deslegitimación y eliminación de las metanarraciones.⁷⁸

Pero no solamente se derrumba el paradigma de la secularización universal, incluso en Europa misma, su paradigma secularizador particular, se viene abajo, ya no es sostenible ni creíble que las esferas públicas se encuentran exentas de contenidos religiosos.⁷⁹ Solamente algunas naciones tuvieron, de facto, sociedades completamente seculares, sin embargo, Europa misma reconoce la necesidad de repensar su condición de continente secular, ya sea por el renacimiento de las religiones en el seno propio, ya sea por la revitalización y diversificación de confesiones con la entrada de los inmigrantes a Europa.

Entonces es necesario replantearnos una nueva forma de entender las sociedades del mundo actual, pues no podemos seguir en el registro de una sociedad completamente libre de la religión, pero tampoco es factible, ni deseable, el retorno de la religión irrestricta e ilimitada, al escenario público-político. La sociedad postsecular habermasiana, se presenta como una propuesta que permita dar solución a los dos problemas fundamentales esbozados aquí.

No obstante, todavía permean algunos temas más a los cuales se les debe dar solución en una sociedad mundial postsecular; entre ellos, el de las sociedades

⁷⁸ Lyotard, Jean-François (2012), *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, España, Cátedra. También es importante mencionar a Gianni Vattimo y sus dos teorías centrales para combatir las metanarraciones modernas, a saber, el pensamiento débil y la ética de la interpretación. Vattimo, Gianni y Rovatti, Pier Aldo (eds.) (2006), *El pensamiento débil*, España, Cátedra. Así como Vattimo, Gianni (1991), *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós.

⁷⁹ Tan importante es aún la fuerza de la religión en Europa, que una forma de combatirla, desde el ámbito cultural, aunque algunas veces ha sido terriblemente mal entendido, es por medio del género musical denominado *black metal*, cuyas letras son abiertamente anticristianas y satánicas. Noruega es la cuna de origen de este género musical, un país que podría suponerse completamente laico y secular.

multiculturales vigentes; qué hacer con oriente y su fuerte arraigo a una religión –o religiosidad, en términos de institucionalización–; cómo secularizar a las sociedades no secularizadas, etcétera. Hay un largo camino por recorrer antes de pensar en una sociedad como la idealizada por Habermas.

Aun así y a pesar de la ambigüedad que entraña el término de postsecularidad, podríamos entenderlo como un cambio en la conciencia social secular. Es decir, para Habermas lo postsecular exige de la sociedad un cambio de mentalidad, una apertura para poder aceptar los posibles contenidos de verdad de las religiones, los cuales podrían entrar a la discusión política sin ser menospreciados.

Cabe hacer una aclaración puntual e importante en la lectura de Habermas: la noción de postsecularidad es sociológica y no política, porque no obliga a un cambio en la configuración del Estado. El Estado debe seguir siendo un Estado de derecho, regido por el principio secular por excelencia: la separación Iglesia-Estado, pues solamente en el marco de un Estado de derecho liberal, pueden garantizarse las condiciones de posibilidad de existencia de una sociedad postsecular.

CAPÍTULO 2. EL PRINCIPIO KANTIANO DE PUBLICIDAD: OPINIÓN Y ESFERA PÚBLICA EN LA OBRA DE HABERMAS

Habermas desarrolló una articulación histórica creativa de la concepción original de publicidad enmarcándola en dos diferentes pasos: la esfera pública literaria donde los actores comienzan expandiendo el horizonte de la esfera pública a través de sus propias acciones de lectura, deliberación y teorización sobre sí mismos, y el segundo paso, que fue la transformación de la esfera pública política a la que pertenecen las deliberaciones, la crítica y la opinión pública.⁸⁰

María Pía Lara

La idea central de este segundo capítulo gira en torno a dos conceptos importantes en el desarrollo y trabajo de la obra de Habermas, en términos generales; si bien Habermas suele desenvolverse en la mayoría de los campos de las ciencias sociales, casi como ningún pensador contemporáneo, particularmente en el camino de la filosofía, las nociones de opinión y esfera públicas, son torales en la configuración de sus últimos opúsculos, pues la relación que existe entre aquéllas, es lo que ha permitido entender, o por lo menos, acercarse al mundo actual y sus sociedades. Es decir, la opinión pública sirvió para configurar la esfera pública. Una opinión pública que inició su camino en los salones y cafeterías burguesas del siglo

⁸⁰ "Is the Postsecular a Return to a Political Theology?", p. 158.

XVII, pero que permitió el nacimiento de una esfera pública política, que siglos después, se pretendería como universal.

Consideramos, entonces, que uno de los elementos centrales es el de opinión pública, pues sin ella, la esfera pública no habría podido existir. Si bien uno de los estudios más importantes en este sentido es *Historia y crítica de la opinión pública* de Habermas, el trabajo se encuentra fuertemente influido por la teoría de la opinión pública kantiana. Para el filósofo de Königsberg el derecho a la libertad de expresión, es decir a la opinión pública, era el más importante dentro de la gama de derechos y libertades, siendo, asimismo, el que permite la emergencia de la esfera pública y política. De esta manera, Habermas es consciente de la herencia y la deuda que tiene con Kant.

Por otro lado, la conformación de la esfera pública, tal como la presupone Habermas, tiene en sus raíces, además de la gran aportación kantiana, a la pensadora Hannah Arendt, quien configuró una de las primeras formas contemporáneas de la esfera pública.

De tal manera es sustancial desarrollar el concepto de opinión pública que elabora Habermas, siendo el estudio de la misma, su primera gran obra y el inicio de su pensamiento, el cual se da bajo la luz de la opinión pública, en sus dos sentidos, tanto en el metafórico y retórico del título que bautiza su obra, así como por ser el primer trabajo de gran calado de Habermas que sale al escrutinio de los letrados, de los doctos, es decir, de la opinión pública, en términos propiamente kantianos.

Por ello, revisaremos la importancia que tiene la opinión pública en el trabajo de Habermas, así como la influencia de Kant y Arendt. De tal manera, este capítulo se encuentra enfocado en dar tratamiento al estudio de los conceptos que permitirán, en primera instancia generar la esfera pública y, posteriormente, nos llevará hacia la conformación de las sociedades postseculares (*infra*).

La primera parte que abordaremos en este capítulo es el de la opinión pública, ya que sin ella sería casi imposible pensar la existencia de una esfera pública, pues aquella es la *conditio sine qua non* de ésta, lo cual conduce a la cuestión de cómo emerge la opinión pública moderna, para configurar el espacio en el cual se gestará

la esfera pública. Para responder a esta cuestión, Habermas realiza una investigación, en la cual se propone a estudiar la conformación de la esfera pública en los tres países liberales más emblemáticos de los siglos XVII, XVIII y XIX: Alemania, Inglaterra y Francia, pues es allí donde se inicia el camino hacia la consolidación de la esfera pública. Si bien es verdad que la esfera pública es burguesa, lo es solamente en sus inicios, pues es esta clase la única con la capacidad económica y social, de instruirse en los temas literarios.

Solamente la burguesía contaba con las condiciones de posibilidad de los libros, de acceder al conocimiento de los grandes eruditos, de los genios de la literatura, pues es esta rama del saber humano, la primera en ser debatida públicamente. Los lugares abiertos y públicos servían de espacio para las tertulias y los debates literarios, era donde se podía hablar, dialogar, discutir, disentir y, asimismo, eran los lugares donde se generaba la libertad, la igualdad y, desde luego, el respeto a la fuerza del mejor argumento, pues se discutía *inter pares*; nadie era superior a su interlocutor, ni tampoco inferior. En la discusión, eran los letrados debatiendo y, posteriormente, los ciudadanos dilucidando las cuestiones importantes para la sociedad.

Es verdad que la esfera pública se encontraba cerrada para el grueso de la gente de la sociedad y puede criticarse que entonces no eran espacios reales de libertad y de igualdad, pues solamente eran libres e iguales los burgueses que conformaban estas esferas, y la crítica es cierta, sin embargo, lo importante a destacar de la esfera pública de estos siglos, es que fueron los nichos que abrieron paso a la democratización de la esfera pública, cuestionando a quienes ostentaban el poder y decidían por y para la sociedad en su conjunto. De igual manera, vale la pena resaltar que el trabajo de Habermas, si bien no aborda todas las aristas que pudo haber tratado, fue una obra pionera que permitió pensar a la esfera pública desde un marco sociológico, filosófico y político, como no se había hecho antes. Con todas las limitaciones que puede tener por el contexto en el que fue escrito el libro *Historia y crítica de la opinión pública*, sigue siendo el paradigma que nos ayuda a entender la esfera pública moderna y contemporánea con todos sus matices.

A pesar del gran trabajo heurístico realizado por el joven Habermas, no se puede obviar que existe un halo kantiano alrededor de esta obra y es que, el filósofo de Königsberg, ha dejado su impronta en toda la filosofía occidental posterior a él y Habermas no representa una excepción. El principio de publicidad kantiano es, sin duda, el armazón teórico del cual se sostiene la opinión pública tal cual la entiende Habermas. Si desmenuzamos cuidadosamente *Historia y crítica de la opinión pública*, podemos ver *¿Qué es la Ilustración?* de Kant.

El autor de las *Críticas* entiende por publicidad lo que Habermas entiende por opinión pública; es decir, discutir pública y libremente, ante el gran público de doctos, los postulados, las teorías o ideas generadas racionalmente, para que quienes saben, puedan participar de esta idea. Para Kant, el principio de publicidad no es un derecho que deba ganarse, sino que es un derecho que debe ejercerse y nadie puede impedirlo, pues no solamente forma parte del esquema de libertades naturales heredado de Locke, sino que es, en sí misma, la libertad más elevada y de la cual dependen todas las demás. Por ello, se revisará la teoría y el principio de publicidad de Kant, ya que tiene una gran fuerza y es fundamental, desde nuestra lectura, para el desarrollo de la opinión pública en el trabajo de Jürgen Habermas.

La segunda parte del segundo capítulo de este trabajo se centra, principalmente, en el estudio de la esfera pública, pero ya no desde lo que esto significa en el ideario habermasiano, sino desde el desarrollo y las características conferidas por Habermas a la esfera pública. Mas, para iniciar con este propósito, se revisará, la configuración de esfera pública en parte del pensamiento de Hannah Arendt y la gran influencia que tiene el trabajo de Arendt en la obra de Habermas. La pensadora alemana desarrolla una idea y un trabajo monumental acerca de la esfera pública, definiéndola como el lugar donde se desenvuelve la naturaleza humana, donde el ser humano ejerce su verdadera condición, su condición política. La esfera pública no es, en el pensamiento arendtiano, un lugar topológicamente definido donde se discutan las políticas públicas es el lugar, por excelencia en donde el ser humano ejerce su condición de tal, mostrando su verdadera 'esencia', su 'naturaleza'.

Aunque si bien, el talante de la obra de Arendt es completamente aristotélico, pues se entrega a las *ousías* humanas que se manifiestan en la esfera pública, para

Habermas ésta no representa, como en el caso de la primera, el lugar esencial para el desarrollo de la naturaleza humana, aunque sí es el lugar en donde se discuten y se deciden las cuestiones políticas de primer orden. No obstante, sin importar si es el lugar por excelencia de expresión de la condición humana, o el lugar político *per se*, la esfera pública debe ser dialógica, encontrarse libre de violencia y coacción. Su característica principal es esa, ser un espacio de diálogo y no conflictivo.⁸¹

Desde esta óptica, será importante resaltar que la sociedad postsecular como la plantea Habermas es, como el mismo nombre lo indica, secular, pero se niega rotundamente que sea una sociedad secularista, en el sentido en el que se han conformado gran parte de las sociedades occidentales actuales; es decir, encaminadas a buscar la eliminación o disminución, gradual o de golpe, de la religión junto con sus ritos y prácticas, sino, por el contrario, darle cabida en el ámbito de lo público y, con ello, de lo político, pues no se puede negar, eliminar o desestimar, su posible contenido de verdad. No obstante, tampoco puede aceptarse que todos los argumentos sean capaces de estar inscritos en las deliberaciones públicas; para ello, deben pasar primero por el proceso de traducción a un lenguaje secular. Una vez pasado dicho proceso, se pueden incorporar a las discusiones políticas. Pero aquellos argumentos que no puedan ser traducidos, quedan fuera de la esfera pública.

Habermas identifica la valía de la obra de Arendt, así como de sus postulados, para la conformación de una esfera pública capaz de dar salida a gran parte de los problemas políticos y sociales de los hombres y, en ese sentido, cuando Arendt se refiere a la *lexis*, es imposible no ir inmediatamente a la acción comunicativa habermasiana, como si fueran de la mano. Si bien realizar una comparación así tiene que estar justificado, no es descabellado pensar que exista una estrecha relación entre estas nociones, las cuales son, para sus respectivos autores, fundamentales en el grueso de su obra. Para Arendt, *lexis* y *praxis* representan las

⁸¹Las posturas de Arendt y Habermas rompen con la tradición republicana de Maquiavelo y Kant, quienes ven en el conflicto, la condición de posibilidad para la instauración de buenas leyes, para darle cabida al diálogo pacífico. Cfr. Maquiavelo, Nicolás (2005) *Los discursos sobre la primera década de Tito Livio*, España, Alianza.

dos facetas que fundan y soportan la verdadera condición humana; pues a partir del discurso, el ser humano realiza su acción y se manifiesta en toda su naturaleza; de otra mano, Habermas entiende que la acción comunicativa es la piedra de toque para que el ser humano siga avanzando en su camino hacia el mejoramiento, pues gracias a la acción comunicativa, podemos identificar los avances cognitivos de la especie y, por medio de esta interacción dialógica, se generan leyes.

En otras palabras, sin la posibilidad del discurso, del diálogo y/o de la acción comunicativa, el pensar en una verdadera esfera pública, sería imposible o irrisorio, pues las 'esferas públicas' que tienen en su fuero interno coerción, coacción o impiden de cualquier manera el discurso entre los ciudadanos, no son esferas públicas reales; el no permitir el diálogo, desaparece la legitimidad de la esfera pública y a la esfera pública misma.

2.1. La importancia de la opinión pública

Este primer apartado trata de la importancia que tiene la opinión pública en el desarrollo de la esfera pública y la lectura realizada por Habermas de las sociedades ilustradas de Alemania, Inglaterra y Francia, en el apogeo de la burguesía en los siglos XVII, XVIII y XIX, en los cuales la clase adinerada y culta, sin ser monarquía, se reunía a discutir los temas primordialmente literarios, lo cual los llevaría a darse cuenta de que también el ámbito político era parte de su quehacer.

Desde luego, la opinión pública a la que se refiere Kant y a la que se refiere Habermas, parece ser distinta y, en cierto sentido, lo es; sin embargo, de otro lado, también es parecida, de hecho, muy cercana. La influencia kantiana en el trabajo de Habermas, es tan profunda que no solamente su noción acerca de la opinión pública es fundamental para el trabajo de la esfera pública en Habermas, también es de primera importancia en su noción del pensamiento postmetafísico, pues Habermas considera que Kant es el primer pensador en abandonar el tradicional trasfondo metafísico de la religión, a favor de una religión que haya sido previamente revisada por la razón, una religión donde los dogmas que la sostienen sean revisados por la inteligencia y la razón humana y no simple y llanamente aceptada con fe, vocación y convicción.

Un supuesto de tal magnitud permitiría, entonces, discernir las personas capaces de utilizar su razón y, solamente a ellas, les pertenece la capacidad de hablar en la esfera pública, pues no todas ellas deben hacerlo, por el contrario, las personas que permanezcan en su minoría de edad, sin ser autónomas, su opinión parece tener un menor peso. No obstante, cabe destacar que, para Kant, la libertad de expresión es la libertad más importante de todo el esquema de libertades modernas inherentes al ser humano, ya que es en esa libertad, donde se encarna la capacidad plena de la especie humana. Allí se logra y se consolida como tal. La libertad de expresión es, entonces, la manifestación de la libertad y de la racionalidad del ser humano.

Durante casi toda su obra, Habermas ha defendido la necesidad de abrir los canales de comunicación que permitan a todos los actores sociales emitir su opinión y, sobre todo, participar; sin embargo, no siempre ha defendido la idea de que todas las voces sean escuchadas. Es decir, ha buscado, con su giro pragmático del giro lingüístico, darle una nueva vida a la esfera pública a través del lenguaje, no obstante, esto no significa que la relaciones con sus interlocutores hayan sido siempre armoniosas. Por ejemplo, con la religión, su relación (*infra*) es de constante tensión, a veces se acerca demasiado, algunas veces no la considera como una parte importante en el desarrollo social. Mientras que en algunos momentos ve a la religión solamente como una fuente de contenidos que la filosofía puede adoptar o adoptó; en otros momentos, particularmente en las últimas décadas, la religión es un elemento constitutivo de la cohesión social y debe participar en las deliberaciones público-políticas, es decir, la religión debe formar parte de la esfera pública.

A partir de la obra de Habermas, parece que el concepto de esfera pública revivió para convertirse en un tema habitual, se ha buscado recuperar la idea de un lugar público en el cual se pueda discutir acerca de aquellas cuestiones que a todos los miembros de una comunidad política conciernen. No obstante, sin importar que sea un tema de discusión actual, durante mucho tiempo se olvidó la cuestión pública por darle una primacía total a lo que implicaba la vida privada. Lo público, a raíz del nacimiento de los Derechos Humanos y las libertades negativas, se tornó irrelevante y se cedió el poder de decisión a los representantes políticos, mientras que los

individuos particulares optaron por preocuparse más por sus negocios y su vida privada, completamente alejados del escenario público-político. Pero, ahora que se empiezan a gestar importantes cambios en la esfera de lo político, se hace necesario y casi indispensable el rescate de lo público. Levantar nuevamente a la ciudadanía como hombres públicos, dejando de lado el declive, en el cual había caído por culpa de su exagerada intimidad.⁸² Pero es indispensable que los ciudadanos puedan formar una esfera pública que vaya más allá de una noción topológica,⁸³ que se convierta en el lugar de las discusiones sin violencia donde, como dirá Habermas, la única fuerza que valga, sea la del mejor argumento.

Es necesario, sin embargo, resaltar que este concepto es fundamental en la obra de Habermas, ya que desde su primera formulación en su libro *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, de 1962, hasta la fecha, ha generado inmensos ríos de tinta, pues sus conceptos fundamentales siguen siendo tema central de muchas de las disertaciones filosóficas, políticas, sociológicas e incluso jurídicas. Por supuesto, la lectura del filósofo frankfurtiano sobre la esfera pública no se encuentra exenta de críticas, sin embargo, sigue siendo una de las posiciones más fecundas al respecto.

La posición que presentó Habermas en *Historia y crítica de la opinión pública*, deriva de la gran necesidad de reformar, reestructurar o reconfigurar un espacio público en el cual se puedan legitimar los gobiernos, un lugar que sirva para la discusión política, pero que, al mismo tiempo, se encuentre liberado de la influencia y presencia de cierto tipo de publicidad que había contaminado los terrenos en los cuales se debatían los asuntos importantes “El joven Habermas [...] reafirmó que el mundo del capitalismo monopolista había visto el triunfo efectivo de la publicidad ‘efectiva y manipuladora’ que funcionaba a favor de interés corporativos combinados”.⁸⁴ Es decir, Habermas apela a una esfera pública limpia de los

⁸² En este sentido, se puede revisar una de las obras más importantes del sociólogo norteamericano Richard Sennet, en la cual aborda la caída del espacio público como espacio en donde se gestan las decisiones y las relaciones, no solamente políticas, entre los hombres, para convertirse en espacios semi-muertos. *El declive del hombre público*, España, Anagrama, 2011.

⁸³ Y tal vez que los filósofos la entiendan menos como una noción topológica.

⁸⁴ Jognson, Pauline (2006), *Habermas. Rescuing the public sphere*. Estados Unidos-Canadá, Routledge, p. 18.

intereses del capitalismo salvaje dominante en la segunda mitad del siglo XX y principios del siglo XXI.

Precisamente por eso, en *Historia y crítica de la opinión pública*, Habermas se enfoca en la realización de un estudio tanto histórico como sociológico de lo que él entiende como el nacimiento de la esfera pública en el siglo XVIII, tratando de comprender y analizar cómo nace la esfera pública y por qué se da su declive en el siglo XIX y XX, derivando las sociedades europeas en una oleada de nacionalismos.

Habermas no comparte [...] la poca estima que los primeros maestros francfortianos mostraban por la democracia liberal. Se ha esforzado, por el contrario, en demostrar que los principios emancipadores de una sociedad basada en un libre acuerdo entre sus miembros ya están incrustados en las instituciones democráticas existentes, aunque [...] de un modo incompleto y distorsionado, por lo que sólo cabe hacer una crítica inmanente.⁸⁵

Así, para el autor de *Facticidad y validez*, la esfera pública no puede pensarse bajo otro esquema o régimen político distinto del de las democracias liberales y, bajo este rubro, se deben repensar las instituciones ya dadas por estas democracias para modificar lo que deba ser modificado con el fin de garantizar el funcionamiento de la esfera pública. No obstante, aún no se ha empezado siquiera a delinear lo que es para Habermas la noción de esfera pública, aunque ya se sabe bajo qué presupuesto (forma de gobierno) puede ser pensada y realizada, para que se consolide como verdadera y eficaz.

Para llegar a configurar la esfera pública habermasiana, se debe realizar un recorrido por *Historia y crítica de la opinión pública*, pues allí se encuentran incrustados los elementos que dieron origen a ésta, muchos de los cuales, han sido criticados por otros autores, quienes, a pesar de haber seguido la línea inaugurada por Habermas, se desmarcan ante las nuevas formas y los nuevos elementos de

⁸⁵ Velasco, Juan Carlos (2013), *Habermas*, España, Alianza, p. 144. Asimismo, Pauline Johnson comenta "Precisamente por esa distancia teórica, Horkheimer bloqueó el intento de Habermas de acceder a su habilitación como docente, intención que tenía esta primera gran obra" *Habermas. Rescuing the public sphere*, p. 18.

las sociedades contemporáneas.⁸⁶ En otras palabras, según varios autores de la esfera pública, la propuesta de Habermas, si bien parecía responder, en cierta medida, a las necesidades de su tiempo y a los problemas políticos circundantes de la década de 1960, no era lo suficientemente explicativa para abarcar la gama social, sobre todo, pensando en las sociedades multiculturales, en las cuales, las distintas capas sociales reclamaban un lugar en el espacio público.

Las críticas realizadas a la construcción habermasiana de esfera pública, parecen ser acertadas en un primer momento, pues parece ser un tanto endeble, en la medida que aún parece estar siendo pensada (1962) bajo la luz de los presupuestos que le dieron origen en el siglo XVIII, es decir, una esfera pública de corte burgués, el cual se genera, según la lectura de Habermas, en Alemania “Aparece entonces un público lector generalizado, compuesto ante todo por ciudadanos y burgueses, que se extiende más allá de la república de eruditos y que ya no sólo lee intensivamente una y otra vez unas pocas obras modelo, sino que en sus hábitos de lectura está al corriente de las novedades”.⁸⁷ Así, la primera noción de esfera pública se encuentra conformada por grupos de lectores burgueses y ciudadanos, términos que parecen –y en cierta medida lo son– sinónimos para las sociedades del XVIII. Es decir, la génesis de la esfera pública se encuentra imbuida y constituida por varones adinerados, que tienen el tiempo libre para leer y discutir, tanto de los grandes clásicos como textos de sus contemporáneos.

En este sentido, las primeras comunidades o círculos públicos modernos eran articulaciones culturales, se reunían a discutir sobre temas de las artes y la cultura, sus preocupaciones principales se centraban en esto, en una primera instancia, aunque posteriormente esta noción cambia. Sin embargo, en este ‘prototipo’ de

⁸⁶ Es importante rescatar la fecha de la publicación del libro y todos los cambios que se gestaron a nivel mundial y que reconfiguraron el mundo, por lo cual, algunos pensadores vieron en esta concepción de esfera pública, una noción incompleta, por lo que decidieron seguirla hasta poder incorporar, posteriormente, algunos elementos que circundaban el ambiente de cada uno de ellos, así como ejercer críticas a Habermas. En este sentido, una de las obras más importantes (y que también se trabajará en este capítulo) es Crossley, Nick y Roberts, John Michael (comps.), (2004), *After Habermas. New perspectives on the public sphere*, USA, Blackwell Publishing Ltd. Este libro se encuentra conformado por varios artículos en los cuales se busca mostrar el avance o los cambios que ha tenido la idea de esfera pública después de Habermas.

⁸⁷ Habermas. Jürgen, *Historia y crítica de opinión pública*, p. 3.

esfera pública, hay varias cosas rescatables y que permiten la configuración futura de una esfera pública cómo ‘tendría que ser’

Las sociedades ilustradas, las asociaciones culturales, las logias secretas masónicas y las órdenes de los iluminados fueron asociaciones que se constituyeron a través de las decisiones libres, o sea, privadas, de sus socios fundadores. Tales asociaciones estuvieron integradas por miembros voluntarios y practicaron internamente formas de sociabilidad igualitarias, la libertad de discusión las decisiones por mayoría [...]⁸⁸

Se puede rescatar, entre otras cosas, el hecho de que en estos grupos las libertades negativas no se quedaban en el plano formal, sino que en realidad se practicaban; es decir, todos eran libres e iguales, desde el momento de la fundación de estos grupos, hasta el momento de la participación, ninguno se encontraba por encima de otro y nadie había sido obligado a participar en estas asociaciones. No obstante, una de las críticas que se le hacen a esta lectura es, sin duda, que la conformación de estas logias estaba determinada por la capacidad económica de sus integrantes, pues no cualquiera podía participar en ellas, aunque lo eligiera libremente. Las libertades formales carecían de aplicabilidad si no se tenía la posibilidad económica de sustentarlas; sin embargo, esto no representa un problema sustancial para Habermas, ya que, en primera instancia está indagando únicamente la génesis de estas esferas, así como su fundamentación en las libertades burguesas.

Por otro lado, no solamente se refleja esta gran capacidad y potencialidad de manifestación de las libertades de corte liberal, sino que se ve también el gran poder del republicanismo de formación rousseauiano y kantiano,⁸⁹ al hacer notar que las decisiones son tomadas por la mayoría, pues se fundamenta en la regla de la mayoría que el pensador ginebrino ya había instaurado en su *Contrato social* como la norma fundamental.⁹⁰ En esta síntesis de elementos, tanto liberales como republicanos, Habermas presupone las condiciones de posibilidad de la esfera

⁸⁸ Habermas. Jürgen, *Historia y crítica de opinión pública*, p. 4.

⁸⁹ Aunque desde mi perspectiva, el republicanismo kantiano no se hubiera gestado, como lo hizo, sin la gran influencia de Rousseau, de quien retoma la importantísima noción de autonomía.

⁹⁰ Cfr. Rousseau, Jean-Jacques (2006), *El contrato social*, España, Edaf, cap. V.

pública; son, en otros términos, el germen que dará a luz a la verdadera esfera pública. No obstante, faltan varios elementos para considerarla terminada, pues aún se está pensando en una instancia artística, literaria o cultural, pero no es lo que se espera de una esfera verdaderamente pública-política. Aunque estos elementos se formulan como razón necesaria, no son razón suficiente para que nazca una esfera pública como la que Habermas idealiza.

No obstante, estos espacios se convirtieron en la pieza clave y central para el desarrollo de la esfera público-política del siglo XVIII, pues si bien, en un primer momento las discusiones versaban acerca de la literatura, posteriormente se volcaron a discutir temas de índole política

Las famosas cafeterías y salones, que surgieron en un considerable número en los centros urbanos clave durante el curso del siglo XVIII, fueron los lugares centrales de estos debates. Estos espacios de debate literario constituyeron efectivamente la infraestructura de lo que devino en las políticas públicas como tema de debate, pasando del arte y la literatura a la política y la economía.⁹¹

Este giro manifiesto en los temas de estas tertulias burguesas, es el inicio en la conformación de una esfera pública que empieza a interrogarse por las cuestiones políticas que se habían restringido en favor de unas libertades negativas, dejando que los ciudadanos burgueses se ocuparan más de cultivar las ciencias y las artes que la vida política activa⁹² –aunque sin aquéllas hubiera sido imposible generar las tertulias que pondrían la piedra de toque para la esfera pública–; por eso es de importancia fundamental el cambio de los tópicos que dominaban las reuniones burguesas, “Aunque es cierto que todavía quedaban agrupadas de manera exclusivamente burguesa, en estas sociedades pudieron ensayarse las normas de igualdad política de una sociedad futura”.⁹³

⁹¹ Crossley, Nick y Roberts, John Michael (2004), *After Habermas. New Perspectives on the Public Sphere*, p. 3.

⁹² Contrario al presupuesto rousseauiano, gracias al cultivo de las ciencias y las artes es que la preocupación de los ciudadanos-burgueses por los asuntos políticos se presentó. Sin estas reuniones de discusiones literarias, probablemente no se habría dado la consecuente preocupación de las políticas públicas. Cfr. Rousseau *Discurso sobre las ciencias y las artes*.

⁹³ Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 4.

Con estas discusiones, interrogantes y debates, el siglo XVIII vuelve a poner en escena la esfera pública que durante una parte importante de la modernidad se había perdido. Así, la esfera pública empieza a configurarse como un espacio intermedio, aunque completamente burgués, entre la vida privada de los individuos y la esfera política, es decir, el gobierno. Empieza a tomar el papel de intermediario en donde confluyen las expresiones y necesidades ciudadano-burguesas, lo cual sirve, por otro lado, para evidenciar la separación cada vez más grande que existía entre lo público y lo privado.

Ahora bien, en este sentido, la esfera pública no es simple y llanamente un lugar de expresión y desahogo burgués acerca de las dudas y las molestias que pudieran generarse en la elaboración de las políticas públicas, sino que, para Habermas, contiene en su interior, una carga altamente normativa “[...] la categoría de «esfera pública» [tiene] un considerable valor *normativo*, hasta el punto de que el poder político sólo puede ser legitimado mediante discusiones públicas en el marco de prácticas deliberativas libres y públicas”.⁹⁴

Entendida en estos términos, una esfera pública puede considerarse efectiva, solamente si no falta ningún elemento de los que aquí se suscriben, pues en caso contrario no sería capaz de cumplir con sus funciones mínimas. Pero el empuje de la esfera pública pierde gran fuerza en el siglo XIX, esto es derivado por distintos motivos. Habermas dará cuenta de algunos que considera los más significativos, pues siguen presentes en las democracias liberales contemporáneas, pero que desde las sociedades decimonónicas ya comenzaban a asomarse. En este sentido, no solamente la esfera pública empieza a difuminarse en la intimidad de la vida privada, sino que el mismo hombre público empieza su declive, pues el hombre privado, que buscaba y ejercía sus libertades negativas y su derecho a la privacidad, se encontraba en pleno cenit y, por el contrario, tanto la esfera pública así como el espacio público,⁹⁵ se vuelven campos estériles “Al igual que en los tiempos

⁹⁴ Velasco, Juan Carlos, *Habermas*. p. 147. El énfasis es del autor.

⁹⁵ En este sentido, estoy haciendo una distinción entre *esfera pública* y *espacio público*, tomando la primera como la discusión en la cual se consolidan las leyes y las normas que definirán el curso y la eticidad de la nación; mientras que espacio público lo defino en un sentido *topológico*, en el cual los ciudadanos se reúnen para discutir los asuntos públicos. De aquí en adelante, cada que exista una

romanos, actualmente la participación en la *res publica* es demasiado a menudo una cuestión de seguir adelante, y de los foros para esta vida pública, como la ciudad, se encuentran en estado de descomposición”.⁹⁶

Para el filósofo frankfurtiano, uno de los problemas que condujo el deterioro de la esfera pública, tiene relación con el hecho de que los espacios en los cuales se ponían en discusión las cuestiones económicas y políticas habían dejado de ser ámbitos de reflexión racional, donde los individuos podían tomar decisiones y generar acuerdos, para convertirse no en esferas públicas ampliadas, sino que se encuentran dominados por los medios de comunicación.

La publicidad pierde su función crítica y deviene en “puesta en escena”, la opinión pública ha degenerado en la sofisticada manipulación por “intereses especiales”; incluso la prensa –al mismo tiempo el medio para la discusión pública– se convierte en un vehículo para la publicidad y el entretenimiento, más que un medio para el debate crítico-racional.⁹⁷

Estos medios de comunicación no promueven la discusión política reflexiva y racional, pues responde a ciertos intereses particulares, eliminando toda posibilidad de generar ciudadanos interesados en los problemas que les circundan. Se dejan embeber por lo que los *mass media* diga “[...] la realidad moderna no es tanto el reconocimiento de un «bien común» como la exclusividad de la esfera privada y la ausencia de esa esfera curiosamente híbrida donde los intereses privados adquieren significado público [...]”.⁹⁸

Aunque hay otro elemento importante que se generó durante el siglo XIX y que se teorizó hasta el siglo XX entre muchos pensadores de la democracia, se discutió acerca de la profesionalización de los políticos, generando una clase política, la cual es la encargada de discutir en los espacios destinados para ello. Es decir, se

distinción entre estos dos conceptos, se hará la aclaración específica a qué refiere cada uno de ellos, si llegase a existir una diferenciación al sentido aquí referido.

⁹⁶ Sennet, Richard (2011), *El declive del hombre público*, p. 16.

⁹⁷ Bernstein, Richard (2012), “The Normative Core of the Public Sphere” en *Political Theology*, vol. 40, no. 6, p.767.

⁹⁸ Arendt, Hannah (2005), *La condición humana*, España, Paidós, p. 59.

delimita la esfera pública para volverse en una esfera específica y se elimina la posibilidad de la discusión ciudadana, en favor de la clase de ‘políticos profesionales’, limitando la función de los ciudadanos ordinarios únicamente al momento de la votación sobre decisiones ya tomadas por estos expertos,⁹⁹ sin que pueda cambiarse. Simple y llanamente, entran a un juego en el cual las reglas ya han sido puestas. “La contribución de Schumpeter a la teoría democrática consiste en acotar el significado de la democracia al de un método de competencia electoral para formar gobierno. [...] reduce las expectativas y habilidad de la ciudadanía para influir en los resultados del gobierno democrático. Reduce el papel de la ciudadanía al acto de votar”.¹⁰⁰ El papel ciudadano, condenado a la mera función instrumental de votar, elimina la posibilidad de que sus preocupaciones, intereses y, en un grado aún más preocupante, sus proyectos de vida sean tomados en cuenta en las decisiones políticas finales.

Debido a la dinámica perniciosa de estos dos elementos (los medios masivos de comunicación y la profesionalización política), Habermas parte hacia un rescate y reconfiguración de la esfera pública como el elemento constitutivo y normativo para las sociedades contemporáneas, dando por sentado que las democracias liberales aún cuentan con los elementos torales para consolidar una democracia deliberativa formal y sustantiva que permita a los ciudadanos autolegislarse, sin la necesidad de ninguna clase política, por lo menos no haciéndose pasar como la esfera de acción comunicativa. Es decir, si hay expertos en política, éstos no deben tomar las decisiones que corresponden a todos los ciudadanos por igual. Lo imperativo es abrir los canales necesarios para que los ciudadanos puedan discutir acerca de las

⁹⁹ Cfr. Joseph Schumpeter. *Capitalismo, socialismo y democracia*. En esta obra capital, Schumpeter plantea la profesionalización de la política para generar expertos que sean capaces de tomar las decisiones del ámbito público-político. En este sentido, lo fundamentalmente importante para Habermas es que, de la profesionalización de la política, se siguen la creación de los partidos políticos, limitando la función de los ciudadanos a la mera votación. La noción de democracia de Joseph Schumpeter, entonces, es una democracia meramente procedimental “La democracia es un método político, esto es, un cierto tipo de arreglo institucional para llegar a una decisión política (legislativa o administrativa) y, por eso mismo, incapaz de ser un fin en sí misma, sin relación con las decisiones que producirá en determinadas condiciones históricas”, Schumpeter, Joseph (1961). *Capitalismo, socialismo e democracia*, Río de Janeiro, Fundo de Cultura, p. 291.

¹⁰⁰ Vidal de la Rosa, Godofredo (2010), “Teoría democrática. Joseph Schumpeter y la síntesis moderna” en *Argumentos*, vol. 23, número 62 (enero- abril 2010): 177.

políticas públicas y la economía, pero sin caer en el empleo de los medios de comunicación masiva que los manipulan.

Con esto presente, Habermas menciona

La publicidad burguesa puede captarse ante todo como la esfera en la que las personas privadas se reúnen en calidad de público. Pronto se reclaman éstas de la publicidad reglamentada desde arriba, oponiéndola al poder público mismo, para concertar con ella las reglas generales del tráfico en la esfera –básicamente privada, pero públicamente relevante– del tráfico mercantil y del trabajo social. Carece de paradigma –propia e históricamente– el medio de que se valió esa concertación: el racionio.¹⁰¹

Efectivamente, el origen de la esfera pública ha sido criticado por haber nacido en el seno de clase burguesa y no ser, como en la actualidad se considera, completamente pública, abierta y plural; al contrario, era una esfera ‘restringida’ por dicha clase con privilegios y sesgada por el matiz intelectual que implicaba el poder discutir sobre temas literarios. Sin embargo, se omite el gran aporte que trajo consigo y es, como dice Habermas, el inscribir el uso público de la razón en el escenario de la esfera pública. Aquellos burgueses que se reunían a discutir en los salones de café, con argumentos racionales sobre cualquier tema académico, percibieron que también eran ciudadanos que formaban parte de una sociedad y que podían y debían discutir los temas políticos que hasta entonces habían sido monopolizados por cierto sector.

Este cobrar conciencia de la clase burguesa, acerca de su papel como *citoyens*, implicó un proceso de racionalización de la esfera pública, así como del ámbito político en general, en el cual, la existencia de un estado con todos los elementos de moderno no alcanzaba para ser racional.¹⁰² Es un proceso que debe reconocerse, en la medida que, como se mencionó líneas arriba, ayudó a la formación y maduración de la democracia deliberativa.

¹⁰¹ Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 65.

¹⁰² A pesar de la posición de Hobbes de considerarlo un artificio y, con ello, dotarlo de cierta racionalidad humana.

Lo que empezó como una discusión no política, se transformó en un explícito debate político [...] Habermas enfatiza la función “crítico-racional” de los individuos privados, quienes se constituyeron como público. Mientras se asumía que ciudadano (*citoyen*) y hombre (*homme*) eran idénticos y que «[...] el hombre (*homme*) era simultáneamente el dueño de una propiedad privada que, como ciudadano (*citoyen*), debía proteger la estabilidad de la propiedad [...] lo que el propio público creía y estaba haciendo era ideología y, simultáneamente, más que mera ideología».¹⁰³

De tal manera, las discusiones que se presentaban originalmente en un terreno de la erudición literaria permitirían a los ciudadanos burgueses, notar la coyuntura epocal que se gestaba en el siglo XVII, o por lo menos, ‘intuir’ que su participación en el terreno público con discusiones políticas era necesaria. Se consideraba que los burgueses generaban únicamente una ideología, pero también estaban, sin notarlo siquiera, construyendo un programa político que sería el programa político por excelencia de la modernidad.

2.1.1. La influencia kantiana en Habermas

La opinión pública es un elemento fundamental en el actual entretrejimiento de la sociedad, es, por decirlo de alguna manera, el cimiento principal de una democracia moderna, pues es un concepto funcional del que todos los miembros sociales pueden y, sobre todo, deben hacer uso si quieren ser tomados en cuenta. No es un privilegio que corresponda al senado o a los burgueses, es un derecho universal para todos. Por lo menos, ésta es la opinión de Kant, todos tiene derecho al ejercicio libre de su expresión y el ejercicio de ésta implica el uso público de la razón.

La libertad de expresión debe estar abierta para todos, no deben existir restricciones para que las personas puedan hacer uso de ella, pues es la libertad más grande y más importante de la humanidad ya que ella permitirá, según Kant, el progreso de la humanidad en su conjunto, no un individuo aislado, sino toda la especie humana “[...] cuando Kant habla de libertad de pensamiento, la atribuye al pueblo y no sólo de algunos pocos grupos o individuos, los instruidos o los

¹⁰³ La cita que hace Bernstein es de Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*, pp. 87-88. Bernstein, Richard (2012), “The Normative Core of the Public Sphere”, p.768.

propietarios burgueses [...]”¹⁰⁴ La publicidad juega un papel importante en la configuración de la esfera pública, pues es allí donde todos son capaces de expresar sus opiniones sin pertenecer a ningún grupo específico. Desde luego, la publicidad kantiana es la que realizan los doctos,¹⁰⁵ en tanto seres libres y con la suficiente capacidad de conocer a fondo el tema que van a discutir, sin ligaduras, sin coerción, por el contrario, como personas autónomas que hacen uso público de su propia razón, mas, no se encuentra limitada solamente a ellos, todos los hombres tienen la capacidad de hacer uso de la razón “[...] ya que la razón es libre por naturaleza y no admite ninguna orden para tener alguna cosa por verdadera [...]”.¹⁰⁶

En este sentido, podemos observar que Habermas recupera el ideal kantiano de una razón expresada libre y públicamente,¹⁰⁷ garantizada por el Estado, no como diásporas o como meros destellos fugaces que se encuentran en la necesidad de esconderse para no ser sometidos; no como luces insurrectas en la oscuridad de la ignorancia, la represión o el dogmatismo, sino como una antorcha que debe guiar a la raza humana hacia mejor, progresando paulatinamente, pero de manera segura y permanente.

¹⁰⁴ Granja, Dulce María (2009), “El principio de publicidad en la teoría de kantiana de la acción” en *Estudios ITAM* núm. 89, México, D.F. p. 80. Unas páginas antes, Granja comenta “[...] la existencia misma de la razón radica en ese abierto ejercicio de la crítica [...] este examen público no reconoce prestigios personales [...] no se rige por el argumento de autoridad, sino que ha de ser libre, irrestricto e imparcial.” p. 68.

¹⁰⁵ Dulce María Granja define la distinción kantiana entre los letrados y los doctos “[...] esta clase especial de letrados, lejos de ser libre para hacer un uso público de sus conocimientos, se halla bajo la censura de sus facultades [...] respectivas y se comporta pasivamente y sin argumentar acerca de la pertinencia o utilidad de tal o cual orden de sus superiores. En contraste [...] docto es quien usa verdaderamente su entendimiento para hablar en nombre propio al gran público de lectores, exponiendo mediante escritos sus pensamientos cuidadosamente examinados, sometiendo libre y públicamente al examen del mundo sus juicios y opiniones y haciendo propuestas para el mejoramiento o progreso del destino de la humanidad. “El principio de publicidad en la teoría de kantiana de la acción”, p. 75.

¹⁰⁶ Kant, Immanuel (2003), *El conflicto de las facultades*, España, Alianza Editorial.

¹⁰⁷ Granja menciona “[...] como se ha interpretado erróneamente, por ejemplo, por Habermas y algunos otros discípulos suyos”, “El principio de publicidad en la teoría de kantiana de la acción”, p. 80. Es importante resaltar el hecho de que la crítica a Habermas está basada en una mala lectura, desde nuestra perspectiva, de *Historia y crítica de la opinión pública*, pues el estudio y análisis habermasiano no se enfoca en una revisión deontológica de la publicidad, en los siglos XVII, XVIII y XIX, sino en una revisión histórico-sociológica de los espacios (entendidos geográfica y físicamente) en los cuales se podía hacer uso público de la razón y quiénes habían sido los promotores de estos espacios; sin embargo, en ningún momento se desestima que esta libertad sea inherente a la especie humana o que todos tengan las mismas capacidades de ejercerla. El trabajo de Habermas estaba enfocado en encontrar los primeros nichos fácticos de la opinión pública.

Así, el Estado debe generar las condiciones de posibilidad para que todos aquellos letrados puedan discutir públicamente los temas concernientes a la política o a cualquier cuestión que deba discutirse en la *res publica* “[...] el uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres”.¹⁰⁸

La capacidad de expresarse públicamente es lo que le permite a la especie humana progresar, no hay otra forma y, en este aspecto, la razón debe guiar nuestros pasos “Para esta ilustración no se requiere más que una cosa, *libertad*; y la más inocente entre todas las que llevan ese nombre, a saber: libertad de hacer *uso público* de su razón íntegramente”.¹⁰⁹

Esto significa que la libertad más básica de toda la gama de libertades del pensamiento moderno occidental nacido con Locke es el hacer uso público de la razón, es decir, de la publicidad, de la libertad de expresión.

También forma parte de esta libertad el exponer a pública consideración los propios pensamientos y las dudas que no es capaz de resolver uno mismo, sin por ello ser tachado de alborotador o de ciudadano peligroso. Esto entra ya en el derecho originario de la razón común, donde todos tienen voz.¹¹⁰

Esta idea tiene grandes repercusiones de índole política, pues no se encuentra limitada a un número o clase definida y diferenciada de personas, sino que todos pueden realizarla, siempre y cuando las condiciones de posibilidad se encuentren realmente garantizadas por el gobernante

Un príncipe que no considera indigno de sí declarar que reconoce como un *deber* no prescribir nada a los hombres en materia de religión y que desea abandonarlos a su libertad, que rechaza, por consiguiente, hasta ese pretencioso sustantivo de tolerancia, es un príncipe ilustrado que merece que el mundo y la posteridad, agradecidos, le encomien como aquel que rompió el primero, por lo que toca al Gobierno, las ligaduras de la tutela y dejó en libertad a cada uno para que se sirviera de su propio razón en las

¹⁰⁸ Kant, Immanuel (2006) “¿Qué es la Ilustración?” en *Filosofía de la historia*, México, FCE, p. 28.

¹⁰⁹ Kant, Immanuel, “¿Qué es la Ilustración?”, p. 28.

¹¹⁰ Granja, Dulce María. “El principio de publicidad en la teoría de kantiana de la acción”, p. 69.

cuestiones que atañen a su conciencia. Bajo él, clérigos dignísimos, sin menguar de su deber ministerial, pueden, en su calidad de doctores, someter libre y públicamente al examen del mundo aquellos juicios y opiniones suyos que se desvíen [...] del credo reconocido; y con mayor razón los que no están limitados por ningún deber de oficio.¹¹¹

En otras palabras, el gobierno no solamente tiene como deber el garantizar el orden al interior de su cuerpo y la seguridad de sus ciudadanos, como menciona Hobbes; desde Kant, también debe generar las condiciones de posibilidad para la libre publicidad, es decir, para que se puedan externar las opiniones en un Estado liberal-republicano.

[...] el criterio de un jefe de Estado que favorece esta libertad va todavía más lejos y comprende que tampoco en lo que respecta a la *legislación* hay peligro porque los súbditos hagan uso *público* de su razón, y expongan libremente al mundo sus ideas sobre una mejor disposición de aquella, haciendo una franca crítica de lo existente [...]¹¹²

De tal manera, el principio de publicidad tiene una estrecha relación no solamente con el ámbito filosófico, sino que es relevante en el campo de la política práctica, pues en la medida que se permita a los hombres expresar y hacer un uso público de su razón, tanto el pueblo como el Estado, estarán más cerca de ser ilustrados. Por ello, el gobierno debe garantizar la libertad de expresión en su interior.¹¹³

En la democracia el poder está acotado no sólo por su división tripartita, sino sobre todo por el principio de publicidad, el ejercicio público de la razón que anima en dicha separación de poderes y que exige transparencia en quien ostenta y ejerce el poder en

¹¹¹ Kant, Immanuel, “¿Qué es la Ilustración?”, p. 35.

¹¹² Kant, Immanuel, “¿Qué es la Ilustración?”, p. 36. Las cursivas son del original.

¹¹³ Dulce María Granja menciona en este sentido “Para Kant, el uso público de la razón es de enorme trascendencia pues la posición teórica está estrechamente vinculada con la posición política y tiene grandes repercusiones en la acción, a tal grado que podremos decir que tal uso público de la propia razón y la exigencia de libertad de pensamiento que éste conlleva se extenderá, como corolario, a la libertad de acción en toda su amplitud: libertad de opinión, libertad de comunicación, libertad de prensa, libertad civil, libertad política.” “El principio de publicidad en la teoría de kantiana de la acción”. p. 66.

cada una de esas tres esferas [...] la opinión pública es una institución de la democracia y, como veremos, está sustentada sobre el ejercicio público de la razón.¹¹⁴

Como menciona Dulce María Granja, una democracia no es tal solamente por la división de poderes en su interior, sino porque cuenta, permite, garantiza y promueve como parte constitutiva de su conformación, el principio de publicidad y, bajo estos parámetros, el Estado y el gobierno mismos deben estar abiertos a la discusión pública de los temas políticos, dejando de lado los *arcana imperii*.¹¹⁵

En otras palabras, para Kant, la publicidad no es opcional, sino que se convierte en una verdadera necesidad para conformar un Estado y una sociedad verdaderamente ilustrada, pues aquellos que hacen uso público de su razón ante el gran público, están preparados para la crítica de sus iguales y la crítica es lo que ayuda al progreso de la humanidad.

Ahora bien, cabe destacar la diferencia sustancial entre el uso público de la razón basado en el principio de publicidad kantiano y la opinión pública habermasiana, aunque en muchos aspectos sean parecidos. Esto es, para Kant la publicidad era aquellos escritos que podían (y debían) ser publicados libremente sin la censura del gobierno, no importando que los temas a tratar fueran, precisamente críticas al gobierno, al sistema o a cualquier otro paradigma, incluso a la religión misma; el único requisito existente al principio de publicidad era que fuera realmente libre, es decir, que no estuviera manipulado, coaccionado u obligado por alguna fuerza externa a la de su autor.¹¹⁶ La opinión pública era, entonces, la posibilidad de publicar abierta y libremente, sin temor a ser reprimidos; por el contrario, con el beneplácito y la autorización del gobierno

¹¹⁴ Granja, Dulce María (2009), "El principio de publicidad en la teoría de kantiana de la acción", p. 60.

¹¹⁵ Cfr. Kant, Immanuel (2014), "Artículo Secreto" en *Hacia la paz perpetua*, Madrid: Editorial Alianza.

¹¹⁶ *El conflicto de las facultades* es un texto de respuesta de Kant al rey Federico Guillermo II, quien había tomado algunas medidas represivas con el fin de defender la ortodoxia religiosa prusiana, tales como el Edicto de la Religión, en el cual quedaba estipulada la prohibición de cualquier propaganda en contra de la religión establecida oficialmente, se anulaba la libertad de prensa y se instauraba una comisión de censura. Bajo este esquema represivo, Kant es reprendido al publicar la segunda parte de *La religión dentro de los límites de la propia razón*, pero alega que es su deber como profesor de filosofía el criticar el esquema de valores impuesto. De tal manera, la defensa del principio de publicidad y su primacía por sobre cualquier otra libertad humana, se convierten en la punta de lanza de la filosofía política kantiana.

[...] el vehículo idóneo de la crítica y el uso público de la razón es la manifestación escrita de nuestros pensamientos, pues ésta propicia la expresión puntual, rigurosa y firme de lo que se piensa o dice. En resumen: uso público de la razón es el que hace quien [...] habla en nombre propio (en primera persona) y somete al examen del gran público del mundo de los lectores sus propios juicios.¹¹⁷

Por otro lado, Habermas también entiende que el principio de la opinión pública se da en el mundo de los lectores y de las publicaciones, de los libros, de los periódicos, etcétera; no obstante, la conformación de la opinión pública no termina allí, por el contrario, se desenvuelve hasta hacer de ella una esfera pública. Si la opinión pública se da originalmente en un mundo de letrados y gente que cuenta con la posibilidad de leer, de discutir y de conocer los temas relevantes, la verdadera opinión pública que cuenta como el uso público de la razón, no se queda en el campo de la lectura, sino en el plano de la discusión acerca de estos temas, entre los pequeños grupos burgueses quienes cobran consciencia de ser ellos los que deben discutir, como ciudadanos, los temas que implican la política y no solamente los temas eruditos y de doctos.

A primera vista, parece que es verdad que Habermas sugiere que solamente la clase burguesa tiene el derecho a la opinión pública, pero no es así, como se mencionó líneas arriba, Habermas entiende que son estos lugares y estas personas, muy posiblemente por las condiciones socioeconómicas de la época, las primeras en darse cuenta de su papel en las decisiones políticas, que son ellos los que deben argumentar, discutir y decidir sobre la materia que a ellos implica. Es verdad que el talante burgués del nacimiento de la esfera pública es evidente, de allí no puede inferirse la necesidad de que solamente esta clase pueda expresar su opinión ante el mundo, esto sería confundir la génesis con la validez; para Habermas, todos los hombres tienen el mismo derecho a expresar sus argumentos frente a todos. Este es uno de los sentidos, en los que Habermas retoma a Kant.

¹¹⁷ Granja, "El principio de publicidad en la teoría de kantiana de la acción", p. 75.

Fue porque Kant elaboró su principio de “publicidad” [...] que lo llevó a revelar el territorio de las interacciones políticas entre los actores, que Habermas siguió la iniciativa de Arendt con su intención de seguir desarrollando los horizontes democráticos de comunicación y acción. Los esfuerzos de Arendt y Habermas nos dieron una visión completamente diferente de la semiótica política [...] Al considerar cómo Habermas tomó algunas de las características clave de la concepción de la acción de Arendt (como acción comunicativa) y de poder (que permite a los ciudadanos participar políticamente a través de la actuación concertada) [...] el significado de divulgación implica configurar un nuevo escenario.¹¹⁸

En otros términos, la divulgación, como publicidad, da origen a la opinión pública, pues los textos se discuten entre el ‘gran público’, no solamente en círculos específicos; esto da la pauta a que la gente conozca, se informe y pueda dar su opinión de un tema, pero más allá de ello, también se abre el camino para el resto de las personas, para que ellas sean capaces de escribir, publicar y ser discutidos.

Aunque el principio de publicidad kantiano constituye una enorme influencia en la idea de la opinión y la conformación de la esfera pública habermasiana, no es el único elemento que sirve para la teoría propuesta por Habermas respecto a la esfera pública y la configuración de un pensamiento posmetafísico, así como la creación de una sociedad mundial postsecular. Consideramos que uno de los aportes más importantes, en este rubro, es la pluralidad de la razón, una razón que no sea única o dominante, como si fuera homogénea

Para Kant, en el gran consejo de la razón humana, todos tienen voz y su filosofía se opone totalmente a dar preeminencia a una razón exclusiva y excluyente. *Acaparar* la razón y pretender que prevalezca una razón homogénea y única que se impone a los demás equivale a ir en contra de la máxima del pensar extensivo y sostener la errónea pretensión de privilegiar una penuria de la razón, esto es, una razón empobrecida, estéril y precaria, en la que no hay lugar para la diversidad, la riqueza y la pluralidad. Nada más contrario a la posición kantiana que sostener que sólo hay una cultura conforme a la razón y que la razón sólo puede dar lugar a única forma de civilización, de modo tal que

¹¹⁸ Lara, María Pía (2013), “Is the Postsecular a return to a Political Theology?”, p. 136.

las demás culturas sólo tienen valor como estadios en evolución hacia esa cultura superior. Para Kant, en vez de subordinar la multiplicidad de culturas a una sola y única manifestación hegemónica de la razón, se debe comprender la razón como resultado de una pluralidad inagotable de culturas.¹¹⁹

La idea de una sociedad guiada y regulada por la razón libre, por la libertad de expresión, de discusión y de acción, es una de las nociones más importantes para Habermas. No se puede pensar en una sociedad mundial postsecular si no se proponen los argumentos racionales al escrutinio público; pero estos argumentos no se encuentran limitados solamente a aquellas personas laicas, antes bien, incluso los argumentos religiosos pueden ser considerados con contenido de verdad y, por ello, deben ser igualmente discutidos en la esfera pública. La razón, así entendida, no es una, no es homogénea ni le pertenece a un grupo de personas sabias o a un grupo o clase social, sino que es una razón en la cual subyace la diversidad y es ésta la que permite a aquélla ser libre. La paleta de argumentos y opiniones posibilita la esfera pública y la dota de sentido, pues la discusión no existiría si no existieran distintas opiniones respecto de un tema y la razón no sería libre, o en el peor de los casos, sería inexistente.

2.1.2. Habermas en la esfera pública

Ya se ha revisado qué entiende Habermas por opinión pública y más adelante veremos cómo se encuentra conformada la esfera pública y cuáles son sus características primordiales, según el escritor de *Teoría de la acción comunicativa*; pero Jürgen Habermas no es un gran intelectual solamente dedicado a la vida académica, sino que también ha estado en la esfera pública, tanto como una persona que escribe artículos para muchos diarios europeos, así como sus participaciones en las deliberaciones políticas de la Unión Europea, en donde ha se ha hecho notar su talante liberal-republicano, muy a la usanza kantiana. Incluso en los artículos de los diarios de circulación cotidiana, muestra su pensar y su filosofía permea estos opúsculos, pues los temas que trata en ellos, siempre podemos ver

¹¹⁹ Granja, Dulce María, “El principio de publicidad en la teoría de kantiana de la acción”, p. 78.

la raíz de su pensamiento e, incluso, se pueden cotejar con algunas de sus obras filosóficas.

Aunque en estos textos de la 'esfera pública' Habermas escribe para el gran público, por ello, es mucho más accesible su lectura, pero no solamente en el estilo ensayístico y de uso cotidiano se deja ver la diferencia entre estos trabajos y su obra académica o especializada, sino en el hecho de que los primeros se enfocan a temas específicos y fácticos, mientras que su producción, está más en el terreno conceptual. Es decir, el Habermas que redacta para los diarios, escribe pensando en un tema, usualmente político, del momento, en un hecho que le permite reflexionar, desde su teoría, intentando explicar/solucionar este conflicto latente. Por ello, en este apartado nos abocaremos a revisar parte de la producción de Habermas fuera del círculo filosófico-académico en el cual solemos ubicarlo, para verlo desde una óptica distinta, como un caleidoscopio, pues así es el trabajo habermasiano "Para Habermas, el auténtico motivo para asumir el papel del intelectual es esta orientación que sigue los valores de la justicia y la autodeterminación y el ideal comunicativo de la solución de conflictos mediante el discurso, así como la constatación de que precisamente a causa de ello es posible que a uno no le hagan caso".¹²⁰

Precisamente porque Habermas no puede separarse de su pensamiento filosófico, el cual es muy importante, constantemente es consultado respecto de los temas en boga en la comunidad europea. Se podría decir que Habermas es una de las voces autorizadas para emitir opiniones respecto de los temas políticos fundamentales, no solamente de Europa, sino en todas las latitudes del mundo. Ahora bien, no es baladí decir que Habermas es un pensador consciente de que sus opiniones son discutibles, que se encuentran en el ojo público y, por ello, en la opinión y esfera públicas. Cumple con los requisitos kantianos, pues es un docto, sin embargo, su opinión, cuando la emite para el gran público de lectores, no se encuentra sujeta a los dictados de una facultad, una universidad o un gobierno, solamente están sujetos a los dictados de la razón.

¹²⁰ Müller-Doohm, Stefan (2020), *Jürgen Habermas. Una biografía*, España, Editorial Trotta, p. 322.

A pesar de ser considerado como un pensador de corte liberal, es verdad que no es neoliberal, pues ha criticado fuertemente, durante toda su vida y, suponemos por la influencia de la Escuela de Frankfurt, el capitalismo salvaje que conduce a una brecha cada vez más grande de desigualdad económica, la cual dibuja enormes cinturones de pobreza en todos los países, que conduce a la migración forzada, a los desplazamientos de millones de personas que se ven obligados a abandonar sus países por la violencia, por la guerra o por la pobreza extrema, buscando un lugar en el viejo continente (o Estados Unidos, en el continente americano) que ve en estas diásporas de exiliados, a invasores y enemigos latentes de su 'vida buena', la cual es un espejismo generado por una comunidad europea fragmentada ante las embestidas de los nacionalismos recalcitrantes, ya sean de derecha o de izquierda

[...] las élites políticas liberales proclaman con más fuerza que hay que progresar en materia de cooperación europea en tres ámbitos: en el apartado de la política exterior y de defensa, exigen un refuerzo militar que permita a Europa “salir del paraguas de Estados Unidos”; bajo el lema de una política europea común de asilo, exigen una firme protección de las fronteras exteriores de Europa y el establecimiento de unos turbios centros de recepción en el norte de África; bajo el eslogan del “libre comercio”, quieren defender una política comercial europea común tanto en las negociaciones del Brexit como en las negociaciones con Trump.¹²¹

Europa, pensada como un bloque, parece tener intereses comunes que atañen a todos los países que están dentro de la Unión, sin embargo, en las mismas entrañas de esta comunidad, las naciones se encuentran divididas entre las poderosas, tales como Alemania y, en su momento, Gran Bretaña, mientras que, por el otro lado, hay naciones subsumidas que han encontrado una catástrofe donde pensaban una salvación. Grecia, Italia, España y Portugal¹²² son los casos más importantes en

¹²¹ Habermas, Jürgen (2018), “¿Hacia dónde va Europa?” en *El País*, España. Consultado el 25 de octubre del 2019. Recuperado de https://elpais.com/internacional/2018/11/16/actualidad/1542373515_267593.html

¹²² Es interesante observar que, hasta la fecha, los países de confesión protestante sigan a la vanguardia de la economía mundial, que sean los países capitalistas por excelencia, mientras que los países de mayoría católica se encuentren en incertidumbre económica, en el mejor de los casos, en el peor, en bancarrota o con deudas estratosféricas. Weber, en su clásica obra, ya había

este sentido, particularmente los griegos, se vieron terriblemente impactados con las políticas económicas de la UE.

En el terreno de la esfera pública, Habermas se desenvuelve igual de bien que en el ámbito académico, sus convicciones, su postura filosófica, le permiten ser lo suficientemente crítico con un sistema que ha generado desigualdades, a pesar de haber sido concebido como un programa de grandes vuelos y que él mismo apoyó bajo el ala del patriotismo de la constitución.¹²³ El establecimiento de una 'metanorma' en términos kelsenianos, para toda la comunidad europea, ayudaría a establecer los principios y las normas para regularla y todos los miembros deben obedecerla, por el patriotismo de la constitución; no obstante, de manera distinta a lo pensado, la Unión Europea ha transformado la idea de una 'comunidad' donde todos se apoyarían, por una lucha entre los más fuertes y los más débiles, es decir, entre Alemania, Francia e Inglaterra, por un lado y Grecia, España e Italia, por el otro.

De otro lado, vale la pena destacar que Habermas no se encuentra libre de polémicas y críticas por su actuar en la esfera pública. Tal vez una de las más importantes o la que más llamó la atención, fuera la crítica ejercida por Peter Sloterdijk, con quien ya había tenido alguna diferencia respecto del libro *Normas para el parque humano*.¹²⁴ En el mismo tenor, la polémica que surgió de esta

destacado la relación existente entre estos dos campos que podrían parecer separados, pero que, en realidad, están estrechamente conectados.

¹²³ Si bien el concepto y la noción de "republicanismo de la constitución" no es propiamente de Habermas, éste ayudó a su difusión en el mundo no solamente de la Filosofía, sino del Derecho. Dicha idea ronda gran parte de la obra del pensador alemán y se ha propuesto como el principio fundamental en su defensa de una sociedad liberal y, desde luego, permeaba la posibilidad de establecer una Unión Europea conforme a principios legales y legítimos, promoviendo y proponiendo igualdad de derechos para todos. Igualmente, la conformación de una comunidad europea pone sobre la mesa el tema de la soberanía y su posible desuso en el lenguaje político contemporáneo, así como muchos otros, cuya vigencia parece haber terminado. Sin embargo, retomando el punto anterior, el republicanismo de la constitución fue "[...] introducida en 1979 por el politólogo Dolf Sternberger [...] La reflexión de Sternberger surge como felicitación por el papel que la Constitución alemana de 1949 ha jugado en la consolidación del sistema político. Pero sobre todo pone de relieve la capacidad que el texto constitucional ha demostrado para inspirar una cultura política democrática y proveer a la sociedad, escindida y traumatizada por la barbarie del nazismo, la tarea de construir una nueva identidad colectiva." Rosales, José María (1999), "Patriotismo constitucional: sobre el significado de la lealtad política republicana" en *Isegoría*, no. 20, p. 139.

¹²⁴ Es importante mencionar que la biografía de Habermas realizada por Stefan Müller-Doohm, nos muestra la faceta polémica y altamente prolífica de Habermas en la esfera pública, más allá de la academia y las discusiones más importantes en este sentido, las cuales están fechadas desde 1970 en contra de la postura de Ernst Töptisch. Posteriormente, en 1972, se genera una discusión en

diferencia de pensamiento redundó en que, según palabras de Sloterdijk, Habermas se negó a discutir con él sobre el tema de las antropotécnicas, manifiesto en *Normas para el parque humano* “Desgraciadamente, él [Habermas] dejó pasar el envite que suponía el intercambio de argumentos. A las repetidas invitaciones de una tercera parte expresó su negativa de resolver nuestras diferencias en un estrado”.¹²⁵ Pero no lo hace por no tener interés en la discusión, sino, entre otras cuestiones porque este tema había sido tabú en el entorno alemán de la posguerra por sus consabidas repercusiones.¹²⁶ En este sentido, la discusión parece estar fuera de contexto, al menos para algunas conciencias.

Las buenas conciencias alemanas encarnadas, en gran medida, por Habermas y sus discípulos habían cerrado los canales de comunicación y de discusión en torno al tema de las antropotécnicas y atacaron a Sloterdijk, yendo en contra de la esfera pública libre y abierta tan preconizada por el pensador de la Escuela de Frankfurt, la cual, por cierto, para Sloterdijk ‘ha muerto’ y solamente queda “[...] una camarilla

contra de Robert Spaemann, quien critica la idea de Habermas de los discursos libres de coerción pueden darse en el ámbito político; Habermas responde cuatro meses después con una contracrítica-ejemplo del colonialismo, siendo Franz Fanon y *Los condenados de la tierra*, su principal argumento. En 1977, se ve inmerso en una disputa en contra de Kurt Sontheimer, pues este vinculaba el terrorismo de izquierda y la Teoría Crítica, a este señalamiento, Habermas responde diciendo que el libro de Sontheimer es “literatura tendenciosa”. Para 1978, se vuelve a encontrar con Spaemann quien, con un grupo de intelectuales, liderados por Hermann Lübke, proponen nueve tesis para realizar una política educativa, que se centre en ciertos elementos que promueven y defienden las políticas del Estado y, asimismo, se oponen a la idea habermasiana de una reforma educativa; en primera instancia, no responde Habermas, sino su amigo y colega Ernst Tugendhat, tildando esta educación de tener una tendencia totalitaria al estilo de Adolf Eichmann; los autores de esta propuesta rebatieron a Tugendhat, por lo cual, Habermas intervino, haciendo ver que la crítica hecha por su amigo, era aguda, pues el programa presentado por Lübke y compañía era una contralustración pedagógica y era más un programa político que uno pedagógico. Posterior a esto, en la década de los 80, se ve en el centro de la polémica contra los conservadores y neoconservadores de la Alemania Federal y de los Estados Unidos, por la cuestión no menos importante de la Ilustración y la modernidad, tema central de nuestro trabajo, época en la que ve la luz *El discurso filosófico de la modernidad* y que es, al mismo tiempo, la etapa en donde más se nutre la posmodernidad. Por último, en 2001 se presenta un Habermas crítico en contra de la política de Estado representada por George W. Bush y su guerra contra el terrorismo. Müller-Doohm, Stefan, *Jürgen Habermas. Una biografía*, pp. 322 y ss. En este sentido, podemos ver a Jürgen Habermas como un actor sumamente polémico en la esfera pública, incursiona, desde su propia visión filosófica, en los temas relevantes que cada momento histórico reclama.

¹²⁵ Sloterdijk, Peter (2004), *El sol y la muerte*, España, Siruela, p. 38.

¹²⁶ Sloterdijk menciona “Hay que tener en cuenta que en la opinión pública alemana ese necesario debate en torno a la ingeniería genética no había accedido todavía a ese primer plano de la actualidad; una situación que ocurría, en no poca medida, a causa del bloqueo histórico hartamente conocido” *El sol y la muerte*, p. 36.

dedicada al ejercicio del poder sobre las mentalidades y algunas sectas académicas".¹²⁷

De tal manera, Habermas se ha desarrollado como un teórico de la esfera pública plural, abierta y sin restricciones, resguardada bajo el manto protector de un Estado de derecho garante de las libertades humanas y de la democracia constitucional; sin embargo, desde la óptica y por su experiencia, Sloterdijk duda de su filiación en favor de una esfera pública como la pregona en sus obras.

Sloterdijk sostiene, en este mismo tono, que la teoría de Habermas dista mucho de ser dialógica, aunque se disfrace de tal; por el contrario

Por mucho que el modelo habermasiano se presente bajo fórmulas teórico-dialógicas, no deja de revelar un rasgo monológico imposible de disimular, por no hablar de un núcleo jacobino, siempre y cuando se comprenda por jacobinismo una disposición siempre presta a ejecutar el consenso por la fuerza. La comprensión à la Habermas descansa en el sometimiento de los participantes a una precomprensión, de la que él espera que se pueda controlar metódicamente.¹²⁸

Así, la misma esfera pública habermasiana es puesta en duda, más que por su propuesta teórica, como menciona Sloterdijk, por su comportamiento en la esfera pública real, en la cual su forma de actuar discrepa de la teoría. En la esfera pública, Habermas se ha mostrado como un tirano que impone, ya sea mediante la fuerza o la persuasión, su punto de vista, cerrando el círculo discursivo en una forma monológica de interacción, donde si no estás de acuerdo, entonces debes quedarte fuera de la discusión.

2.2. Esfera pública: espacio de diálogo

La segunda parte de este capítulo se encarga de discutir la idea de la esfera pública, pues en esta esfera se desarrollan las discusiones políticas y se toman las decisiones para toda la sociedad. Precisamente, por ser un campo completamente abierto a debate, donde se discuten ideas disímiles y hasta contrarias, es necesario

¹²⁷ Sloterdijk, Peter. *El sol y la muerte*, p. 39.

¹²⁸ Sloterdijk, Peter. *El sol y la muerte*, p. 41.

establecer normas que permitan que las discusiones se lleven a buen término, sin importar las ideas que sean expresadas en la misma.

Para que la esfera pública funcione adecuadamente, ésta debe estar libre de violencia de cualquier tipo, no pueden existir los argumentos forzados o coaccionados, ya que esto estaría atentando contra cualquier argumento que pudiese ser racional en sí mismo; como menciona Habermas, la única fuerza válida en la esfera pública, es la del mejor argumento.

Y es a Hannah Arendt y su noción de esfera pública, a quien Habermas sigue, pues la pensadora política supone una esfera pública donde se pueda discutir sin ningún tipo de violencia, donde la acción humana en sí, el actuar político, pueda desarrollarse libremente. Habermas parece estar completamente de acuerdo con ella, en el hecho de que nadie puede ni debe ejercer violencia en la esfera pública. Sin embargo, para Arendt, el ejercicio de la violencia en la esfera pública termina por eliminarla, la desaparece; mientras que, para Habermas, vuelve ilegítima la decisión que se tome en una esfera pública condicionada por la violencia o la fuerza no realizada por el mejor argumento. Así, revisemos, en primer término, la noción de esfera pública de Hannah Arendt y la influencia que tiene en Habermas.

2.2.1. Arendt y su influencia en la esfera pública habermasiana

Aunque Habermas piensa la esfera pública del XVIII como modelo fundante de una esfera pública efectiva, a pesar de estar en ciernes, es innegable que hay muchos aspectos y características que el autor de *Conocimiento e interés* parece haber retomado de Arendt.¹²⁹

Así pues, el desinterés por lo público que se presenta a mediados del siglo XIX, según la lectura de Habermas, se hace patente a través del gran parte del siglo XX; sin embargo, algunos pensadores que sobrevivieron a la Segunda Guerra Mundial

¹²⁹ La influencia de Arendt en la filosofía de Habermas no parece ser descabellada, aunque no lo reconoce de manera explícita, muchas de las ideas de la pensadora judía parecen estar encarnadas en el trabajo habermasiano. Asimismo, no se debe olvidar que Habermas abordó de manera excepcional la influencia del pensamiento judío en el idealismo alemán del siglo XIX. Es decir, conoce las raíces judías en una de las épocas más importantes del pensamiento filosófico alemán. Ver Habermas, Jürgen, "El idealismo alemán y sus pensadores judíos", en *Perfiles filosófico-políticos*, España: Editorial Taurus, 2011.

se dieron a la tarea de repensar la política, la violencia y todos los elementos que aún estaban presentes en el entorno. Particularmente, buscaban una forma de evitar otra atrocidad como la sucedida en Europa. Es así, que los esfuerzos de varios intelectuales se volcaron hacia la formación de un espacio político libre de violencia y en donde el diálogo entre los individuos fuera realmente posible, sin autoritarismos, sin imposiciones. Todo en busca del bien común.

Hannah Arendt es, sin duda, una pensadora de primer orden en este entramado intelectual de la posguerra. Como ya mencionamos, intentó recuperar la noción aristotélica del hombre como animal político (*zoon politikón*) y, sobre todo, la recuperación de la esfera pública como forma de solución a los problemas que representaba la sociedad europea de la posguerra. Su noción de la esfera pública, más allá de un concepto sociológico-político y topológico, puede ser considerado como filosófico, ya que se encuentra centrado en el rescate de lo que ella considera como la verdadera acción (*praxis*) humana, así como en el discurso (*lexis*). Pero para que dicho discurso pueda llevarse a cabo, se necesita de un espacio público libre de coerción y coacción. A estas alturas, es evidente la influencia que tiene Arendt en la obra habermasiana y, precisamente por ello, la necesidad de rescatar, aunque sea de una manera muy breve lo que la pensadora tenía en mente al referirse a esfera pública y cuáles eran sus características, principalmente el hecho de que, sin un espacio público, sería imposible la acción política, es decir, la acción humana.¹³⁰

Arendt no se limitó a dividir el hacer humano en dos facciones como si fueran las únicas, es decir, un hombre bidimensional, entre las esferas pública y privada, sino que incorporó, en el desarrollo histórico de la humanidad, una tercera esfera que parece surgir de las entrañas de una relación entre lo público y lo privado: la esfera social, que no es ninguna de las anteriores, pero que eclipsa a la esfera pública. Lo social se compara con lo político, pero no lo es, por el contrario, según la lectura arendtiana, es más cercano a lo privado “El hecho histórico decisivo es que lo privado moderno en su más apropiada función, la de proteger lo íntimo, se descubrió

¹³⁰ Para Hannah Arendt, la modernidad trajo consigo un fenómeno distinto a la esfera pública y a la esfera privada: la esfera social que no pertenece a ninguna de las anteriores y, por eso mismo, dificulta la escisión entre ambas. *La condición humana* (2005), España, Paidós, p. 55.

como lo opuesto no a la esfera política, sino a la social con la que sin embargo se halla más próxima y auténticamente relacionado".¹³¹ Esta esfera de lo social, evidentemente, viene a complejizar lo que ya era complejo de suyo.¹³²

Sin embargo, la pregunta sigue en el aire ¿Qué se debe entender por esfera pública?, ¿Cómo se consolida? Y, sobre todo ¿Cuáles son sus características, según Hannah Arendt? Esta categoría es fundamental para el desarrollo de este trabajo, pues es donde se sustenta todo el entramado teórico de Habermas. El espacio público, como ya se mencionó, es la condición de posibilidad de una sociedad mundial postsecular. Si no hay espacio público, el diálogo entre los actores sociales no puede realizarse de ninguna manera. Por ello, es necesario dar una lectura de la esfera pública arendtiana, en la medida que es, según nuestra lectura, una de las mayores influencias para Habermas.

Hannah Arendt entiende lo público desde dos enunciaciones distintas, de las cuales, solamente la segunda nos interesa en la medida de esta investigación, pues es de donde se pueden extraer las nociones más importantes para la definición del espacio público. Así, la segunda acepción arendtiana de público nos dice

[...] el término público significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él [propiedad privada]. Este mundo, sin embargo, no es idéntico a la Tierra o a la naturaleza, como el limitado espacio para el movimiento de los hombres y la condición general de la vida orgánica. Más bien está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre. Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común.¹³³

Desde esta perspectiva, lo público, así entendido, parece sumamente cercano a la noción de Mundo de la vida que Habermas retoma de Husserl. Asimismo, esta

¹³¹Arendt, Hannah, *La condición humana*, p. 62.

¹³²A pesar de la complejidad que representa la inserción de una tercera esfera como la social en el entramado de la humanidad, nosotros no entraremos a esa discusión pues sería salir completamente del tema a trabajar. Si se desea ver más acerca de esta idea arendtiana, se recomienda revisar *La condición humana*.

¹³³Arendt, Hannah (2005), *La condición humana*, p. 73.

definición de lo público es el primer acercamiento a una noción de esfera pública que encontramos en *La condición humana*. Arendt lo toma como un símil de la esfera pública “La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro [...]”.¹³⁴ La esfera pública se convierte en el lugar en el cual el hombre hace su aparición, donde reconoce sus diferencias con los demás; es decir, la esfera pública es la condición de posibilidad para que el hombre pueda aparecer y realizar su acción (*praxis*) a partir del discurso (*lexis*). Si no existiera la esfera pública, sería imposible que el hombre pudiera ser un *zoon politikón*. Pero la esfera pública requiere de ciertas condiciones elementales para que sea efectiva y sea, sobre todo, una esfera pública legítima. Dentro de estas condiciones la más importante, en todo sentido, es la cláusula que nos dice que cualquier atisbo de violencia, elimina automáticamente cualquier posibilidad de que aquélla exista.

Es bueno recordar aquí la frase de Arendt que reza “[...] la violencia, a diferencia de todos los otros tipos de acción humana, es muda por definición.”¹³⁵ pues no media ninguna palabra. La violencia elimina el discurso, que es esencialmente humano y que nos permite diferenciarnos en la esfera pública. Si no hay posibilidad del discurso, por definición se elimina la posibilidad de acción y, con ello, la esfera pública. En el lugar de lo político no puede ni debe haber violencia. Contrario a lo postulado por Maquiavelo, la política no es, ni debe ser, violencia. Cualquier acto violento destruye la esfera pública, lo cual va en contra de la ‘naturaleza aristotélica’ humana. Si, como recordamos, acción y discurso van de la mano en el lenguaje arendtiano y la violencia es la eliminación del discurso, la acción política también desaparece, así como la esfera pública.

Aunque Arendt nunca se consideró una filósofa, su teoría de la esfera pública se encuentra fuertemente influenciada por los conceptos de Heidegger, como ‘aparición’, que le dan un contenido filosófico-metafísico que no encontramos en Habermas, o por lo menos no de manera similar. No obstante, como hemos dicho,

¹³⁴Arendt, Hannah (2005), *La condición humana*, p. 73.

¹³⁵ Arendt, Hannah (2007), *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Madrid, Encuentro, p. 22.

podemos identificar muchos de los planteamientos centrales de Arendt en la posición de Habermas sobre la esfera pública.

2.2.2. La esfera pública habermasiana. Un espacio incluyente¹³⁶

Para Habermas, al igual que para Arendt, la esfera pública también representa la condición de posibilidad de la expresión de los hombres, en un sentido político, más allá de la privacidad y la comodidad de su hogar. Habermas es muy cercano a la teoría liberal, en general y a John Rawls, en particular, aunque él mismo diga en *Entre naturalismo y religión* “«Democracia» era para mí la palabra mágica, no el liberalismo anglosajón”.¹³⁷ Así pues, Habermas entiende la necesidad de la esfera pública para que todos los ciudadanos y participantes de la comunidad política puedan expresarse y que su voz sea escuchada sin importar su contexto “[...] la esfera pública como el espacio del trato comunicativo racional de unos con otros es el tema del que me he ocupado a lo largo de toda una vida. De hecho, la tríada conceptual de esfera pública, discurso y razón ha dominado mi trabajo científico y mi vida política”.¹³⁸

Así, la esfera pública se puede entender en dos sentidos fundamentales que se observan en las sociedades actuales, la esfera pública informal y la esfera pública formal (*supra*)

Los participantes en discursos que se concentran en una cosa común dan la espalda, como quien dice, a sus vidas privadas. No necesitan hablar de sí mismos. Esfera pública y esfera privada no se mezclan, sino que entran en una relación de complementariedad.¹³⁹

¹³⁶ A pesar de la influencia arendtiana, María Pía Lara menciona “[...] en su posición postsecular, Habermas parece estar alejándose de la estrategia de Arendt sobre innovación y divulgación. Habermas afirma ahora que la Ilustración no posee recursos suficientes para preservar los contenidos normativos de la modernidad.” *Is the Postsecular a Return to Political Theology?*, p. 166.

¹³⁷ Habermas, Jürgen (2006), “Espacio público y esfera pública política. Raíces biográficas de dos motivos intelectuales” en *Entre naturalismo y religión*, España, Paidós, p. 26.

¹³⁸ Habermas, Jürgen, “Espacio público y esfera pública política. Raíces biográficas de dos motivos intelectuales”, p. 20.

¹³⁹ Habermas, Jürgen, “Espacio público y esfera pública política. Raíces biográficas de dos motivos intelectuales”, p. 19.

El primer tipo de esfera, la informal, busca la relevancia en los medios, de los cuales nos hemos vuelto presas. La intención es hacerse notar como un personaje de los *mass media*, pero sin importarle lo político, ni confundir y entremezclar su vida pública y su vida privada. No se complementan, se mezclan o se superponen. Esta falta de complementariedad es uno de los elementos que nos permite hacer la distinción entre los dos tipos de esferas públicas.

Por otro lado, la esfera pública formal, va más allá de la llana intención de sobresalir en los medios de comunicación masiva. La intención de la esfera formal es consolidarse como el espacio en el cual pueda realizarse el diálogo racional entre los partícipes de una sociedad.¹⁴⁰ Allí radica otra diferencia entre las esferas públicas formal e informal. Mientras que en la informal no existe un diálogo racional, pues ni siquiera hay un diálogo, solamente encontramos un “actor” y los espectadores que pasivamente esperan el mensaje, la esfera pública formal sí busca que se entable un diálogo entre quienes se encuentren dentro de dicha esfera. Asimismo, las cuestiones a tratar también difieren bastante, pues en la esfera informal no hay ningún tema relevante, antes bien, parece revelarse como el espacio de lo mundano, ni siquiera puede considerarse como un espacio ético. La esfera pública formal, de otra mano, es el lugar en donde pueden discutirse los temas relevantes.

Sin embargo, la diferencia más importante y fundamental, desde nuestra lectura, radica en el hecho de que precisamente en el diálogo racional se juegan las premisas fundamentales para llevar a cabo una sociedad mundial postsecular. En este sentido, para Habermas la esfera pública formal representa el lugar en el que se pueden sentar las bases para que los ciudadanos puedan formar una sociedad mundial que trascienda las ideologías, las religiones, las diferencias de raza, sexo, etcétera, en favor de una verdadera integración igualitaria de todos como ciudadanos. Sería el lugar, por excelencia, en el cual se pudiera disertar, hablar y escuchar todas las voces sin la necesidad de denigrar a nadie por el hecho de no pensar igual que nosotros. Es donde la única fuerza válida (nótese el tinte

¹⁴⁰ Esta distinción entre los dos tipos de esfera pública, no se encontraban en la teoría de Arendt, por lo menos no en esta forma, pero se puede considerar un símil, el hecho de haber realizado su doble interpretación del concepto de “lo público”. Cfr. *La condición humana*.

arendtiano) es la fuerza del mejor argumento, pues cualquier otro elemento que conlleve violencia, debe ser descartado.

De igual manera, con todo el sesgo arendtiano, Habermas nos explica la importancia de la esfera pública, evidentemente se refiere a la formal, cuando dice

Para conocer lo distintivo de la naturaleza social del ser humano se debe traducir literalmente la famosa formulación de Aristóteles según la cual el ser humano es un *zoon politikón*: el ser humano es un animal político, esto es, un animal que existe en la esfera pública. De un modo más exacto esto tendría que significar lo siguiente; el ser humano es un animal que, gracias tan sólo a su inserción originaria es una red pública de relaciones sociales, desarrolla las competencias que le convierten en persona.¹⁴¹

Bajo esta perspectiva, hemos hecho notar varias cosas de importancia fundamental para saber qué es la esfera pública, cómo se desenvuelve y en qué consiste; así, podemos concluir de este apartado: 1) la esfera pública es el lugar (no topológico) en el cual se puede crear un diálogo entre los ciudadanos. Se constituye como la condición de posibilidad del diálogo racional; 2) para que exista y pueda desarrollarse es necesario que la esfera pública se encuentre libre de violencia, que no haya imposiciones ni coacciones, que la única fuerza que valga, sea la de los argumentos más racionales y, por último, 3) consiste precisamente en ser el lugar de la expresión ciudadana, el lugar en donde todas las voces puedan ser escuchadas sin ser demeritadas por 'irracionales' sólo porque no son iguales entre todos, algo que sucede en nuestros días y en nuestras sociedades. Se argumenta la irracionalidad del otro simplemente porque no compartimos sus ideas. En otras palabras, la esfera pública es el lugar donde se realiza el *uso público de la razón*.¹⁴²

A pesar de lo interesante que suena la noción de esfera pública y su enorme poder normativo, sustantivo y vinculante, ha tenido severas críticas desde varios frentes, pues parece, entre otras cosas, no poder evitar caer en una "metafísica" o "trascendentalismo" kantiano, pues los ciudadanos que tiene en mente son

¹⁴¹ Habermas, Jürgen (2006), "Espacio público y esfera pública política. Raíces biográficas de dos motivos intelectuales", p. 21.

¹⁴² Este tema es central, particularmente en la discusión que sostiene con John Rawls.

arquetipos funcionales, es decir, es un ciudadano abstracto cuyas características particulares desconocemos o se encuentran más allá de nuestra comprensión, justamente como el 'sujeto trascendental' que Kant proponía o, en el mejor de los casos, se le ha criticado de que tal ciudadano no tenga esta trascendentalidad, varón, caucásico, clase media o alta. Las críticas señalan, pues, que Habermas sigue en el mismo registro del siglo XVIII y se ha olvidado de los problemas de un mundo plural y, al mismo tiempo, multicultural; ha borrado del mapa conceptual, a favor de una pretensión de universalidad de la acción comunicativa, a los grupos marginados históricamente. La esfera pública habermasiana es considerada, desde esta lectura, un espacio aún estrecho para la complejidad contemporánea, aunque no es un problema insalvable

La esfera pública como un modelo crítico teórico ha experimentado muchos cambios desde la concepción original de Habermas. Los debates se han desatado sobre la validez histórica de la idea, su capacidad para incorporar diferentes sectores de la sociedad dentro de su espacio discursivo, y su capacidad para capturar tendencias globalizadoras a través de las cuales las fronteras nacionales se vuelven cada vez más porosas. Lo que sigue siendo central en las discusiones acerca de la esfera pública, sin embargo, es la centralidad de las preguntas sobre los escenarios y las estructuras comunicativas dentro de las cuales se puede decir que tiene lugar el debate deliberativo.¹⁴³

Si bien existe una crítica a la falta de visión y de 'fondo' en la primera noción de Habermas de la esfera pública, es difícil achacarla a su poco entendimiento del plano social, antes bien, podría culparse a su contexto histórico y a su propia formación académico-filosófica; no obstante, cabe resaltar que se destaca la fuerza argumentativa y el rendimiento filosófico-político de su teoría discursiva, siendo ésta la base en la que se pueda sustentar una deliberación pública y democrática. La forma es adecuada, emulando al imperativo categórico kantiano, el cual nos indica

¹⁴³ Budarick, John (2016), "The elasticity of the public sphere: Expansion, contraction and 'other' media" en Barbour, Kim & Griffiths, Mary (eds.), *Making Public, Making Places*. University of Adelaide Press, p. 10.

la forma, pero no el fondo. No obstante, Cristina Lafont, hace una crítica precisa, a la postulación formal de 'la fuerza del mejor argumento', cuando menciona

[...] al rastrear la fuerza del mejor argumento, la deliberación pública puede contribuir a alcanzar el asentimiento razonado de los miembros de una comunidad política particular, precisamente al lograr un consenso unánime sobre aquellas opiniones que se apoyan en la fuerza del mejor argumento. Si bien las decisiones postdeliberativas que se acuerdan por unanimidad pueden resultar incorrectas, desde un punto de vista sustantivo, su justificación pública no disminuye de ninguna manera la probabilidad de su corrección y ciertamente garantiza la legitimidad de su implementación, siempre que no haya evidencia para contradecirlo o surjan nuevos contrargumentos. [...] es una virtud genuinamente democrática del modelo deliberativo. Los defensores del modelo deliberativo, generosamente lo expresan en la forma de un principio democrático.¹⁴⁴

Aunque la noción habermasiana de la fuerza del mejor argumento es total y completamente democrática, las reservas de Lafont no están infundadas, la democracia no implica, necesariamente, la corrección en las decisiones, éste ha sido un tema altamente controvertido, desde siempre, el saber si la democracia es o no una buena forma de gobierno, pues la mayoría no siempre tiene la razón.

Vale la pena destacar, entonces, que 'la fuerza del mejor argumento' es una figura ambigua, puesto que la retórica y la demagogia pueden llegar a consolidarse como la única forma de hacer política, siempre y cuando sean convincentes, cualesquiera argumentos pueden ser los más fuertes, aunque en el fondo sean perjudiciales.

¹⁴⁴ Cristina Lafont. "Is the Ideal of a Deliberative Democracy Coherent?" en *Deliberative Democracy and its Discontents*. UK: Routledge Editorial. 2016.

CAPÍTULO 3. RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

Frente a los intentos de recuperar la teología política, Habermas recurre a la propuesta sobre la religión en la esfera pública de Rawls. Habermas critica pero también aprecia los argumentos de Rawls, que aparece aquí como modelo de una concepción en la que no podemos confundir la secularización del Estado con la secularización de la sociedad (sic).¹⁴⁵

Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen

La cuestión de la religión está una vez más en el primer plano del pensamiento crítico precisamente porque en ella cristalizan algunas de las cuestiones más graves y acuciantes del pensamiento social [...] El trabajo de Jürgen Habermas en las cuatro últimas décadas cruza de forma a veces directa y explícita, en otras ocasiones de manera tangencial y sugerente, muchas de estas cuestiones.¹⁴⁶

Eduardo Mendieta

Para el tercer capítulo de este trabajo, se revisará la importancia que ha tenido la religión en la obra de Jürgen Habermas, desde su primer trabajo, es decir, su tesis doctoral, hasta sus escritos más recientes. En este sentido, nos apegaremos a la lectura que lleva a cabo Eduardo Mendieta, pensador de origen colombiano, que conoce tanto la obra como a Habermas, en persona, a quien ha entrevistado en distintas ocasiones.

En este sentido, la problemática que plantea la religión en la obra de Habermas, desde sus inicios hasta la actualidad, es más que suficiente para nutrir un capítulo

¹⁴⁵ *El poder de la religión en la esfera pública*, p. 14.

¹⁴⁶ “La lingüistificación de lo sagrado como catalizador de la modernidad” en *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, 2001, p. 13.

de esta tesis, pues no es un tema periférico, que se encuentre circundando la obra de Habermas, por el contrario, se constituye como un tema de primer orden en la agenda actual del filósofo alemán, por ser tema de la sociedad actual y Habermas nunca se encuentra fuera de las discusiones contemporáneas, ya sea por la inquietud intelectual propia de su naturaleza, por invitación a participar en alguna discusión, coloquio o congreso, o bien, por provocación directa o indirecta de otro pensador.¹⁴⁷

En este tenor, Habermas propone la conformación de una sociedad postsecular, la cual tiene como peculiaridad, el permitir que todos los argumentos racionales y, desde luego, razonables, tengan cabida en la esfera pública. Aunque, cabe aclarar que los argumentos religiosos no se encuentran, por definición, fuera de la esfera pública, como sucedió durante muchos años; no obstante, para suponer racionales los argumentos religiosos, los mismos deben ser traducidos a un lenguaje secular compartido por todos los ciudadanos, abriendo así la posibilidad de un entendimiento entre los ciudadanos de una sociedad, con independencia de su confesión.

Si bien la postsecularidad se trabajó en el primer capítulo de nuestro trabajo, fue solamente en su parte conceptual, es decir, la forma en la que Habermas entiende y define su idea de postsecularidad, mientras que, en este tercer apartado, se revisará cuál sería, o podría llegar a ser, su función práctico-política, si es que en verdad existiera una sociedad como la imagina Habermas.

La sociedad mundial postsecular se presenta como el reflejo de la ambición más grande de Habermas, pues es una sociedad basada en la participación de todas las voces que la integran. Se postula como una sociedad en la cual la acción comunicativa, el gran proyecto filosófico habermasiano, se consolida. Aunque para lograr la sociedad postsecular en todo su esplendor, es menester la integración de los argumentos religiosos en la esfera pública, pues si quedan fuera de la discusión público-política, no podría pensarse en una verdadera acción comunicativa que

¹⁴⁷ En este sentido, vale la pena recordar la discusión, breve pero fiera, con el también filósofo alemán Peter Sloterdijk, debido a la provocación de este último con su libro *Normas para el parque humano*, España: Siruela.

lleva aparejado el progreso cognitivo suficiente para dar el siguiente paso en el camino hacia el progreso humano.

Bajo estos parámetros, podemos inscribir la noción de naturalismo débil a la cual Habermas alude para identificar su propia posición, dentro de los límites de la ciencia, pero sin ser tan radical como la ciencia física sino con una idea de un tipo de naturalismo que se ha movido conforme al proceso evolutivo humano, en el cual, a través de ensayo y error o de 'suma cero', se han dado estos avances cognitivos que pueden permitir a los hombres el estar en una dinámica comunicativa. Con esto en mente, Habermas entiende que la religión debe inscribirse en las deliberaciones públicas, no sin antes haber pasado por un proceso de traducción. No todos los argumentos religiosos tienen un contenido de verdad el cual deba ser traducido a un lenguaje secular, pues algunos elementos de las religiones, tales como los dogmas, carecen del suficiente contenido de racionalidad para poder ser traducidos y entendidos por todos los ciudadanos, con independencia de sus creencias o confesiones. De tal manera, el proceso de traducción tiene como finalidad y objetivo, el hacer comprensible para todos los ciudadanos de una sociedad, aquellos elementos de verdad contenidos en los argumentos religiosos. Desde luego, cuando Habermas propone esta traducción, está pensando en la posibilidad de realizarlos en sociedades seculares, pues es a ese lenguaje al que deben traducirse todos los argumentos religiosos que quieran formar parte de la agenda política de esa nación.

Este supuesto de traducción conlleva sus riesgos y se ha encontrado con grandes detractores, entre ellos, Charles Taylor, quien, como se verá, no comparte la idea habermasiana de la traducción de la semántica religiosa a un lenguaje secular, pues esto implicaría, según palabras del mismo Taylor, la pérdida de la neutralidad del Estado, al favorecer a una religión, para que su contenido sea traducido. De otro lado, la carga cognitiva y ética de llevar a cabo esta traducción, no corresponde solamente a los ciudadanos religiosos, sino también a los laicos, ya que estos tienen la ventaja de pertenecer a un estado laico y democrático; por lo tanto, para que el estado sea verdaderamente democrático, tiene que dar voz a todos los actores sociales, promoviendo en sus ciudadanos laicos el compromiso de ayudar en la traducción a sus compatriotas creyentes. Por supuesto, esto parece injusto para los

ciudadanos laicos, para quienes sus argumentos ya están en el lenguaje que todos entienden, entonces ¿por qué deberían ayudar a la traducción?

En el primer apartado del tercer capítulo trabajaremos la religión en la obra de Habermas, a pesar de que el trabajo del pensador de la acción comunicativa es monumental. Sus trabajos abarcan casi todos los espectros de la filosofía, pues van desde la epistemología hasta la ética, pasando por la política y algunos acercamientos a la filosofía del lenguaje. También ha trabajado temas de la sociología, como la teoría de sistemas de Niklas Luhmann, entre otros. Precisamente por esta enorme diversidad de temas y trabajos, es casi imposible seguir más de una línea de su obra.

En este sentido, rastrear la posible relación de su obra con la religión, es un trabajo titánico, el cual Eduardo Mendieta se encargó de realizar, con vistas a la oleada de discusiones que se suscitaron a principios del siglo XXI con el atentado a las torres gemelas, suceso que cambiaría irreversible e irremediablemente la configuración de la política y de la religión, en muchas de las cuales Habermas estuvo inscrito. De allí, la necesidad de revisar hasta qué punto el trabajo filosófico de Habermas se encontraba ligado con la religión. Mendieta lleva a cabo un escrutinio fenomenal, que permite identificar el vaivén de la filosofía habermasiana y la religión; algunas veces está muy cerca, otras, muy lejos; sin embargo, esta relación es la que hace interesante la postura actual de Habermas, de defender la inclusión de la religión en la esfera pública.

Una vez realizado el estudio acerca de los distintos posicionamientos habermasianos en torno a la religión, se revisará, en la segunda parte del capítulo, la importancia que ésta tiene, en la actualidad, en la esfera pública, ya que no puede ser obviada ni dejada de lado, como si no existiera, pues como se ha visto (*supra*) en realidad la religión nunca se fue del mundo, por el contrario, se ve en las sociedades un resurgimiento de las prácticas religiosas, no únicamente de la religiosidad, la cual se puede entender como algo privado, sino también de la religión institucionalizada en el ámbito público.

Es toral, entonces, reconocer que la religión forma parte del mundo actual y que no se puede eliminar de la esfera pública, que es necesario para cualquier Estado,

que se precie de democrático y plural, dar cabida a las argumentaciones religiosas, ya que su contenido de verdad es igualmente válido y valioso para el desarrollo de la democracia.

No obstante, es igualmente importante que los argumentos religiosos sean accesibles para todos los ciudadanos que conforman esa sociedad, es decir, los argumentos religiosos que se quieran llevar al espacio público deben ser traducidos a un lenguaje secular. Aunque esta idea de traducción conlleva serios problemas.

El primero, es la carga que esto supone para los ciudadanos creyentes, pues se ven en la necesidad de hacer que sus argumentos sean compatibles y entendibles para todos los ciudadanos, sean creyentes o no. Sin embargo, esta carga no es compartida, aunque Habermas, pensará que sí, por los ciudadanos laicos.

El segundo problema, así lo entiende Taylor, es que Habermas piensa únicamente en las religiones de fundamento cristiano, es decir, las religiones institucionalizadas. Sin embargo, el problema es que, al darles peso a estas religiones, se les da una primacía que, por sí, no deberían tener. Charles Taylor entiende que el catolicismo, cristianismo, islamismo y protestantismo, deben tener un lugar equiparable al de cualquier otra creencia, sin importar si son o no institucionalizadas. Así, Taylor no apela por una *traducción*, sino por una *neutralidad estatal*.¹⁴⁸

Por último, un tercer problema que se vislumbra es sobre el contenido de verdad que pueda tener un argumento religioso, ya que los ciudadanos creyentes pueden considerar algo como verdad, mientras que un ciudadano no creyente, puede pensar que es, cuando menos, una falacia. Así, ambos pueden intentar comprender el mismo punto, ya “traducido” a un lenguaje secular, sin por ello, estar de acuerdo. Así, estos temas son los que deben atenderse cuando uno piensa en una sociedad postsecular.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Taylor, Charles (2011), “Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo” en Mendieta, Eduardo y VanAntwerpen, Jonathan (eds.), *El poder de la religión en la esfera pública*, España, Ed. Trotta.

¹⁴⁹ “[...] los ciudadanos seculares deberían participar en una ‘evaluación autocrítica de los límites de la razón secular’ y desarrollar una actitud autorreflexiva que supera la ‘autocomprensión secularista rígida y exclusiva de la modernidad’ [...] Por el otro lado, una sociedad ‘postsecular’ requiere por parte de los ciudadanos religiosos, la aceptación de las siguientes tres condiciones: deben aceptar el principio de la libertad religiosa, la prioridad de la ciencia y la prioridad de la acción comunicativa.

En este sentido y como tercer apartado, revisaremos que Habermas y Rawls tuvieron una disputa muy importante respecto del uso público de la razón.¹⁵⁰ En otras palabras, si lo determinante de una sociedad democrática contemporánea es el empleo de la razón para tomar las decisiones fundamentales del Estado, entonces las preguntas se abren ¿qué es lo racional?, ¿la religión tendría algo que aportar en este sentido?

John Rawls, por lo menos el de *La teoría de la justicia*, supondrá que las religiones, así como otras cuestiones no políticas, no tienen ningún papel en el espacio público, pues son doctrinas comprensivas y su ámbito de movimiento es el privado. Para la esfera pública, lo fundamental es recurrir a un *velo de la ignorancia*, que permita eliminar todas las cuestiones subjetivas, para dar primacía a la razón.

Aunque el Rawls del *Liberalismo político*, se replantea esta cuestión, pero desde una perspectiva distinta. En este rubro, Rawls entenderá que la religión no puede estar fuera de las deliberaciones públicas, así como que la situación contrafáctica de un velo de la ignorancia, sea capaz de garantizar una sociedad justa. Por ello, recurrirá a la noción de consenso traslapado (*overlapping consensus*), en el cual se puedan discutir estas doctrinas, dentro de una deliberación pública, siendo también consideradas como parte de la sociedad.

Asimismo, se revisará la postura de Habermas con referencia al uso público de la razón y su diferencia, en este sentido, con la postura de John Rawls, la cual es evidente; sin embargo, también existe una clara cercanía entre los dos pensadores liberales. Tanto que consideramos que Habermas, a pesar del cambio de su posición filosófica inicial, respecto al tema religioso, sigue en la misma línea que Rawls; por ello, hemos decidido llamarle un rawlsiano moderado, en otras palabras, ambos filósofos siguen pensando en clave laico-secular. Ponen por encima de los argumentos religiosos en la esfera pública, los argumentos seculares, pues el

Según Habermas, el desarrollo de estas precondiciones cognitivas en ambos lados de la brecha entre fe y razón facilitaría un proyecto de traducción 'salvadora'. Atanasescu, Nicolae (2017), *What is Missing? Jürgen Habermas's Turn to a 'Post-secular Society' and the Limits of Postmetaphysical Modernity*, Tesis de Doctorado, University of Toronto. pp. 13-14.

¹⁵⁰ Habermas, Jürgen y Rawls, John (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona. Paidós.

compromiso del estado liberal es conceder y, sobre todo, defender la libertad religiosa de todos los integrantes de la sociedad. Pensar en una sociedad postsecular implica pensar en estados con democracias liberales, pues no todos los estados son capaces de aceptar estas condiciones, particularmente los estados que tienen una razón de confesión, tales como los del medio oriente.

De tal forma, se consideran que estos tres términos conforman la parte fundamental de la obra habermasiana de las últimas dos décadas, aunque esto no es en detrimento de otras nociones básicas y trascendentales de la misma, tales como la acción comunicativa universal, en la cual se basa su idea del uso público de la razón y se fundamenta una esfera pública en la cual solamente exista la fuerza del mejor argumento. La acción comunicativa es el hilo conductor del pensamiento y obra habermasiana, no la ha dejado de lado ni la ha olvidado, por el contrario, parece haberla pulido hasta concebirla como el sustrato fundante del estado y la esfera pública-política.

Por ello, Fernando Vallespín, en su “Introducción” al debate entre Habermas y Rawls, identificará que se trata de una discusión donde ambos autores tienen afinidades que hace que dicha discusión parezca una cuestión familiar.¹⁵¹ Sin embargo, Habermas, siguió avanzando y modificando algunos puntos posteriores a esta discusión y, desde luego, a la muerte de John Rawls, hasta llegar a considerar la emergencia y necesidad de una sociedad mundial postsecular, en la cual, todos tuvieran, haciendo uso de su razón, voz pública.

Bajo estas ideas, es que mi trabajo pretende mostrar, junto con Vallespín, que a pesar de todo el tiempo transcurrido y los cambios en el pensamiento habermasiano, sigue existiendo la idea, no de una secularización en términos ilustrados, sino de que la razón se encuentra por encima de cualquier argumento religioso, es decir, a pesar de que se permita la participación “igualitaria” de los ciudadanos creyentes en el ámbito público, esta participación se encuentra condicionada a la traducción de sus argumentos religiosos a un lenguaje secular,

¹⁵¹ Vallespín, Fernando (1998), “Introducción” en *Habermas, Jürgen y Rawls, John. Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona. Paidós.

pues de no ser así, el contenido no tendría ninguna pretensión, mucho menos, de verdad.

Si no es entendible para el grueso social, entonces no puede ser llevado a las discusiones o deliberaciones públicas. Aunque Habermas pretende ser plural y establecer una sociedad de este tipo, termina por darle un mayor peso a los argumentos laicos como racionales. En otras palabras, el ciudadano laico parece tener un mayor peso en las discusiones públicas. Así, desde nuestra óptica, Habermas no hace un giro en su pensamiento, simplemente lo hace más laxo, para permitir la participación de las personas creyentes, pero siempre bajo la condición de la traducción.

En la cuarta parte estudiaremos la importancia que reviste el cambio operado en la filosofía de Habermas y que es crucial para entender la configuración de la sociedad postsecular. Pero esto sería impensable si no revisamos uno de los argumentos más importantes en este sentido y que sienta sus bases en la discusión que Habermas sostuvo con Joseph Ratzinger acerca de los fundamentos morales del Estado democrático liberal, pues solamente en el marco de un Estado de derecho es posible pensar la viabilidad de la postsecularidad. Sólo allí, porque solamente a través de la acción comunicativa, efectivamente garantizada por un marco jurídico y normativo como el del Estado de derecho liberal, puede presentarse el diálogo horizontal entre ciudadanos creyentes y ciudadanos no-creyentes.

Con ello, la discusión con Ratzinger permite observar de una forma más clara, el cambio que se gestó en el pensamiento filosófico habermasiano y la apertura hacia la intervención religiosa en la esfera pública, así como la estructura jurídica que debe ser el telón de fondo de una sociedad postsecular, más allá del propio cambio de conciencia y autorreflexión a nivel social e individual.

3.1. La religión en la teoría habermasiana

Como ya se ha mencionado, el pensamiento de Jürgen Habermas, es uno de los más complejos de los últimos tiempos, o cuando menos, uno de los más 'sistemáticos'; precisamente por eso, es posible notar la evolución del mismo en cuanto al tema de la religión se refiere, pues además de un humanista, un científico

social y, principalmente, un gran pensador, así como una persona con una gran apertura mental y una impresionante capacidad cognitiva, percibe acertadamente, que no se puede dejar de lado el campo religioso en las discusiones actuales de la esfera pública ni de la política práctica, ya que sigue siendo parte de la vida contemporánea, contrario a lo que el paradigma de la secularización (*supra*) había llegado a pensar.

Aunque es cierto que no existe una línea continua en el pensamiento de Habermas, en su obra se puede percibir una constante tensión con la religión (excepto tal vez en la primera de sus cuatro etapas); es decir, aunque el filósofo alemán sea un hombre ateo o un libre pensador, esto no implica que sea incapaz de entablar un diálogo con la religión. Por el contrario, Habermas apela, en efecto, a un “ateísmo metódico”, el cual estaría inscrito como la única posibilidad para el pensamiento postmetafísico

Esta opción no sólo busca salvar la filosofía cuando navega entre la «... Escila de un empirismo nivelador y sin trascendencia y el Caribdis de un idealismo de altos vuelos que glorifica la trascendencia». Trata también de salvar lo religioso de la apropiación ilegítima y subrepticia por parte de la filosofía, o de cualquier otra disciplina. Aquí reafirma Habermas su posición, enunciada en su libro *Pensamiento postmetafísico*: mientras la religión todavía pueda ser algo que la filosofía no puede ser, la filosofía, incluso en su forma postmetafísica, no podrá ni reemplazar ni reprimir la religión¹⁵².

La idea central que ronda gran parte de la obra de Habermas se puede encontrar en la relación existente entre la filosofía y la religión, pero no solamente en un sentido epistemológico u ontológico, algo que también es importante destacar, sino en el ámbito de la esfera pública, de la vida política de una sociedad; es decir, el papel que puede llegar a jugar la religión en el campo de lo público, algo que trascienda la frontera que durante la modernidad le había sido marcada: la vida privada.

¹⁵² Mendieta, Eduardo (2001), “La lingüistificación de lo sagrado como catalizador de la modernidad”, pp. 47-48.

En las constantes discusiones que Habermas ha tenido a lo largo de su obra con la teología, entendida en su contenido teórico-normativo y con la religión, en su sentido ritual-institucionalizado ha ido cambiando la perspectiva de sus opiniones. No ha sido una forma constante de pensar la religión o de relacionarse con ella. Por el contrario, Habermas ha entendido que ésta ha cobrado distintos matices con el paso del tiempo, nunca ha estado fija, está en constante movimiento y, en el siglo XXI, ha recobrado una gran fuerza, tanto que se considera un resurgimiento religioso, más que su desaparición.

La religión es algo propio del hombre, algo que le pertenece y le corresponde, algo de suyo y, por lo mismo, no puede ser arrojado, así como así, al baúl de las cosas olvidadas o inservibles.¹⁵³ Por el contrario, la religión debe poder dar su opinión y debe ser escuchada, no es algo que por medio de la secularización moderna haya quedado eliminada. La pretensión “cientificista” de la modernidad quiso eliminar, con la Ilustración, toda posibilidad de que la religión fuera partícipe del ámbito público, siendo más radicales: la modernidad quiso erradicar la religión del nuevo mundo, que empezaba a construirse a través de la racionalización científica del universo.

La imposibilidad de desterrar la religión de las sociedades ‘modernas’, genera una brecha en el pensamiento cientificista que se jactaba de haber dominado el mundo contemporáneo. La religión pertenece al “mundo de la vida”, al ámbito sociocultural humano, por ello, tiene la capacidad de determinar acciones, normas e incluso leyes con las cuales se mueve una sociedad.¹⁵⁴ Habermas es consciente de esto; por ello, en lugar de desestimar a la religión como algo irracional, sin importancia o, en dado caso, llevarlo a la vida privada, alejada de toda posibilidad de un resquicio público, dialoga con ella en el terreno público, en la esfera en la que

¹⁵³ Esta idea puede ser puesta en duda, ya que se llegará a considerar que la religión no es algo natural, sino un constructo social, algo que se dio a partir de una construcción entre un grupo de individuos. Incluso Habermas considera que la religión permite construir lazos sociales más duraderos que los políticos, pues estos lazos han tenido un proceso cognitivo y se han institucionalizado en el mundo de la vida.

¹⁵⁴ En un ejemplo muy concreto del ámbito mexicano, podemos analizar el día 25 de diciembre cuya connotación es completamente religiosa –se celebra el nacimiento del niño Jesús– y, sin embargo, hoy en día se considera como un día festivo, es decir, un día en el que se suspenden las actividades de todo el país.

las cosas se deciden. En este sentido, se recobra la importancia, no solamente de la religión como una parte central del “mundo de la vida”, sino del “mundo de la vida” mismo como una fuente de conocimiento verdadero. El cientificismo dominante desde Newton hasta parte del siglo XXI, como el único recurso de verdadero conocimiento, entra en crisis ante las acometidas posmodernas y empiezan a romperse los ideales ilustrados de los metarrelatos. No puede negarse el hecho de que el conocimiento científico pueda ser considerado como verdadero, sin embargo, no puede ser asumido como el ‘único conocimiento verdadero’. Existen otros campos de la actividad humana que también nos dan conocimiento verdadero. Las relaciones sociales, políticas y culturales son un ejemplo de esto.

Será por ello, que revisaremos brevemente el pensamiento epistemológico de Habermas, en contra de un realismo fuerte, un naturalismo cientificista (del tipo fisicomatemático), postulando un naturalismo débil, para llegar a la importancia de la religión en la esfera pública, pues el naturalismo débil, de corte evolucionista nos permite justificar el papel cognitivo que juega la religión en el desarrollo y cohesión de las sociedades actuales (*infra*).¹⁵⁵

Para Habermas, el naturalismo débil es un elemento fundamental para el desarrollo de su teoría posterior, particularmente cuando piensa, entre otras cosas, en su oposición a que el, llamado por él, naturalismo fuerte, sea el único conocimiento capaz de proclamarse como verdadero. En este sentido el naturalismo débil, puede ser entendido con la descripción que Habermas hace del mismo cuando menciona

La «naturaleza en sí» no coincide con la «naturaleza objetivada». Marx tenía en mientes una concepción del nacimiento de la forma sociocultural de vida del homo sapiens entendida como resultado de una historia natural, y en esa concepción [...] se trata de incluir y, por así decirlo, de co-pensar un momento de natura naturans. Tal naturalismo

¹⁵⁵ Debemos revisar la relación que existe entre la teoría de Habermas y Carl Schmitt, acerca de la función que pueda ejercer la religión en la esfera pública. Pero es más importante la diferencia central que existe entre ellos, pues mientras que Schmitt considera, en su teoría de la teología política que las instituciones políticas son la ‘secularización’ de los ritos religiosos, Habermas le otorga, efectivamente, un papel importante, pero en el plano cognitivo y de conformación social, pero no es lo propiamente político, pues esto ya es un logro fundamental del Estado liberal moderno.

no tiene porqué ir de la mano de una autodescripción objetivista de la cultura, de la sociedad y del individuo. Como sujetos capaces de lenguaje y de acción tenemos antes de toda ciencia un acceso *interno* al mundo de la vida simbólicamente estructurado y a los productos y competencias de los individuos socializados. Nunca he entendido por qué en la ciencia habríamos de limitarnos al acceso *externo* que tenemos a la naturaleza, separarnos del saber preteórico que ya poseemos, y extrañar artificialmente el mundo de la vida –por más que pudiéramos hacerlo–.¹⁵⁶

De igual manera, podemos encontrar que Habermas señala en *Entre naturalismo y religión*, “Yo defiendo un naturalismo «blando», no cientificista. Según esta concepción, sólo es «real» lo que puede ser expresado en enunciados verdaderos. Pero la realidad no se agota en el conjunto de enunciados regionalmente limitados que, según los estándares actuales, cuentan como verdaderos enunciados científicos de la experiencia”.¹⁵⁷ Así, lo que Habermas pretende al proponer un naturalismo débil [o blando], es romper con la ‘hegemonía’ interpretativa de la realidad que las ciencias naturales, en especial la física, habían tenido durante gran parte de la modernidad, considerando que si bien han aportado un verdadero conocimiento de la realidad, éste se circunscribe solamente a su campo de investigación, a una parcela de la realidad, pero los enunciados verdaderos que de ella emanan, no pueden dotar de verdad a otros campos de estudio. Asimismo, no pretende negar el naturalismo como una fuente de verdadero conocimiento, sino que busca terminar con la constante analogía de ciencia fisicalista y naturalismo. En este sentido, Francisco Galán señala

El naturalismo de Habermas rechaza el dualismo y acepta un monismo ontológico [la naturaleza en sí], como otros, sin embargo, no se identifica con el cientificismo ni con el fisicalismo. Es sintomático que este último término prácticamente se haya vuelto

¹⁵⁶ Habermas, Jürgen (1990), “Metafísica después de Kant” en *Pensamiento postmetafísico*, España, Taurus, p. 31.

¹⁵⁷ Habermas, Jürgen (2006), “Libertad y determinismo” en *Entre naturalismo y religión*, España, Paidós, p. 161.

sinónimo de naturalismo, cuando no lo es, pues todo fiscalista es un naturalista, pero no al revés, por eso Habermas se quiere deslindar de él con su distinción.¹⁵⁸

De tal manera, resulta interesante que Habermas busca dar cabida al mundo de la vida y, en este sentido, al mundo de las interacciones sociales, al ámbito del conocimiento, pero desde una perspectiva distinta, en donde la naturaleza en sí, como él mismo la denomina, sea conocida desde la perspectiva, no únicamente del observador imparcial, del sujeto trascendental kantiano que se encuentra más allá de su propio horizonte social, sino que también la perspectiva del participante pueda ser considerado como un conocimiento verdadero.

Para Habermas, el conocimiento no tiene como fin principal el sentido objetivador de la física, sino el sentido pragmático de habérnosla con el mundo, es decir, enfrentar ciertos desafíos y estabilizar una forma de vida. El buscado sistema de reglas epistémicamente relevantes está en la perspectiva intersubjetiva del participante, pero más allá de Kant, se dice que estas reglas, aunque en cierto sentido innatas, tienen su origen en el tiempo. Responder a ciertos desafíos y estabilizar una forma de vida sucede en la historia natural evolutiva, nuestro aprendizaje es una continuación de lo que sucede en la evolución. He aquí la destrascendentalización radical, que pretende reconciliar a Kant, no con Newton, sino con Darwin.¹⁵⁹

De tal manera, la idea de Habermas, para establecer un pensamiento débil radica, en gran medida, en la destrascendentalización de la trascendencia, o una figura de trascendencia inmanente. En otras palabras, la metafísica después de Kant debe pensarse a partir de eliminar la necesidad universal de los *a priori* trascendentales propuestos por el filósofo de Königsberg, que permiten al observador (científico) conocer la naturaleza al encontrarse fuera y por encima de la misma, creando la idea de que solamente dicho observador puede conocer la realidad de las cosas,

¹⁵⁸ Galán Vélez, Francisco, “¿Kant y Darwin? Un examen crítico del naturalismo débil de Habermas a la luz del problema de la libertad y el determinismo” en *Signos filosóficos*, vol. XX, núm. 39, (enero-junio 2018), p. 63.

¹⁵⁹ Galán Vélez, Francisco, “¿Kant y Darwin? Un examen crítico del naturalismo débil de Habermas a la luz del problema de la libertad y el determinismo”, p. 75. Véase: Habermas, Jürgen (1990) *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, p. 30.

derivando en un naturalismo fuerte (fiscalismo),¹⁶⁰ que nos permite descubrir y conocer las reglas universales de la naturaleza. Habermas, por su lado, apuesta por una noción menos ambiciosa, por algo que permita mostrar que existe en la evolución un proceso cognitivo, lo suficientemente capaz de abrir el camino a un dualismo epistemológico que le permita “[...] llegar del concepto reduccionista de naturaleza a uno más amplio, donde quepan los seres humanos y lo distintivo en ellos [...] Para ello, asume un postulado *meta-teórico*: “‘nuestros’ procesos de aprendizaje son en cierto sentido una continuación de un previo ‘proceso de aprendizaje evolutivo’ que dio lugar a ‘nuestras’ formas de vida.”¹⁶¹

El rechazo habermasiano a un monismo epistémico de corte científicista y la idea de eliminar la necesidad que conduce a enunciados de tipo universalista y reduccionista, tanto en las ciencias como en la filosofía, obliga también a que esta última acepte su falibilidad y sus propias limitaciones

La filosofía tiene que operar bajo condiciones de racionalidad no elegidas por ella. De ahí que tampoco en su papel de intérprete pueda reclamar frente a la ciencia, la moral o el arte, un acceso *privilegiado* a no se sabe qué esencialidades, y sólo pueda disponer ya de un saber falible. También tiene que renunciar a las formas tradicionales de una doctrina capaz de intervenir con efectos socializadores en la vida, y tiene, por ende, que permanecer teórica. Finalmente, tampoco puede establecer una jerarquía entre las totalidades que representan las diversas formas de vida, que sólo pueden aparecer ya en plural, ni declararlas más o menos valiosas. La filosofía se limita a aprehender estructuras generales de los mundos de la vida. Éstos son tres aspectos en los que, tras Kant, no puede haber metafísica en el sentido de ideas «definitivas» e «integradoras».¹⁶²

El naturalismo débil se presenta como la respuesta de Habermas a un monismo epistémico, pero se afirma como un monismo ontológico, aunque lo destacable es,

¹⁶⁰ En este sentido, David Cable Sarro comenta “Lo a priori es lo independiente de la experiencia, y se caracteriza por su necesidad y universalidad [...] Lo a priori trascendental [...] es el sistema de reglas que efectúan la unidad de las representaciones empíricas (intuiciones, conceptos y juicios) en el tiempo” “Lo a priori trascendental en Kant (una investigación lógico-conceptual)” en *Factótum*, núm. 9, 2012, p. 43.

¹⁶¹ Galán Vélez, Francisco, “¿Kant y Darwin? Un examen crítico del naturalismo débil de Habermas a la luz del problema de la libertad y el determinismo”, p. 79.

¹⁶² Habermas, Jürgen (1990), “Metafísica después de Kant”, p. 28.

en este sentido, que si bien podemos pensar en una sola naturaleza, el acceso a la misma, puede darse desde distintos frentes sin considerar que solamente existe uno capaz de concentrar todo el conocimiento, sino que también desde el mundo de la vida, desde la perspectiva del participante se puede llegar a considerar un conocimiento que abre la posibilidad a los humanos de estar inscritos en tal conocimiento y que éste, a su vez, viene dado a partir de un proceso evolutivo, de incesantes ejercicios de prueba y error.

Si bien parece que estoy entrando en un problema de difícil solución, la verdad es que resulta impensable llegar a la discusión de la filosofía habermasiana con la religión sin justificar los pasos que se dan; sería una injusticia en contra de todo el sistema habermasiano, así como una falta metodológica imperdonable.

Para ello, se decidió hacer un ejercicio heurístico más accesible y, como guía de nuestro ensayo, se decidió trabajar con la clasificación cronológica y temática que realiza el pensador colombiano y gran conocedor de la obra de Habermas, Eduardo Mendieta, quien divide el pensamiento habermasiano, con respecto a la religión, en cuatro grandes etapas, las cuales abarcan desde su tesis doctoral, sobre Schelling, hasta uno de sus últimos trabajos, *Mundo de la vida, política y religión*, en el cual se muestra, de manera categórica la nueva forma que propone Habermas de relación entre filosofía y religión.

Aunque esta última obra son ensayos en los cuales el pensador alemán da respuesta a muchas interrogantes, planteamientos y objeciones que se le realizaron por parte de muchos otros pensadores, muestra el matiz por el cual se ha decantado la filosofía habermasiana de los últimos veinte años. Muchos de estos ensayos han criticado algunos de los conceptos e ideas centrales del, por llamarlo así, último Habermas, que con el cambio que da a su postura, generó una intensa polémica en los círculos académicos y sociales. En este contexto, podemos considerar dos puntos sustanciales: 1) la enorme capacidad de Habermas para adaptarse a los cambios que se presentan en el contexto social y en el campo filosófico; 2) la

posibilidad de enmarcar la obra de Habermas en distintos momentos, con base en la relación que esta obra mantiene con respecto de la religión.¹⁶³

Habermas no es un filósofo que se encierre en una sola postura, sino que va moviéndose según las características que va adquiriendo el “mundo de la vida”. Es debido a esto, que el pensamiento religioso incrustado en la obra del alemán cambia y adquiere distintos matices. Durante cerca de cincuenta años que Habermas ha hecho filosofía, Mendieta establece los cuatro periodos arriba mencionados, en los cuales Habermas ha escrito grandes obras, ha discutido y respondido a grandes personalidades del mundo intelectual, pero que, a su vez, le han permitido configurar los cambios en su pensamiento e incluso en su propia orientación e interés intelectual.

3.1.1. La antropología filosófica: La crítica de la filosofía de la consciencia y el positivismo (1952-1971)

Con su tesis doctoral, titulada *El Absoluto y la Historia. De las discrepancias en el pensamiento de Schelling (Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken)* inaugura su extensa obra. A partir de este primer trabajo y hasta la publicación de *Conocimiento e interés*, publicado en 1968, se encuentra la primera gran etapa del pensamiento habermasiano, desde la perspectiva de Eduardo Mendieta.

Con base en algunos elementos del materialismo histórico y de la hermenéutica, Habermas rechaza la filosofía de la conciencia y al sujeto trascendental de corte kantiano, ya que ambos niegan la evolución social, la evolución natural y también la historia, en sus términos más generales, como si éstas no existieran o fueran incapaces de ser elementos explicativos o elementos que pudieran brindarnos conocimientos con una pretensión de verdad a tomarse en cuenta.

¹⁶³ También el filósofo español César Ortega-Esquembre identifica en la teoría de Habermas cuatro grandes momentos en los que se ha relacionado con la religión. En este sentido, su clasificación es muy parecida a la de Mendieta, aunque no exista una referencia explícita al trabajo efectuado por el pensador colombiano, es inevitable notar su talento: “La tesis de la postsecularización a la luz de la trayectoria intelectual de Jürgen Habermas” en *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*, vol. 46 (2019): 71-97.

En este sentido, Habermas se acerca a una noción de la antropología filosófica, ya que considera que la conciencia emerge de las condiciones histórico-materiales específicas, reflejo de un aprendizaje social y no devienen, contrario a lo que pensaba Kant y, posteriormente Rawls, de un sujeto trascendental capaz de salirse de su propio contexto histórico-social, o bien, que con su velo de la ignorancia se encuentra capacitado para olvidar su contexto.

Aunque la crítica central del pensamiento habermasiano de esta época, como bien observa Mendieta, se encuentra dirigida al positivismo, principalmente a la influencia que ha tenido en las ciencias sociales; ya que el positivismo ha influido en toda, o por lo menos, en gran parte de la vertiente epistemológica, eliminando de las posibilidades de conocimiento verdadero al 'mundo de la vida', es decir, al sentido común, pues al no conducirse por un método científico, no puede otorgarnos un conocimiento verdadero. El positivismo nos conduce, sin posibilidad de cambio a un cientificismo.

En su acercamiento a la antropología filosófica y al análisis de los intereses del conocimiento, Habermas observa que las estructuras y condiciones del conocimiento no son inmutables; es decir, que ambos (estructuras y condiciones) se encuentran determinados por los intereses, metas y finalidades que guían al conocimiento, por lo tanto, no pueden ser inmutables, si los intereses cambian, también el conocimiento. En este sentido, Habermas parece acercarse mucho a la posición de Foucault.¹⁶⁴ Aunque es probable, si se observa desde una perspectiva distinta, que la propuesta de Habermas vaya por el camino de considerar los intereses y finalidades, vayan en favor de la sociedad y no de un grupo de personas.

Ahora bien, existen intereses constitutivos del conocimiento, desde la perspectiva de Habermas, estos intereses son parte del mundo de la vida, corresponden a la

¹⁶⁴ Cfr. Foucault, Michel (2001), *Defender la sociedad*. México, FCE. Es digno de mención que, en sí, gran parte de la obra de Foucault intenta mostrar que las condiciones del conocimiento se encuentran determinadas por intereses políticos, históricos o sociales, por lo que hay conocimientos que se encuentran en la cima, en un momento determinado, mientras que, en ese mismo lapso, hay algunos saberes que se encuentran 'sometidos' bajo el yugo de los primeros. En este caso, podemos considerar que Habermas supone que, desde Kant hasta el positivismo (cientificismo fiscalista), se han consolidado como el saber de primacía, mientras que el conocimiento que puede darnos el sentido común es un 'saber sometido'. Aunque todo funcione de acuerdo con los intereses de la clase política; si estos cambian, también puede cambiar el saber dominante.

interacción social y están destinados a ella, pero lo más importante, no se reducen el uno en el otro, no hay una gradación de menor a mayor, de cuál nos da un conocimiento verdadero o más fidedigno, todos nos permiten conocer al mundo, pero en aspectos distintos. Mientras la ciencia natural nos ayuda a conocer el mundo y sus fenómenos, la interacción social en el mundo de la vida nos permite concebir el mundo desde el ámbito político, cultural, histórico o simplemente conocerlo en su forma más sencilla, desde el plano de los sentidos; pero el conocimiento emanado de aquí es también un conocimiento que debe ser considerado como verdadero. Ahora bien, los intereses constitutivos que propone Habermas son los siguientes:

1) Técnico o de dominación:¹⁶⁵ pretende hacer de la naturaleza un objeto y un instrumento humano, teniendo como *telos* la supervivencia de los hombres frente a la naturaleza. Este interés es más cercano a lo que se propone el positivismo o el cientificismo, pero no puede abarcar todo el conocimiento o considerarse como 'El Conocimiento'. En otras palabras, podemos considerar que este tipo de conocimiento es el que podemos encontrar como base fundamental de la razón instrumental y, con ello, la dominación de la naturaleza nos lleva, indefectiblemente, al capitalismo que, posteriormente, habría de romper las posibilidades de socialización.

2) Práctico:¹⁶⁶ busca el entendimiento entre los seres humanos. Tiene como objetivo la coordinación de la interacción y comportamiento humanos, para Habermas, este tipo de conocimiento es el que permite a la sociedad sobrevivir con base en normas y leyes.

Podemos considerar que esta noción de 'práctica' se asemeja al concepto griego de praxis o actividad práctica, el cual había sido siempre puesto bajo los dominios de la vida contemplativa, hasta la llegada de la filosofía de la praxis de Marx, cuya inversión en la forma de pensamiento, permitió pensar a la vida práctica como la más importante, en la medida que, como vimos líneas arriba, será ésta la que permite determinar las condiciones y la creación de la conciencia.

¹⁶⁵ Mendieta, Eduardo, "Apendix", p. 685.

¹⁶⁶ Mendieta, Eduardo, "Apendix", p. 685.

3) Emancipatorio:¹⁶⁷ como su nombre lo indica, busca la liberación humana en contra de la subyugación e imposición, las cuales son antinaturales al ser humano que, por definición, es libre. Esta forma de conocimiento es, tal vez el más importante, socialmente hablando, pues permite a los hombres liberarse de aquellos estados tiranos, les ayuda a entender que no viven en libertad, sino que se encuentran sometidos y que es necesario eliminar las cadenas que los atan.¹⁶⁸

De estos tres temas, menciona Mendieta,¹⁶⁹ Habermas establece cinco tesis de importancia fundamental:

1) “Los logros del supuesto sujeto trascendental tienen su base en la historia natural de la especie humana.”¹⁷⁰ De tal manera, lo que Habermas busca es mostrar que los logros supuestamente conseguidos por el sujeto trascendental no son obras de una abstracción racional de corte kantiano, sino que se encuentran siempre determinadas por un proceso histórico, es decir, inmanente. Por ello, todo lo que supuestamente consigue el sujeto kantiano, en realidad son logros conseguidos por los procesos históricos de la especie humana, a través de un largo camino evolutivo y no por medio de un procedimiento netamente racional, como supone el filósofo de Königsberg.

2) El conocimiento también puede ser un instrumento y es capaz de trascender la simple autopreservación. Habermas entiende, así, que el conocimiento no sólo nos permite sobrevivir a la naturaleza, sino que es un instrumento de tipo social que debe conducirnos al vivir bien, es decir, el conocimiento también contiene en su interior una función ética, pues debe servir para ayudarnos a encontrar y alcanzar la vida buena.

3) “El interés constitutivo del conocimiento toma forma en el medio del trabajo, el lenguaje y el poder.”¹⁷¹ En estos tres rubros se puede considerar que encontramos todo lo que conforma el interés del conocimiento y viceversa, es donde encontramos la manifestación del conocimiento. Asimismo, es aquello que también a nosotros

¹⁶⁷ Mendieta, Eduardo, “Apendix”, p. 685.

¹⁶⁸ Mendieta, Eduardo, “Apendix”, pp. 685-686.

¹⁶⁹ Mendieta, Eduardo, “Apendix”, p. 686.

¹⁷⁰ Mendieta, Eduardo, “Apendix”, p. 686.

¹⁷¹ Mendieta, Eduardo, “Apendix”, p. 687.

nos permite conocer: es decir, son las tres formas de aprehender la realidad.¹⁷²

4) “En el poder de la autorreflexión, conocimiento e interés son uno”.

5) “La unidad de conocimiento e interés se muestra en una dialéctica que toma trazos históricos del diálogo suprimido y reconstruye lo que ha sido suprimido. La autorreflexión es, así, la reconstrucción de la redención de la represión pasada.¹⁷³

En otras palabras, la autorreflexión nos sirve, para entender aquellos procesos de represión y no volver a caer en ellos, pero no para olvidarlos, sino para recordarlos, para hacer escuchar las voces que habían sido suprimidas de los discursos ‘oficiales’.

De tal manera, los intereses constitutivos del conocimiento se encuentran supeditados, no a una mera y llana razón instrumental que el cientificismo o el liberalismo mal entendido han querido enarbolar como el logro supremo de la humanidad sobre la naturaleza y sobre sus congéneres; sino a la supervivencia humana, al vivir bien y a una autorreflexión que nos permita liberarnos de la represión como una forma de resarcir los daños sufridos, conduciéndonos hacia una sociedad democrática, plural y liberal, donde la acción comunicativa pueda encontrar su nicho fundamental.

En esta primera fase del pensamiento habermasiano, su relación con la religión es de corte completamente filosófica “[...] es decir, desde el punto de vista de cómo la religión prefigura conceptos filosóficos o categorías filosóficas”,¹⁷⁴ en otras palabras, cómo la religión ha dotado de contenido conceptual a la filosofía, mientras que ésta se limita, con respecto a aquélla, a un análisis de las categorías que puede brindarle. Pero es un objeto de estudio entre otros tantos que la filosofía tiene en su haber, no hay una intención más amplia que la de otorgarle ciertos contenidos semánticos, o en el mejor de los casos, algunas problemáticas; pero la religión no aporta más a la filosofía y, por ello, no merece más atención¹⁷⁵.

¹⁷² Mendieta, Eduardo, “Apendix”, p. 687.

¹⁷³ Mendieta, Eduardo, “Apendix”, p. 687.

¹⁷⁴ Mendieta, Eduardo, “Apendix”, p. 668.

¹⁷⁵ Vale la pena resaltar que el mismo Eduardo Mendieta, junto con Jonathan Vanantwerpen, en su “Introducción” al libro *El poder de la religión en la esfera pública* mencionan “Como han señalado los críticos de *Historia y crítica de la opinión pública*, en esa obra Habermas no prestó suficiente atención de la religión. En efecto, en su introducción al influyente estudio colectivo titulado *Habermas and the Public Sphere*, Craig Calhoun señaló no sólo el «olvido de la religión» por parte de Habermas, sino

Ahora bien, es importante destacar que en este periodo es cuando Habermas escribe *Historia y crítica de la opinión pública*, texto fundamental no solamente en el desarrollo posterior del estudio de la esfera pública a nivel global, se convirtió en una de las obras canónicas en este sentido, sino que se encuentra fuertemente influenciado por Arendt.

3.1.2. De la reconstrucción de un materialismo histórico, hacia una teoría de la acción comunicativa (1971 – 1982)

En el segundo periodo, Habermas se mueve hacia una teoría de la racionalización social entendida en la forma de una teoría de sistemas, apoyándose en la propuesta de Niklas Luhmann, así como una teoría de las competencias lingüísticas, las cuales sientan las bases de la evolución social. Por otro lado, también estudia la forma en la que se da la socialización de los actores competentes para la acción comunicativa. Esto es debido a la nueva pretensión habermasiana de llegar a establecer las condiciones para un posible entendimiento universal; es decir, para llegar a las presuposiciones generales o las condiciones de posibilidad de una acción comunicativa la cual se constituye como la ambición más grande del programa habermasiano. Alrededor de la acción comunicativa giran los demás elementos observables de la teoría del pensador alemán. Incluso su defensa de la modernidad y, posteriormente, su noción de sociedad postsecular

Habermas elabora dos puntos fundamentales para el desarrollo de esta segunda etapa: a) “[...] un concepto de racionalidad comunicativa que sea suficientemente escéptica en su desarrollo, así como resistente a las limitaciones cognitivo-instrumentales de la razón”;¹⁷⁶ b) “[...] un concepto en dos niveles que conecta los paradigmas de “mundo de la vida” y “sistema”, más allá de una manera retórica; aunque por último, una teoría de la modernidad que explica el tipo de patologías sociales que se han vuelto cada vez más visibles”.¹⁷⁷ Lo cual nos conduce a una teoría de la evolución social que contiene dos mecanismos de integración entre los

también –y con más contundencia– sus «prejuicios antirreligiosos», p.13. Esto es importante, pues la obra fue escrita durante este primer periodo de la obra de Habermas. Es decir, su estudio respecto de la esfera pública se enfoca, casi de forma inequívoca en el plano de la sociología.

¹⁷⁶ Mendieta, Eduardo, “Apendix”, p. 690.

¹⁷⁷ Mendieta, Eduardo, “Apendix”, p. 690.

hombres; por un lado, la integración social, por otro, la integración sistémica. Esto se relaciona con el proceso de aprendizaje, por lo que debe proporcionar a los sujetos las competencias necesarias para su desarrollo en los nuevos niveles de la complejidad social.

La racionalidad comunicativa no puede estar sujeta, entonces, a la razón entendida desde un aspecto meramente instrumental ni científicista, así como tampoco puede estar sujeta a las creencias de que ha llegado a su consumación o perfección, por el contrario, siempre debe ser escéptica a su propio crecimiento y desarrollo; la racionalidad habermasiana debe ser susceptible de autorreflexión y, con ello, entenderse como no terminada. Siempre está sujeta a crítica y cambio, con base en su autorreflexión.

El otro aspecto para tratarse debe ser entendido como aquél que permita ligar de forma indisoluble las teorías de ‘mundo de la vida’ y ‘sistemas’ en una relación necesaria de los seres humanos. En este sentido, el concepto de ‘mundo de la vida’ se convierte en central para el desarrollo del pensamiento habermasiano, pero que tiene su origen en el trabajo del Edmund Husserl, quien es el primer filósofo en desarrollar tal noción. De tal forma, este concepto nos lleva a pensar que “El mundo de la vida es un mundo extracientífico o precientífico”.¹⁷⁸ Aunque no se niega que la ciencia tenga razón de ser, el ‘mundo de la vida’ puede ser considerado como

[...] mundo de la experiencia sensible que viene dado de antemano de modo aproblemáticamente obvio, y toda la vida mental que se alimenta de ella, tanto la acientífica como, finalmente, también la científica. Podemos decir que por primera vez es puesto en cuestión, desde la perspectiva de la «crítica del conocimiento», el estrato más bajo de todo conocimiento objetivo, el suelo cognitivo de todas las ciencias existentes hasta el momento, de todas las ciencias «del» mundo. Por vez primera es puesta [...] en cuestión la experiencia en sentido ordinario, la experiencia «sensible» y, correlativamente, el mundo mismo en cuanto que tiene *sentido y ser* para nosotros *en virtud de esa experiencia* [...] ¹⁷⁹

¹⁷⁸ Herrera Restrepo, Daniel, “Husserl y el mundo de la vida” en *Franciscanum*, vol. LII, núm. 153, 2010, p. 256.

¹⁷⁹ Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 80. Herrera Restrepo menciona “Para Husserl la experiencia de este mundo de la

Sin embargo, para nosotros, el concepto de “mundo de la vida” se manifiesta en dos niveles, en términos generales, dentro de los textos de Habermas: 1) “mundo de la vida” entendido como el lugar del sentido común, las relaciones cotidianas entre los sujetos de una comunidad. En otras palabras, también puede ser entendido este ‘mundo de la vida’ como un tipo de esfera pública informal, en el cual se dan las relaciones humanas más básicas o comunes, ya que es del sentido común, pero éste también puede proporcionarnos conocimientos; 2) “mundo de la vida” como el lugar en el cual las interacciones sociales pueden realizarse, es un mundo compartido por los seres humanos, donde las relaciones entre las distintas sociedades pueden tener algún tipo de relación y contacto. Este nivel del mundo de la vida, pues, no se piensa en un nivel individual, sino colectivo o social. La relación no es entre hombres ‘de a pie’, sino entre las sociedades que habitan el mismo mundo y lo comparten.

En su *Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista*, Habermas describe que el término de ‘mundo de la vida’ sirve como complemento para el concepto de acción comunicativa. Asimismo, entiende el mundo de la vida “[...] en tanto que horizonte en que los agentes comunicativos se mueven «ya siempre» queda por su parte delimitado en conjunto por el cambio estructural de la sociedad y cómo se transforma a medida que se produce ese cambio”¹⁸⁰

La complementariedad que Habermas entiende entre los conceptos de ‘mundo de la vida’ y acción comunicativa, queda plasmada cuando pensamos que el primero

vida no se reduce a la experiencia sensible: toda experiencia está cargada de otras significaciones, significaciones valorativas, afectivas, estéticas, volitivas, etc. El mundo de la vida implica [...] una infraestructura de sentido, la cual conlleva que lo experimentado sea mucho más rico que el contenido efectivamente presente. Es toda esta riqueza de significaciones la que exactamente elimina u olvida las ciencias naturales en su comprensión del mundo.” “Husserl y el mundo de la vida”, p. 256. De tal manera, prosigue Herrera “El mundo de la vida [...] constituye un algo concreto, opuesto a aquellas idealizaciones que constituyen el objeto de las ciencias de la naturaleza: él constituye la instancia universal a la que toda experiencia singular remite [...] Él [mundo de la vida] es el verdadero *a priori* universal de nuestra experiencia, la plataforma global de sentido sobre la que se asientan las diversas “ideas finalizantes” que el hombre se formula para hacer surgir los mundos especializados que, a partir de intereses concretos, subjetiva e intersubjetivamente, ha creado [...]”, p. 259.

¹⁸⁰ Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Buenos Aires, Taurus, 1987, p. 169.

se convierte en el telón de fondo y condición de posibilidad del segundo, pues es solamente *dentro* del mundo de la vida que puede gestarse la acción comunicativa

[...] los agentes comunicativos se mueven siempre *dentro* del horizonte que es su mundo de la vida; de él no pueden salirse. En tanto que intérpretes pertenecen, junto con sus actos de habla, al mundo de la vida, pero no pueden establecer una relación con algo en el mundo de la vida de la misma manera que pueden establecerla con hechos, normas o vivencias. Las estructuras del mundo de la vida fijan las formas de la intersubjetividad del entendimiento [...] El mundo de la vida es, por así decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro; en que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus emisiones concuerdan con el mundo [...] y en que pueden criticar y exhibir los fundamentos de esas pretensiones de validez, resolver sus disentimientos y llegar a un acuerdo.¹⁸¹

Tomás Austin Millán entiende que la racionalización del 'mundo de la vida' es la diferenciación de los elementos que lo componen. En este sentido, hay tres elementos fundamentales: cultura, sociedad y personalidad. Cada uno de estos elementos es descrito de la siguiente manera:

Habermas define la *cultura* como un acervo de saber en que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo. La reproducción cultural del mundo de la vida se encarga de que, en su *dimensión semántica*, las nuevas situaciones que se presenten queden puestas en relación con los estados del mundo ya existentes. *Se trata de asegurar la continuidad de la tradición*. Sin embargo, esta continuidad y esta coherencia tiene su medida en la racionalidad del saber aceptado como válido. La *sociedad* se define como aquel conjunto de ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes regulan sus pertenencias a grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad. Como en el caso anterior, también aquí la integración social del mundo de la vida se encarga de que las situaciones nuevas queden conectadas con los estados del mundo ya existentes, pero, y a diferencia de la cultura, no se trata aquí de la dimensión semántica, sino del *espacio social*.

¹⁸¹ Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, p. 179.

La *personalidad* es el conjunto de competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de acción, esto es, en capaz de tomar parte en procesos de entendimiento. Se distingue de los anteriores en que aquí se trata de *asegurar la novedad* con lo ya existente a partir del *tiempo histórico*.¹⁸²

En este segundo momento, Habermas estudia la cuestión de la religión como una cuestión de la racionalización del mundo de la vida y de las prácticas sociales “El núcleo de la conciencia colectiva es un consenso normativo establecido y regenerado en las prácticas rituales de una comunidad de creyentes”.¹⁸³ A su vez, esta colectividad, define la identidad de aquellos que se ven a sí mismos como miembros de un mismo grupo social y que pueden hablar con la primera persona del plural (nosotros). “La religión lingüística al mundo a través de la elaboración de símbolos que se han incrustado en las prácticas rituales”.¹⁸⁴ De tal forma, Habermas entiende que

El desencantamiento y depontenciación del ámbito de lo sagrado se efectúa por *vía de una lingüistización del consenso normativo básico asegurado por el rito*; y con ello queda a la vez desatado el potencial de racionalidad contenido en la acción comunicativa. El aura de encandilamiento y espanto que lo sacro irradia, la fuerza *fascinante* de lo santo se sublima al tiempo que se cotidianiza al trocarse en la fuerza *vinculante* de pretensiones de validez susceptibles de crítica.¹⁸⁵

La lingüistificación de lo sagrado, fruto de la simbolización lingüistificadora de la religión, resulta en la discapacidad y en el desencanto de lo sagrado, que a su vez desata el poder normativamente vinculante almacenado en acuerdos fundamentales alcanzados ritualísticamente.¹⁸⁶ Esto conduce de manera inexorable a la secularización.

¹⁸² Los “tres niveles” del mundo de la vida. Recuperado de <http://www.lapaginadelprofe.cl/sociologia/habermas/haber2.htm>, el dos de noviembre del 2017: 12:19 p.m.

¹⁸³ Mendieta, Eduardo, “Apendix”, p. 692.

¹⁸⁴ Mendieta, Eduardo, “Apendix”, p. 693.

¹⁸⁵ Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, p. 112.

¹⁸⁶ Markus Gabriel considera en su libro, lo siguiente “[...] llama la atención que las religiones a menudo se encuentran relacionadas con una teoría del error.” *Por qué no existe el mundo* (2016),

A medida que el consenso religioso básico se disuelve y el poder del Estado pierde su respaldo sacro, la *unidad del colectivo* sólo puede ya establecerse y mantenerse como *unidad de una comunidad de comunicación*, es decir, mediante un consenso alcanzado comunicativamente en el seno de la opinión pública política.

Si se tiene presente como trasfondo este asentamiento del Estado sobre una base legitimatoria secularizada, la evolución que experimenta el contrato desde el formalismo ritual hasta convertirse en el instrumento más importante del derecho privado burgués sugiere la idea de una lingüistización, de una fluidificación comunicativa del consenso religioso básico.¹⁸⁷

La religión se transforma en una fuente arcaica de ataduras normativas del poder de la acción comunicativa, en ella todavía se encuentran las fuentes de la solidaridad social. La religión tiene ese poder de vincular normativamente a la sociedad y, en ese sentido, cumple la función de crear lazos sociales que, tal vez, no podrían generarse por otros medios. La cuestión aquí es, una vez que la religión ha ayudado a lingüistificar al mundo, a racionalizarlo, debe ser erradicada; hay que secularizar al mundo “[...] *la comunidad de fe religiosa*, que es la que empieza haciendo posible la cooperación social, se convierte en una *comunidad de comunicación, sujeta a la necesidad de cooperar y a las coacciones que dicha cooperación lleva consigo*”.¹⁸⁸

3.1.3. Pensamiento postmetafísico y democracia deliberativa (1982 – 2000)

En esta tercera etapa, Habermas regresa al estudio y análisis de la filosofía en sí misma y se pregunta ¿en qué medida la filosofía ayuda al proceso de racionalización de la sociedad? La teoría social debe ser establecida como una teoría de la modernidad en la cual se puedan establecer las diferencias entre la integración del “mundo de la vida” y el “nivel del sistema”. Así, la filosofía moderna

México, Océano, p. 176. En este sentido, la religión oculta la realidad y por ello es un error “La religión no es una pretensión de saber que compita con teorías científicas. Ni siquiera corresponde a la necesidad de una explicación del mundo en el sentido moderno del término. Tanto la imagen científica como la imagen religiosa del mundo son falsas, en tanto que se trata de imágenes del mundo.” *Por qué no existe el mundo*, p. 181.

¹⁸⁷ Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, p. 118.

¹⁸⁸ Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, p. 131.

debe partir desde un pensamiento postmetafísico. De tal forma, Habermas explica la forma en la que a partir de ahora deben relacionarse estos conceptos de primera importancia en su obra.

a) Nivel de sistema: Conserva las lecciones aprendidas exitosamente al instrumentalizar la naturaleza, lo cual no nos conduce a suponer una lógica de la razón instrumental en nuestras acciones, sino a utilizar solamente aquello útil para nuestra autoconservación. No se trata de la rapacidad que el liberalismo salvaje ha propugnado.

b) Mundo de la vida: Conserva un reservorio de significados e instituciones culturales a través de las cuales los agentes socializan y son individuos dentro de una tradición cultural determinada. Esto obedece a una lógica de la racionalización guiada por una interacción basada en el mutuo entendimiento.

El mundo de la vida, en este segundo momento, se puede entender como el primer nivel al que se aludía antes, pues es en donde las sociedades siguen conservando ritos e instituciones que permiten los lazos socializadores de los individuos particulares en su comunidad de pertenencia, no solamente como meros ciudadanos de un Estado-nación, en el sentido moderno-liberal, sino como miembros de una congregación religiosa, cultural o étnica propia.

Habermas desarrolla una teoría de la democracia que vincula una teoría procedimental de la ley con su propio discurso ético. Lo que pretende Habermas es mostrar que el proceso de *juridificación* es un proceso que vincula la orientación moral post-convencional con la regulación racional de la sociedad a través de la ley.

De igual manera, en este tercer momento, el sistema político en sus creencias de fondo no es únicamente un sistema técnico o instrumental, sino que se encuentra encarnado en un contenido normativo. Habermas es un pensador demócrata-liberal quien piensa que la democracia no debe ser solamente un elemento formal, sino también sustantivo, es decir, que un sistema político adecuado no es democrático solamente en la forma de elección del gobierno, sino que, por medio de la acción comunicativa y la esfera pública, se abre la posibilidad de que la democracia pueda ser un elemento constitutivo de la normatividad del Estado. Además, será por medio

de la participación ciudadana en la esfera pública, que un Estado se construye como tal y su gobierno puede cobrar legitimidad.

Por otro lado, en esta etapa del pensamiento habermasiano, la filosofía, es capaz de agotar el potencial semántico de la religión, todo lo que la religión quiera y pueda decir, la filosofía parece tener la capacidad de adquirirlo y expresarlo mejor que la religión misma. En este sentido, la posición de Habermas con respecto a la religión se nos presenta como una absorción de ésta por parte de la filosofía.

Sin embargo, en el mundo de la vida, en la cotidianeidad, la religión tiene un rol que, si bien no es de importancia vital, es un algo que nada ni nadie puede ejercer mejor que ella: el papel de consolar a la gente. Es decir, cumple un papel netamente moral, o si se desea, empático y reconfortante. Sin embargo, aunque el papel de la religión parece estar constreñido solamente a esa función, es algo que la filosofía no podría llevar a cabo, pues “La filosofía no ha sido nunca ni puede ser una fuente de consuelo existencial”.¹⁸⁹ El mismo Habermas se expresa en este sentido, cuando dice

[...] la filosofía, aún después de haber asumido los impulsos utópicos de la tradición judeocristiana, se ha mostrado incapaz de pasar por alto (¿o de dominar?), por medio del consuelo y la esperanza, el sinsentido fáctico de la contingencia de la muerte, del sufrimiento individual y de la pérdida privada de la felicidad y, en general, la negatividad de los riesgos que acechan a la existencia individual, con el mismo éxito con que lo hizo la esperanza religiosa de la salvación. En las sociedades industriales se observa hoy, por primera vez como fenómeno *generalizado*, la pérdida de la esperanza de la salvación y la gracia, que aunque ya no se apoyaba en una Iglesia determinada, sí que seguía haciéndolo en tradiciones religiosas profundamente interiorizadas; por primera vez es la gran masa de la población la que se siente sacudida en las capas más profundas de su identidad y la que en situaciones límite ya no puede zafarse de una conciencia cotidiana secularizada de forma integral recurriendo a certezas institucionalizadas o profundamente interiorizadas.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Mendieta, Eduardo (2001), *La lingüistificación de lo sagrado como catalizador de la modernidad*, p. 48.

¹⁹⁰ Habermas, Jürgen (2019), *Perfiles filosófico-políticos*, España, Taurus, p. 39.

3.1.4. Consciencia post-secular y sociedad mundial (2001 - ¿?)

En esta última etapa del pensamiento habermasiano que va desde el 2001 hasta la fecha, su interés principal se centra, entre otros temas importantes, en la relación entre el Occidente y la secularización. Sus inquietudes giran en la problemática de si en verdad se ha generado un mundo secularizado, si la modernidad ha sido capaz de erradicar a la religión de la esfera pública, o en su defecto, qué papel juega la religión en la contemporaneidad (*supra*).

La posición de Habermas, en este punto, nos remite a la recuperación del concepto de era Axial del filósofo Karl Jaspers,¹⁹¹ el cual es visto como un eje y un momento en el cual se da el nacimiento de las grandes religiones universales en distintas regiones del mundo, entendiendo la religión “[...] en el sentido de una doctrina fundada, es decir, identificable en sus orígenes históricos, y una práctica: el zoroastrismo en Irán, el monoteísmo en Israel, el confucianismo y el taoísmo en China, el budismo en la India y [...] la metafísica griega”.¹⁹²

En este punto se entrelaza su teoría con la discusión sostenida con John Rawls sobre el papel que debe tener la religión en una democracia deliberativa y las exigencias de los ciudadanos laicos con diferencia de los creyentes. En otras palabras, si la religión debe considerarse también en el ámbito de la esfera pública como parte de un discurso racional y sus reclamos deben ser tomados en cuenta, o como propone ‘el primer’ Rawls, la religión es una doctrina comprensiva que debe quedar inscrita en la vida privada y no entrar en la esfera pública al no ser un discurso racional.

Así, Habermas nos dice que el papel de la filosofía (o al menos una de sus funciones) debe ser el traducir los reclamos de la religión, en ideas que puedan ser expresadas y escuchadas en un diálogo racional realizado en la esfera pública, mientras que lo que la religión debe hacer, en este sentido, es un ejercicio de

¹⁹¹ Jaspers, Karl (2017), *Origen y meta de la historia*, España, Acantilado. Mardones observa, en este punto que “Al llegar las *civilizaciones desarrolladas* entremos en las grandes religiones monoteístas universales, y con ello se plantea, por primera vez, una pretensión de validez general o universal. Especialmente, Habermas señalará al cristianismo como el que mejor posibilita este universalismo.” *El discurso religioso de la modernidad*, España, Anthropos, 1998, p. 23.

¹⁹² Habermas Jürgen (2015), “Una hipótesis sobre el significado histórico-genérico del rito” en *Mundo de la vida, política y religión*, España, Trotta, p. 71.

autoclarificación. De tal manera, ya no puede pensarse la secularización en clave ilustrada, sino desde una nueva perspectiva que tome en cuenta que la religión sigue inscrita tanto en el campo social como en el cultural. De allí, tal vez ya no pensar en la 'secularización', sino considerar la idea de una sociedad mundial postsecular que abra camino a un diálogo racional de todas las partes y todos los integrantes sin menoscabo de su discurso por ser religioso.

Por ello, se destaca que la religión también se encuentra con una carga cognitivo-racional que debe ser considerada dentro del ámbito público político. La religión no es vista solamente con la función de ser quien ayude a consolar a los seres humanos en las pérdidas, sino que también debe aceptarse con toda su dimensión cognitiva, la cual le ayudó a ser el vehículo en el cual transitó la humanidad del mito al logos, es decir, la religión permitió y asistió a la razón. Es de ahí, que Habermas reconozca esa razón en la religión

[...] las religiones mundiales en la era axial retiraron el fundamento al mito con la superación del pensamiento mágico y con la abolición [...] del sacrificio. Y, entre tanto, ese pensamiento religioso-metafísico se las arregló a su vez con las pretensiones de conocimiento y de legitimación de las ciencias institucionalizadas y de los Estados secularizados. [...] El complejo sagrado no se disolvió; las tradiciones religiosas conservaron su vitalidad en la simbiosis con el culto de sus comunidades. Los miembros de las comunidades religiosas pueden exigir para sí incluso el privilegio de haber mantenido la realización de sus prácticas de culto el acceso a una experiencia arcaica – y a una fuente de solidaridad– que se ha cerrado para los hijos e hijas no creyentes de la modernidad.¹⁹³

El nacimiento de la era axial, con sus religiones “[...] se esconde una crisis de legitimación de los modelos de sociedades existentes en el primer milenio A.C. [...] misma que provoca una reacción crítico-reflexiva [...]”.¹⁹⁴ De tal manera, esta reacción que sirve para generar la era axial se encuentra todavía en la genética

¹⁹³ Habermas, Jürgen, “Una hipótesis sobre el significado histórico-genérico del rito”, p. 85.

¹⁹⁴ Gil-Gimeno, Javier (2017), “Religiones universales y creatividad” en *Imagonautas*, núm. 10, p. 82.

religiosa que impera hoy en día y, por lo cual, no podría pensarse que la religión pueda ser irracional.

En este sentido, la última etapa del pensamiento habermasiano, en relación con la religión, puede ser entendido como un giro de ciento ochenta grados, de la tercera etapa de su propio pensamiento, en el cual, Habermas había supuesto, hegelianamente, que la filosofía absorbería los contenidos semánticos de la religión, pues para la noción de postsecularidad, lo importante es reconocer que la religión tiene posibles contenidos de verdad en sus argumentos y que no se encuentra fuera de los dominios de la razón. Son los secularistas los que suponen que religión y razón son términos contradictorios, pero la filosofía secular y postmetafísica, se concibe como falibilista y se entiende a sí misma, como mera traductora de esos

Aunque la lectura de Mendieta podría darnos a entender que Habermas no siempre ha tenido relación con la religión, esto no es necesariamente así. Mendieta mismo precisa que si bien Habermas ha tenido sus altibajos con la religión, ésta nunca ha desaparecido por completo de su programa “A continuación ofreceré una reconstrucción de aquellos tipos de formulaciones y pronunciamientos realizados por Habermas que trazan la trama de un desarrollo histórico, cuasi funcional, o, en suma, filogenético, del desarrollo y transformación, pero no defunción, de la religión”¹⁹⁵.

Vale la pena destacar que Mendieta ve la obra de Habermas maleable con respecto a la religión, no la supone radical ni drásticamente cerrada a un diálogo con la religión, sino que la percibe como una teoría que va adecuándose a los momentos y a los tiempos. La obra de Habermas es la representación de las inquietudes sociales del momento, así, la religión es una parte más que se integra al todo del trabajo de Habermas, algunas veces está lejos porque así lo requiere el entorno, otras, se acerca mucho y surge como manifestación de las necesidades presentes

¹⁹⁵ Mendieta, Eduardo (2001), *La lingüistificación de lo sagrado como catalizador de la modernidad*, p. 30.

Habermas se ha mantenido vital, creativo, comprometido y, lo más importante, en armonía con el *Zeitgeist*, sin sacrificar la honradez y el rigor intelectual. No hay ningún campo que haya dejado sin tocar, y esto incluye la religión, aun cuando en este aspecto su recepción haya sido variada y sesgada. Cuando las cuestiones del pluralismo, el diálogo intercultural, los fundamentalismos, la reafirmación de las nociones de los derechos inalienables y la sacralidad de la vida, los conflictos religiosamente alimentados, siguen presionando la vida contemporánea, los planteamientos de Habermas sobre la religión pueden ofrecer una guía, un motivo de debate.¹⁹⁶

De tal manera, las discusiones en torno a la religión no son un campo desconocido para Habermas, como se ha supuesto. Como dice Mendieta, Habermas es fiel al espíritu de su época, siempre está presente en los problemas más acuciantes de las sociedades contemporáneas, no observa la historia desde fuera, como un sujeto trascendental, o como filósofo que puede entender la historia desde fuera de ella; por el contrario, Habermas entra al terreno de la discusión y tiene esa enorme flexibilidad de pensamiento que le permite asimilar nuevas ideas, posturas, teorías y prácticas, o en este caso particular, asumir que la religión es una parte fundante y fundamental de la sociedad; no obstante, se debe canalizar adecuadamente la misma, para no caer en los extremos. Con ello, la sociedad postsecular es, posiblemente, el último reducto de conciliación y convivencia, mediada por la acción comunicativa, en el cual tanto ciudadanos religiosos como seculares, puede dialogar de manera equitativa, para acordar aquellas formas de vida comunes, sin que una se encuentre por encima de la otra.

3.2. La religión en la esfera pública

De acuerdo con lo que se ha visto en las páginas del capítulo anterior, la relación de la teoría filosófica habermasiana con la religión ha sido de acercamiento-alejamiento; no es constante, está en continuo movimiento; sin embargo, en las últimas dos décadas, aproximadamente, Habermas ha abierto su campo de discusión hasta entablar un diálogo directo con la religión y no como un interlocutor

¹⁹⁶ Mendieta, Eduardo (2001), *La lingüistificación de lo sagrado como catalizador de la modernidad*, p. 30.

secundario, sino como un actor principal y de importancia relevante para el desarrollo de su obra.

Así pues, la religión debe re-pensarse en todos los ámbitos de la sociedad, no únicamente en lo correspondiente a la vida privada, pues no se constriñe solamente a este campo del “mundo de la vida”, sino que su relevancia trasciende la privacidad de las personas; no se queda en la comunidad de creyentes, los cuales son los únicos capaces de entender el contenido de la religión, puesto que éste es compartido por ellos; no, la nueva forma de entender la religión es, también, en la esfera pública.

En este orden de ideas, cabe destacar que, para Habermas, la religión va más allá de la religiosidad, es decir, no todo aquello que contenga un cierto halo de religiosidad puede ser tomado en cuenta como una religión y, por ende, no puede ser parte de la esfera pública; al parecer, esta posibilidad de participación se constriñe a las religiones institucionalizadas y pertenecientes a las provenientes de la corriente cristiana. Ya Casanova había mencionado el hecho de que, por lo menos en los Estados Unidos, las religiones se habían diversificado de tal manera que podrían considerarse un mercado,¹⁹⁷ pero no todas pueden ser religiones como tal, algunas, como el budismo y el hinduismo, son pensadas como formas de religiosidad, pero al no estar institucionalizadas, no forman parte de las religiones que pueden tomar parte en las deliberaciones públicas. Si bien se les concede un papel de ser formas de espiritualidad y tener un número de ‘creyentes’ o ‘practicantes’, esto no alcanza para que se les considere como institucionalizadas.

Así, las religiones a considerarse serían, a grandes rasgos, las confesiones cristianas (católica, cristiana y todas las derivaciones de éstas), así como la musulmana, pues solamente se refiere a las grandes religiones occidentales o del Medio Oriente. Ahora bien, cuál es la función que debe tener la religión en la esfera pública, justo en esa cuestión es donde debe centrarse la discusión que Habermas ha tenido desde el inicio del siglo XXI

¹⁹⁷ Casanova, José (2013), “Exploring the Postsecular. Three meanings of “the Secular” and Their Possible Transcendence”.

Reconociendo que la religión no se ha marchitado bajo la presión de la modernización, Habermas ha subrayado cada vez más la importancia de cultivar una postura «postsecular», una concepción que tiene en cuenta la persistente vitalidad general de la religión (1) al tiempo que subraya la importancia de «traducir» los contenidos éticos de las tradiciones religiosas (2) para incorporarlos a una perspectiva filosófica «postmetafísica» (3). La actitud postsecular considera las fuentes religiosas del sentido y de la motivación como una ayuda, e incluso como aliados indispensables, para combatir las fuerzas del capitalismo global, pero también recalca la diferencia crucial entre fe y conocimiento (4). Las prácticas religiosas y la perspectiva que ofrecen, concluye, siguen siendo fuentes importantes de valores que nutren la ética de la ciudadanía multicultural y fomentan la solidaridad y el respeto entre todos (5). Pero para que se pueda disponer del potencial capital semántico de las tradiciones religiosas con el fin de enriquecer la cultura política (y, en particular, las instituciones democráticas), hay que traducirlas a un idioma secular y a un lenguaje universalmente accesible (6), tarea que no recae solo sobre los ciudadanos creyentes, sino sobre todos los ciudadanos –creyentes o no creyentes– implicados en el uso público de la razón (7).¹⁹⁸

La religión, entonces, persiste a pesar de que la modernización ha hecho el intento por eliminarla de todas las sociedades (1). Precisamente ante la imposibilidad moderna de secularizar, se debe reconocer la importancia de la religión en el espacio público, pero no solamente se le acepta, sino que se le da la misma oportunidad de discutir los asuntos importantes de la comunidad. Precisamente en este punto es donde radica la postura de una sociedad que aspira a ser postsecular, no en la mera aceptación de la existencia religiosa, sino en el reconocimiento como un factor importante y fundamental para el desarrollo de una sociedad como la deseada por Habermas.

Habermas presupone que una sociedad postsecular debe estar fundada en una democracia participativa de corte liberal, pues solamente con la garantía de las libertades individuales, puede darse la participación de todos los actores sociales en el marco de la esfera pública. Los ciudadanos creyentes tienen, entonces, el

¹⁹⁸ Mendieta, Eduardo y Vanantewerpen, Jonathan (2011), *El poder de la religión en la esfera pública*, España, Trotta, p. 14-15.

mismo derecho de expresar sus necesidades en el ámbito público, que los ciudadanos no creyentes. En palabras de Habermas “¿cómo debemos entendernos como miembros de una sociedad postsecular, y qué debemos esperar recíprocamente unos de otros para que quede asegurado en nuestros Estados nacionales fijados por la historia un trato civil de los ciudadanos entre sí incluso bajo las condiciones del pluralismo cultural e ideológico?”.¹⁹⁹

No obstante, el reconocimiento manifiesto de la vitalidad religiosa, tanto en el espacio privado como en el público, el contenido que quiera expresar en el segundo debe ser traducido a un lenguaje tal (2), que todos los ciudadanos, los creyentes, así como los laicos, puedan entender. Es decir, aunque haya un reconocimiento tácito de la vigencia y vitalidad religiosa, ésta no puede ser llevada de “forma pura” a la esfera pública, debe pasar por un proceso de traducción.

Dicho proceso es necesario, pues el lenguaje y los contenidos empleados por los ciudadanos creyentes no es igualmente accesible para los ciudadanos no religiosos, por lo que algunos de los contenidos de verdad pueden quedar fuera de la discusión. Posiblemente, los más importantes no entren a la esfera pública. No obstante, no todos los contenidos puedan ser traducidos; cuando esto llegue a pasar, dichos contenidos no deben acceder a la discusión pública, pues no son accesibles a todos los ciudadanos. La traducción, entonces debe ser posible, para tomar en cuenta cualquier potencial contenido de verdad que la religión tenga en su interior.

Desde luego, esta idea de traducir el lenguaje religioso es por la necesidad misma de una sociedad democrática, en la cual no se pueden omitir las voces religiosas de la esfera pública, pues siguen siendo ciudadanos de una sociedad democrática liberal, tienen los mismos derechos y estos deben estar resguardados socialmente.

Una vez traducidos estos contenidos, serán trasladados a una perspectiva postmetafísica (3), es decir, se convierten en argumentos con la posibilidad de discutir en la esfera pública, donde la razón debe dominar, pero no por ello es infalible, por el contrario, la filosofía postmetafísica, es una postura falibilista, no se encuentra supeditada a (*ousías*) esencias, sino a cuestiones de índole “mundano”

¹⁹⁹ Habermas, Jürgen (2015), “La religión en la esfera pública de la sociedad «postsecular»” en *Mundo de la vida política y religión*, España, Trotta, p. 269.

y, precisamente por ello, puede haber errores, los cuales deben asumirse y solventarse. En este sentido, cambia la postura de cómo abordar a la religión en la esfera pública, no se desestima, aunque tampoco se toma como el elemento más importante en las decisiones fundamentales de la esfera pública.

Pero la aceptación de la religión o de sus posibles contenidos de verdad, no implica que pueda ser, epistemológicamente hablando, tomado como conocimiento (4) en el sentido estricto de la palabra. Es necesario hacer la distinción entre fe y conocimiento, pues no son lo mismo, el segundo no deriva de la primera ni, por el contrario, la fe es una consecuencia del conocimiento. Son campos distintos, quizá inconmensurables, pero lo más sensato, desde la perspectiva habermasiana, es que estos rubros no se entrecrucen. Pues, si bien, la fe dogmática y cerrada parece estar alejada del conocimiento, la religión aún es capaz de ofrecer valores éticos y morales que permiten una mejor convivencia social (5), por medio de la solidaridad que las religiones, por lo menos aquellas de raíz cristiana, emanan de su propia “esencia”,²⁰⁰ pero no solamente son los valores los que permiten darle un contenido importante a la religión, pues la mera solidaridad había sido ya tratada por Maquiavelo,²⁰¹ la religión también tiene un contenido epistémico que el florentino no había visto, ya que él se encontraba preocupado por lo eminentemente político, entendido como forma de poder y no por la esfera pública.

Sin embargo, como se ha mencionado, es necesario que los contenidos semánticos de las religiones que se quieran llevar al ámbito de la esfera pública sean traducidos a un lenguaje que permita a todos los ciudadanos entenderlos y discutirlos

[...] todos los ciudadanos deben tener libertad para decidir si utilizan el lenguaje religioso en la esfera pública. Sin embargo, si lo utilizan tienen que aceptar que el potencial contenido de verdad de las afirmaciones religiosas se debe traducir a un lenguaje

²⁰⁰ Se podría aludir a la famosa sentencia “ama a tu prójimo como a ti mismo”.

²⁰¹ En sus dos obras más importantes, es decir *El príncipe* y *Los discursos*, Maquiavelo ya había hecho notar que la religión servía para la cohesión social, pues permitía una identificación entre los miembros de una comunidad que podía ser más importante y fuerte que la política. No obstante, el papel que la religión tiene para Habermas, como un elemento social con contenido de verdad y una fuerte carga epistemológica, no aparece en la teoría del florentino.

universalmente accesible, antes de que puedan entrar en el orden del día de los parlamentos, los tribunales o las instituciones administrativas, e influir en sus decisiones”.²⁰²

Solamente con base en ello, se puede hacer uso del lenguaje religioso, es decir, mientras que los postulados que la religión desee llevar a la esfera pública puedan ser traducidos a un lenguaje que todos los involucrados sean capaces de comprender, pero a la vez que se pueda discutir (6). En otras palabras, el hecho de que el lenguaje religioso pueda acceder a la esfera pública no necesariamente significa que sus contenidos definan el curso a seguir por parte de las autoridades, significa que su posición puede y deber ser considerada como una más entre todas las demás opiniones. Se discute también y si su contenido de verdad resulta tener una mayor fuerza argumental que las demás, entonces sí puede ser llevada a las decisiones políticas. En este sentido y en contra de Habermas, Cristina Lafont menciona

[...] en el contexto de un país con una mayoría de ciudadanos religiosos el problema principal con la presencia de la religión en la esfera pública, no es sólo que desafía la neutralidad del estado, sino que también influye en el resultado de los procesos democráticos de toma de decisiones respecto de los derechos y libertades fundamentales de sus conciudadanos.²⁰³

La crítica de Lafont es muy interesante y, en cierta medida, concordamos con ella, pues, en efecto, cuando nos encontramos en una sociedad altamente religiosa, o donde la mayoría de la población tiene una confesión en común, esta religiosidad parece poner en riesgo la neutralidad de un Estado laico, permitiendo que las decisiones políticas puedan encontrarse influenciadas por esta condición. Precisamente tratando de evitar que el Estado pierda esta neutralidad, Habermas implementa sus mecanismos y filtros institucionales, como el que los funcionarios

²⁰² Habermas, Jürgen, “El sentido racional de una herencia de la teología política” en Mendieta, Eduardo y Vanantewerpen, Jonathan (2011), *El poder de la religión en la esfera pública*, España, Trotta, p. 35.

²⁰³ Lafont, Cristina. *Religious pluralism in a deliberative democracy*, p.47.

encargados de las decisiones en la esfera pública formal dejen de lado sus convicciones religiosas y, desde luego, el más importante, que los posibles contenidos de verdad de la religión hayan sido previamente traducidos. Por último y tal vez el filtro más importante, un Estado de derecho con un marco jurídico-normativo liberal, en el cual se encuentre previamente garantizada la inviolabilidad de las libertades individuales y de las minorías, para no ser aplastadas por, como diría Alexis de Tocqueville, la tiranía de la mayoría.

No obstante, la aguda observación de Cristina Lafont se nos presenta, no como meramente hipotética, sino como en realidad parece ser la mayoría de las sociedades contemporáneas, es decir, como sociedades muy religiosas, por ello la crítica adquiere una gran importancia, pues hay que preguntarse, hasta dónde es factible una sociedad postsecular. De otro lado, la posición de Habermas no puede pensarse más que como una formulación teórica, ya que su aplicación fáctica se encuentra condicionada por una gama de factores que difícilmente pueden ser satisfechos. Los filtros habermasianos son demasiado utópicos o rigurosos, particularmente el que obliga a los funcionarios públicos a dejar de lado su propio esquema de valores que, en muchos casos, está determinado por sus convicciones religiosas.

La traducción de los contenidos religiosos debe ser un ejercicio en el cual se encuentren involucrados todos los ciudadanos de una sociedad democrática, sean creyentes o no, pues en dicho ejercicio se encuentran cimentadas las bases del pluralismo, sobre todo, se puede encontrar allí, el uso público de la razón (7).

Este trabajo de traducción tiene que ser entendido como una tarea cooperativa en la que toman también parte los ciudadanos no religiosos para que los ciudadanos religiosos que son capaces y están dispuestos a participar no tengan que soportar una carga de manera asimétrica. Los ciudadanos religiosos pueden manifestarse en su propio lenguaje sólo si se atienen a la reserva de la traducibilidad; esta carga queda compensada con la expectativa normativa de que los ciudadanos seculares abran sus mentes al posible contenido de verdad de las contribuciones religiosas y se embarquen en diálogos de los que bien puede ocurrir que resulten razones religiosas en la forma transformada de argumentos universalmente accesibles. Los ciudadanos de una

comunidad democrática se deben *recíprocamente* razones para su toma de posturas políticas. Aun cuando las contribuciones de la parte religiosa en la esfera público-política no están sometidas a ninguna autocensura, esas contribuciones dependen de los esfuerzos cooperativos de traducción. Pues, sin una traducción lograda no hay ninguna perspectiva de que el contenido de las voces religiosas encuentre acceso a las agendas y negociaciones dentro de las instituciones estatales ni de que «cuenta» en más amplio proceso político.²⁰⁴

De este último punto se derivan dos problemáticas de primer orden, las cuales devienen en igual número de discusiones que Habermas ha enfrentado con grandes pensadores de la talla de Charles Taylor y de John Rawls. Mientras que con el filósofo canadiense discute acerca de la posición que debe tomar el Estado respecto de la religión, o las religiones, con el pensador norteamericano, discurre acerca del uso público de la razón, los alcances que puede tener, o bien, si los ciudadanos creyentes hacen ejercicio de ésta cuando hablan desde su posición en la esfera pública.

3.2.1. El problema de la traducción²⁰⁵

La propuesta de Habermas es que una sociedad postsecular, debe tener como una razón necesaria, un proceso de traducción de los contenidos religiosos que tengan un potencial contenido de verdad, para que, una vez traducidos, puedan ser discutidos en la esfera pública formal. Sin embargo, cabe preguntarse, en primer lugar ¿cómo hacer accesibles, a todas las personas, los contenidos de índole religiosa, de tal manera que puedan inscribirse en las deliberaciones públicas? En este sentido, Habermas exige un doble compromiso epistemológico-social: por un lado, para los ciudadanos creyentes a los cuales se les pide evitar aquellas

²⁰⁴ Habermas, Jürgen (2006), “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el «uso público de la razón» de los ciudadanos religiosos y seculares” en *Entre naturalismo y religión*, España, Paidós, pp. 139-140.

²⁰⁵ Gonzalo Scivoletto entiende el problema de la traducción desde dos frentes: el primero que llama de “desencapsulamiento” al liberarse el posible contenido de verdad de los argumentos religiosos y el segundo, como un cambio de género discursivo de uno “[...] pre o para-argumentativo a uno argumentativo.” “La religión en la esfera pública: Análisis de la cláusula de traducción” del discurso religioso al lenguaje secular” en Análisis, *Revista de Investigación Filosófica*, 2017, p. 98.

cuestiones que los llevarían a un lenguaje cerrado en el que solamente pueden participar los miembros de esa comunidad religiosa y les negaría toda posibilidad de incorporarse a la discusión pública; precisamente por ello, lo ideal es llevar los argumentos que tengan la capacidad de ser traducidos a un lenguaje universal y, al mismo tiempo, tengan un posible contenido de verdad para entrar a la esfera pública.²⁰⁶

Por otro lado, para los ciudadanos laicos o seculares, la exigencia consiste en ayudar a los ciudadanos creyentes a realizar la traducción, pues deben participar en este proceso que serviría para conformar una democracia completa, ya que le darán un lugar importante a las religiones y a todos los ciudadanos que se encuentran inmersos en esta confesión.

La neutralidad del poder estatal en lo que respecta a las cosmovisiones, neutralidad que garantiza iguales libertades éticas a todos los ciudadanos, no es compatible con la generalización política de una visión del mundo secularista. En principio, los ciudadanos secularizados, en la medida en que actúen en su papel de ciudadanos de un Estado, no deben negarles a las imágenes del mundo religiosas un potencial de verdad, ni deben cuestionarles a los conciudadanos creyentes el derecho a hacer aportaciones en el lenguaje religioso a las discusiones públicas. Una cultura política liberal incluso puede esperar de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos de traducir las contribuciones relevantes desde un lenguaje religioso a un lenguaje públicamente accesible.²⁰⁷

Ahora bien, esto puede parecer una medida óptima para ayudar a la democratización de la sociedad, en la medida que permitiría a todos los integrantes

²⁰⁶ Atanescu menciona al respecto “Las ideas/intuiciones que yacen enterradas profundamente dentro de las tradiciones religiosas se pueden extraer de su “caparazón dogmático” y traducirse a un lenguaje universalmente accesible a la razón”, *What is Missing? Jürgen Habermas’s Turn to a ‘Post-secular Society’ and the Limits of Postmetaphysical Modernity*. Tesis de Doctorado. University of Toronto, 2017. p. 14. En la misma línea, Amy Allen comenta “Habermas insiste en que la filosofía debe traducir los contenidos semánticos de esas ideas religiosas en términos seculares, es decir, debe adherirse a un “ateísmo metodológico” estricto, con el fin de satisfacer las demandas peculiares del discurso justificativo y argumentativo.” *Having One’s Cake and Eating It too. Habermas’s Genealogy of Postsecular Reason*, p 256.

²⁰⁷ Habermas, Jürgen (2006), “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?” en *Entre naturalismo y religión*, España, Paidós, p. 119.

de la comunidad participar en los asuntos de importancia primera de la vida política. En este sentido, la religión se convierte en un actor más del todo social y se permite la verdadera pluralidad de la sociedad.

No obstante, esta noción de traducción en la teoría habermasiana no está exenta de problemas, por el contrario, es un tema bastante controvertido y complicado en una cuestión fáctica; sin embargo, para Habermas el proceso de traducción es necesario en una sociedad postsecular. Incluso en el campo académico, las críticas a esta idea de llevar a cabo una 'traducción' de los contenidos religiosos no se han hecho esperar, pues parece ser una idea que más allá de considerarse utópica, en cualquiera de las dimensiones que se le llegue a trabajar, terminar por ser, por lo menos en palabras de Charles Taylor, preferente. Para el filósofo canadiense, cuando Habermas habla de una traducción de los contenidos religiosos, se refiere, evidentemente a la tradición cristiana la cual, dentro de todas, es la dominante en occidente, sin embargo, incurre en un grave error, pues la traducción, implica un privilegio a esta confesión, ante lo cual Taylor se expresa de manera negativa, pues un Estado democrático-liberal, no puede darle prioridad a ninguna confesión

Creemos que el secularismo (o *laïcité*) tiene que ver con la relación entre el Estado y la religión; pero, en realidad tiene que ver con otra cuestión: qué debe hacer el Estado democrático ante la diversidad.

[...] la razón de ser de la *neutralidad*²⁰⁸ estatal es precisamente evitar favorecer o perjudicar no solo posturas religiosas, sino cualquier postura básica, religiosa o no. No podemos favorecer el cristianismo frente al islam, pero tampoco la fe religiosa frente a la increencia religiosa, ni viceversa.²⁰⁹

²⁰⁸ La cursiva es mía. Llama la atención que Taylor habla de una neutralidad en el sentido liberal de una no-intervención por parte del Estado en las creencias religiosas de los ciudadanos, sin embargo, se debe considerar que la neutralidad no implica una inactividad, pues también es parte fundamental de las obligaciones del Estado, el promover el bienestar de su ciudadanía, entre las cuales podemos encontrar el promover la participación ciudadana, sin importar la afiliación religiosa de cada uno de los miembros de la sociedad.

²⁰⁹ Taylor, Charles (2011) "Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo" en Mendieta, Eduardo y Vanantwerpen, Jonathan, *El poder de la religión en la esfera pública*, España, Trotta, p. 41.

Mientras que Habermas presupone la traducción como la mejor forma de establecer la diversidad en un Estado democrático y liberal, Taylor no pretende dicha traducción, sino que los Estados de este corte deben ser neutrales y no intervenir a favor de ninguna confesión, mucho menos pedir a los ciudadanos laicos que realicen dicha traducción, porque sería dar un privilegio a una forma de pensar por sobre otras, en este caso, es darle un mayor peso a la comunidad de los cristianos por sobre los ciudadanos de otras confesiones, incluso sobre los laicos mismos. Precisamente en la neutralidad de los Estados radica la esencia misma de la libertad y la posibilidad de la diversidad y la multiculturalidad, pues estas serán respetadas sin que haya primacía de una sobre las otras.

No basta con la benevolencia condescendiente de una autoridad secularizada que viene a tolerar a las minorías que hasta ahora han estado discriminadas. Son las *propias* partes afectadas las que tienen que ponerse de acuerdo entre ellas sobre las precarias delimitaciones entre el derecho positivo a la práctica de la religión y la libertad negativa a ser respetadas y a no ser molestadas por las prácticas religiosas de los otros.²¹⁰

Sin embargo, parece ser una propuesta con poco impacto en la posición de Habermas, quien, a pesar de respetar la idea de Taylor, no lo convence en su totalidad, pues una neutralidad implica que no se reconoce el posible contenido de verdad de la religión, particularmente católica, ya que todas las religiones deben tener el mismo estatuto, ninguna debe estar por encima de las otras. En este sentido, parece que Habermas tiene en mente el hecho de que las religiones judeocristianas, es decir, las religiones occidentales, sí pueden llegar a tener un cierto contenido de verdad, mientras que aquellas formas de religiosidad que se encuentran en el mercado, particularmente en el americano, son solamente eso, formas en las cuales los seres humanos pueden manifestar su espiritualidad, pero no contienen ritos en los cuales se vea realizada su solidaridad. Precisamente en esas formas rituales es que las personas muestran su solidaridad.

²¹⁰ Habermas, Jürgen, “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el «uso público de la razón» de los ciudadanos religiosos y seculares” en *Entre naturalismo y religión*, p. 127.

El poder estatal, neutralizado con respecto a las visiones del mundo, no tuvo ante todo el sentido negativo de proteger y librar a los ciudadanos de la coacción a adoptar una fe o una conciencia moral contra su voluntad. Tuvo más bien que garantizar a los colonos que habían vuelto la espalda a la vieja Europa la libertad positiva de continuar practicando sin trabas su respectiva religión. Por esta razón, en el debate sobre el papel político de la religión, todas las partes hasta el día de hoy han podido afirmar su lealtad a la Constitución.²¹¹

De tal suerte, lo propuesto por Habermas, hace suponer que la neutralidad en el sentido en el cual la entiende Taylor, no es como la idea que de dicho concepto tiene el pensador alemán, pues para Habermas, pensar en la neutralidad implica una libertad positiva para los ciudadanos de un Estado democrático y liberal, ya que pueden realizar los ritos religiosos que quieran, sin el temor de ser castigados o perseguidos por ello, mientras que lo planteado por Taylor es más cercano a las libertades negativas propuestas por Locke. Así, la neutralidad se convierte en un tema importante que debe ser tomado en cuenta, en vistas de que, aunque no es el concepto fundamental para pensar el poder de la religión en la esfera pública, sí es una noción para destacar. Sin embargo, la neutralidad de un Estado no es una condición suficiente del programa habermasiano, pues no basta ser neutral y permitir que los ritos religiosos se lleven a cabo en lo privado, sino que deben estar inscritos en las deliberaciones públicas.²¹²

²¹¹ Habermas, Jürgen (2006), “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el «uso público de la razón» de los ciudadanos religiosos y seculares”, p. 125. Aunque en este sentido Habermas refiere a los colonos que dejaron Europa para vivir en el ‘nuevo mundo’, lo central de esta cita radica en la mención de que la neutralidad no es, contrario a lo que supone Taylor, la mera no-intervención por parte del Estado o la defensa de las religiones ya establecidas si se quería imponer una nueva creencia a alguien, sino el poder facilitar que tales colonos pudieran hacer un ejercicio libre de sus respectivas religiones sin problema.

²¹² Siendo más rigurosos, podría pensarse que resulta contraproducente ceder tanta libertad positiva, ya que pueden llegar a formularse grupos que atentan contra la seguridad, libertad y creencias de otras personas o grupos. Un ejemplo de ello puede ser el KKK. En este sentido, podríamos acercarnos a la posición de Karl Popper de ser intolerantes con la intolerancia, pues Habermas parece abrir la puerta de par en par, sin medir las posibles consecuencias de una libertad irrestricta. Aun así, Habermas menciona “La neutralidad del ejercicio de la dominación con las diferentes visiones del mundo es el presupuesto institucional para garantizar en igual medida la libertad de religión”. Habermas, Jürgen. “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el «uso público de la razón» de los ciudadanos religiosos y seculares”, p. 136. Sin embargo, habría de rescatarse la idea de que la neutralidad habermasiana, es más cercana a la idea de equidad esbozada en la *Declaración Universal de la Laicidad en el siglo XXI*, pues garantiza que todas las

[...] el carácter secular del Estado es una condición necesaria, pero no una condición suficiente para garantizar por igual la libertad religiosa. No basta con la benevolencia de condescendiente de una autoridad secularizada que viene a tolerar a las minorías que hasta ahora han estado discriminadas. Son las *propias* partes afectadas las que tienen que ponerse de acuerdo entre ellas sobre las precarias delimitaciones entre el derecho positivo a la práctica de la religión y la libertad negativa a ser respetadas y a no ser molestadas por las prácticas religiosas de los otros.²¹³

Pero, puede pensarse que los contenidos de verdad también se rigen por la regla de la mayoría o por la institucionalización, ya que, otorgándole razón a Taylor, las formas restantes de religiosidad también pueden tener contenido de verdad, sin embargo, parece que Habermas las desestima al no ser institucionalizadas o no tener una 'ritualización' litúrgica y que su contenido sagrado haya sido lingüistificado. Además, las religiones provenientes del judaísmo (catolicismo y cristianismo, primordialmente) tienen un sentido y un contenido escatológico basado en la promesa de la salvación, del cual carecen las demás formas de espiritualidad y/o religiosidad que se venden en el actual mundo contemporáneo y que también pueden llegar a reclamar un papel y un lugar en la esfera pública. La salvación prometida, particularmente por el catolicismo, se transforma en una fuente que sirve para generar contenidos éticos y morales, capaces de ayudar en la cohesión social, así como de combatir el capitalismo, siempre y cuando no sea la parte dogmática de la religión, sino la parte reflexiva de la misma.

El problema que esto implica es, como recién se mencionó, darle a este tipo de creencias una importancia mayúscula por sobre el resto de las formas de pensamiento solamente por ser mayoría o tener una forma de reglamentación interna que el resto del mercado de las religiones (en palabras de Casanova) no posee.

El cuestionamiento de Taylor se encamina hacia las sociedades multiculturales en donde existen otras maneras de pensar la religión, en especial en América, pues

religiones puedan expresarse por igual; a diferencia de la neutralidad de Taylor, la cual solamente presupone la no-intervención del Estado en los asuntos religiosos.

²¹³ Habermas, Jürgen (2006), "La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el «uso público de la razón» de los ciudadanos religiosos y seculares", p. 127.

Canadá y otras naciones se encuentran con esta situación de contener en su interior, como Estados-nación, pueblos originarios que difícilmente pueden ser subsumidos por una estructura democrático-liberal ¿qué hacer con estas culturas o religiosidades no-institucionalizadas y que, por si fuera poco, estuvieron antes de que llegara el cristianismo?

[...] el valor de la formulación del Estado secular del último Rawls. Esta formulación es fiel a ciertos principios políticos: derechos humanos, igualdad, Estado de derecho, democracia. Estos son los fundamentos mismos del Estado, que debe respaldarlos. Pero esta ética política debe y de hecho es compartida por personas de perspectivas básicas muy diferentes [...] Todos ellos están de acuerdo en los principios, pero difieren en las razones de fondo por las que sostienen esa ética. El Estado debe defender esa ética, pero debe abstenerse de favorecer cualquiera de las razones de fondo.²¹⁴

Mientras que Taylor alude a una neutralidad que le permita al Estado evitar dar preferencias a cualquier perspectiva, o en términos rawlsianos, doctrina comprensiva, ya que estaría cometiendo un atentado contra sus propios principios fundamentales, Habermas considera que, precisamente en defensa de dichos principios, es que se le debe dar voz a la religión, pues no se puede negar su valía y que es un factor importante en el desarrollo de las sociedades actuales. En este sentido, el filósofo alemán menciona

En vez de imponer a todos los ciudadanos la carga de depurar de retórica religiosa sus comentarios y opiniones públicas, debería establecerse un filtro institucional entre las comunicaciones informales en el ámbito público y las deliberaciones formales de los cuerpos políticos que llevan a decisiones colectivamente vinculantes. Con esta propuesta se consigue el objetivo liberal de garantizar que toda decisión ejecutiva pública y legalmente sancionada pueda ser formulada y justificada en un lenguaje universalmente accesible sin tener que restringir la diversidad polifónica de las voces

²¹⁴ Taylor, Charles (2011) "Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo", p. 42.

públicas en su mismo origen. Naturalmente, entonces, para no caer en saco roto, de que sus conciudadanos cooperen con su esfuerzo en la traducción.²¹⁵

El filtro institucional en el que Habermas está pensando es uno que permita a los ciudadanos creyentes ‘de a pie’, conservar sus creencias, ya que no pueden, ni deben, desligarse de sus creencias, ya que éstas configuran su propio esquema normativo “Su concepción de la justicia, fundamentada religiosamente, les dice lo que es políticamente correcto o incorrecto, de tal suerte que son incapaces de «percibir alguna “atracción” de parte de cualesquiera razones seculares»”.²¹⁶ En otras palabras, los ciudadanos creyentes no se encuentran lo suficientemente convencidos de las razones que los ciudadanos seculares exponen para cambiar su percepción o su concepción de justicia, o de cualquier precepto fundamental, los cuales se encuentran determinados y justificados por su fe. Desde esta óptica, las razones seculares, así como las razones religiosas, parecen encontrarse en un mismo nivel epistémico, pues una no puede contener un mayor grado de verdad que la otra, si bien son incompatibles y, en cierta medida, parecen ser inconmensurables, esto no es necesariamente verdadero, ni implica que la racionalidad secular sea mejor opción, ni viceversa. Ambas visiones del mundo deben ser atendidas y entendidas por el otro.

La neutralidad ideológica del Estado no habla en contra de la admisión de las declaraciones religiosas sobre la esfera pública política, si los procesos institucionalizados de asesoramiento y de decisión a nivel de los parlamentos, tribunales, ministerios y autoridades administrativas permanecen claramente separados de la participación informal de los ciudadanos en la comunicación y en la formación de la opinión pública.²¹⁷

²¹⁵ Habermas, Jürgen (2011), “El sentido racional de una herencia de la teología política”, p. 35.

²¹⁶ Habermas, Jürgen (2006), “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el «uso público de la razón» de los ciudadanos religiosos y seculares”, p. 135.

²¹⁷ Habermas, Jürgen (2015), “La religión en la esfera pública de la sociedad «postsecular»” en *Mundo de la vida política y religión*, España. Trotta, p. 278.

Debe existir una diferencia entre los dos ámbitos fundamentales, si bien la esfera pública no debe estar vedada a los ciudadanos religiosos, los contenidos deben ser previamente traducidos, para que puedan llegar a las deliberaciones en las esferas de orden político. Es fundamental la realización de dicho proceso de traducción, con la finalidad de alcanzar que los contenidos religiosos puedan ser discutidos en las altas esferas de las deliberaciones públicas, ya que si no “[...] faltarán en la esfera pública y en la urna electoral las voces y los votos correctores que serían necesarios para ampliar la cultura política dominante”.²¹⁸

De otra mano, las personas que tienen o desean adquirir puestos o cargos públicos, sí deben tener en cuenta que sus funciones como servidores públicos, de un estado laico y democrático, no pueden estar supeditadas por sus creencias religiosas, ya que las decisiones que se toman en este sentido afectan a todos los ciudadanos, sean creyentes o no

Si aceptamos esta [...] objeción, entonces el Estado liberal, que protege expresamente tales formas de existencia con la garantía del derecho fundamental a la libertad religiosa, no puede esperar al mismo tiempo de *todos* los creyentes que éstos también deban justificar sus posicionamientos políticos con independencia de sus convicciones religiosas y sus visiones del mundo. Esta estricta demanda sólo se puede dirigir a los políticos que están sujetos dentro de las instituciones estatales a la obligación de mantenerse neutrales con respecto a las visiones del mundo; en otras palabras, dicha demanda sólo puede hacerse a todos los que ocupan cargos públicos o que son candidatos a tales cargos.²¹⁹

²¹⁸ Habermas, Jürgen (2015), “La religión en la esfera pública de la sociedad «postsecular»”, p. 272.

²¹⁹ Habermas, Jürgen “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el «uso público de la razón» de los ciudadanos religiosos y seculares” en *Entre naturalismo y religión*, p. 135. La crítica a la que Habermas hace referencia es la imposibilidad de separar el concepto de justicia de una fundamentación religiosa, pues es precisamente el concepto de justicia de la religión, el que los ciudadanos creyentes asumen como propio, el cual, además, determina las actitudes y esquemas normativos que rigen la vida de dichos ciudadanos. Asimismo, Habermas apunta algo muy importante de esta obra, pues se interesa por el dilema de hasta dónde es sano y sensato que un candidato presidencial, evidentemente de un estado laico, se manifieste como una persona religiosa. En este sentido, es interesante recordar el caso de Vicente Fox Quesada, quien se inclinó con la investidura presidencial ante Juan Pablo II, siendo que ambos se encontraban en un acto oficial, estando *inter pares*; sin embargo, Fox se mostró abiertamente católico.

Así, la exigencia de tener que someter a un lenguaje universalmente accesible aquellos contenidos religiosos que se presumen verdaderos, no tendría que ser una carga para todos los ciudadanos creyentes, sino solamente para aquellos que deseen acceder a ocupar cargos públicos, a ser magistrados, legisladores, etcétera, pues “La «separación de Estado e Iglesia» reclama entre ambas esferas un filtro que solo deje pasar las aportaciones «traducidas», es decir, las aportaciones seculares desde el vocerío babilónico de la esfera pública a las agendas de las instituciones estatales”.²²⁰

Bajo este orden de ideas, parece poco probable que estas personas deseen traducir sus creencias, pues también en ellos opera una noción de justicia, la concepción de justicia desde su propia fe y traducir sus creencias, implica hacer una división en la vida del ciudadano creyente en dos partes, la del ciudadano y la del creyente y, en esta separación, se le da preeminencia al ciudadano, sin embargo “La fe verdadera no es sólo una doctrina, un contenido que es objeto de creencia, sino una fuente de energía de la que se alimenta performativamente la vida del creyente”.²²¹ Desde luego, quienes tienen aspiraciones de ser ‘representantes del pueblo’, pueden alegar que, a pesar de la supuesta traducción de la que es objeto su contenido de verdad, termina siendo privilegiado el lenguaje laico y, en este contexto, se le sigue tratando como ciudadano de segunda, pues un desdoblamiento como el que Habermas exige, es una tarea que no cargan más que los ciudadanos con una confesión religiosa, ya que los ciudadanos laicos no tienen esta carga epistémica.

El derecho fundamental a la libertad de conciencia y a la libertad de religión es la respuesta política apropiada a los desafíos del pluralismo religioso. De este modo puede ser desactivado el potencial de conflicto en el plano de las relaciones sociales de los ciudadanos, mientras que en el plano cognitivo ese potencial de conflicto puede

²²⁰ Habermas, Jürgen (2015), “La religión en la esfera pública de la sociedad «postsecular»”, p. 278.

²²¹ Habermas, Jürgen (2006). “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el «uso público de la razón» de los ciudadanos religiosos y seculares” p. 135.

continuar existiendo sin restricciones entre las convicciones existencialmente relevantes de los creyentes, de los creyentes de otras confesiones y de los no creyentes.²²²

Por otro lado, la traducción presenta un problema que, a primera vista parece evidente, la verdadera fuerza de los argumentos religiosos una vez traducidos al lenguaje secular. Tal parece que una vez que estos argumentos hayan sido traducidos, en realidad no abonan nada al debate de la esfera pública, como si su 'esencia de verdad' se difuminara en el aire de la traducción.²²³

Ahora bien, el proceso de traducción al que Habermas alude como una forma de apoyar la participación de los argumentos religiosos en el proceso deliberativo, implica algo más que la mera transición político-democrática de una sociedad secular, a una sociedad postsecular. En este sentido, cabe aclarar que el proceso progresivo habermasiano, impacta más allá de un cambio político, pues se vuelve un cambio de fondo; en otras palabras, cuando se genera la transición de una sociedad secular a una postsecular, se hace porque dicha sociedad ha generado, a su vez, un proceso autorreflexivo, gracias al cual se percibe como una sociedad carente de verdadera democracia y, al notar esta ausencia, se percata de que requiere un proceso de aprendizaje que le permita caminar hacia adelante y no quedarse estancada en el lugar en el cual se encuentra.

Por ello, Habermas se inscribe dentro de las teorías de la evolución humana, sin caer en los radicalismos de las ciencias duras o exactas, por el contrario, se acerca más a la biología y a la evolución darwinista

[...] en el contexto de los debates sobre las diferencias y posibles perspectivas de las teorías neoevolucionistas del desarrollo, Habermas sostuvo que "la utilidad heurística del modelo biológico consiste en dirigir nuestra atención al mecanismo de aprendizaje

²²² Habermas, Jürgen (2006). "La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el «uso público de la razón» de los ciudadanos religiosos y seculares", p. 127.

²²³ Cfr. Scivoletto, Gonzalo (2017) "La religión en la esfera pública: Análisis de la cláusula de traducción" del discurso" y Prono, Santiago, "Política y reflexión en Habermas. Reflexiones críticas desde la teoría del discurso" en *Revista en línea del Grupo de Investigación de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, vol. 18, (2016): 1-17.

evolutivo". Esas formas de conocimiento compartido mediado lingüísticamente, equivalen a capacidades de la especie o habilidades aprendidas colectivamente que abren el camino a otros logros culturales y técnicos y, para Habermas, más importante aún, se convierten en condiciones de posibilidad para el desarrollo de estructuras normativas.²²⁴

Las estructuras normativas que pueden llegar a crearse a partir de este tipo de conocimiento colectivo son, en gran medida, la consecuencia natural de, por ejemplo, el proceso de traducción de los argumentos religiosos por parte, tanto de los ciudadanos creyentes, pero en particular, de los no creyentes, pues los ayuda a ampliar su mente, a conseguir un panorama y un marco normativo que nunca llegarían a considerar si no fuera de esta manera, mientras que los ciudadanos religiosos, de otro lado, han realizado la parte que les correspondía al entender que el lenguaje propio de su confesión, es insuficiente para entrar por completo a la esfera pública, sin ser traducido. De esta forma, ambas caras de la moneda se encuentran en progreso. No obstante, esta presuposición habermasiana de un progreso común y conjunto parece ser, cuando menos, meramente falaz, según Amy Allen, pues

[...] las cargas cognitivas de la razón pública requieren que el creyente religioso sea casi secular, al otorgar el estatus autónomo y la naturaleza progresiva de la ciencia moderna y el derecho positivo y al adoptar una postura autorreflexiva hacia sus propias creencias religiosas; mientras que la ciudadanía secular simplemente necesita ser un poco más reflexiva de lo que ya es, volviéndose autorreflexiva acerca de los límites de su propio secularismo. Puede ser posible describir estas posturas como el resultado de "procesos

²²⁴ Herrera Lima, María, "The Anxiety of Contingency", p. 102. Herrera Lima, también menciona "En sus palabras 'las estructuras de conciencia compartidas colectivamente, se entienden como niveles de aprendizaje, es decir, como condiciones estructurales de posibles procesos de aprendizaje'. Su concepto alternativo de una teoría de la evolución se basa en suposiciones acerca de las estructuras universales de conciencia y los niveles de aprendizaje escalados según la lógica del desarrollo ilustrada, en ese momento, por el ejemplo de la transición moderna." "The Anxiety of Contingency", pp. 101-102.

de aprendizaje complementarios”, pero no por eso significa que sean simétricos e igualmente exigentes”.²²⁵

Aún con y contra la carga de esta crítica, Habermas otorga un gran peso y le concede una enorme esperanza a este tipo de “proceso de aprendizaje evolutivo”, el cual, en sí mismo, ya es de dudosa verificación (tal vez no veracidad), suponiendo que será suficiente para avanzar en la escala de progreso humano, como si se hubiera alcanzado otro escalón para el desarrollo de las sociedades. Pero como menciona Herrera Lima “La idea de aprendizaje moral no puede reducirse al nivel muy general de las capacidades cognitivas; desde la perspectiva de la vida de las personas reales, es algo que ocurre en su “siglo”, es decir, en el horizonte de la experiencia vivida de cada individuo y, en ese sentido, no es acumulable”.²²⁶

Herrera Lima critica el naturalismo débil en el que Habermas fundamenta su teoría de un proceso cognitivo de la especie, al resaltar que el conocimiento al cual se pretende acceder por medio de la interacción equitativa e igualitaria entre ciudadanos laicos y ciudadanos creyentes, no se convierte en un conocimiento hereditario como lo supone Habermas, a través de la evolución; posiblemente se pueda transmitir como un proceso social y cultural, sin embargo, no se acumula en el desarrollo genético de las siguientes generaciones de ciudadanos.

²²⁵ Allen, *Having One's Cake and Eating It too. Habermas's Genealogy of Postsecular Reason*, p. 265. Allen continua “Aunque Habermas no se reserva para la filosofía el derecho a determinar qué aspectos de las tradiciones religiosas son racionales, sí reserva para la filosofía la capacidad de determinar qué cambios en la mentalidad deben considerarse como procesos de aprendizaje y cuáles como déficits. Además, incluso si los ciudadanos religiosos son capaces de asumir las cargas cognitivas que propone Habermas, sólo pueden hacerlo adoptando un modo de creencia religiosa autorreflexiva y epistémicamente modesto que «ya no es una religión para los verdaderos creyentes»” (p. 268).

²²⁶ Herrera Lima, “The Anxiety of Contingency”, p. 105. Bajo este orden de ideas, la misma autora comenta “[...] las concepciones de la evolución humana que marcan los avances cognitivos como procesos de aprendizaje como especie tal como los entiende Habermas, presentan algunos problemas en los primeros relatos de su teoría debido a la falta de una distinción clara entre la historia empírica y los procesos evolutivos; y, en su trabajo reciente, porque las transiciones de las reconstrucciones conceptuales (o genealógicas) del pensamiento religioso y filosófico no siempre se especifican, y la idea de aprendizaje se refiere a veces a los procesos evolutivos a largo plazo mencionados (aprendizaje de especie) y otros a interacciones reales entre individuos (como el aprendizaje mutuo propuesto entre creyentes religiosos y ciudadanos seculares).” “The Anxiety of Contingency”, p. 105.

Contra ello, podemos considerar con Habermas la importancia de recuperar la religión, en términos cognitivos, no solamente en términos morales, es decir, en una forma racional. La religión, para el pensamiento habermasiano de la sociedad postsecular, ha tenido y tiene una racionalidad interna que ha aportado grandes avances y nociones trascendentales a la filosofía y al desarrollo, en sí, de la modernidad; basta recordar los conceptos de persona y dignidad, en los cuales se ha centrado gran parte del avance de la modernidad y cuyo cuño es netamente religioso.

Aunque es verdad que el concepto de persona tiene una primera aproximación en la Grecia clásica, con el término *prosopón* con el cual se identificaba a los actores que utilizaban las máscaras en las representaciones teatrales, pero será hasta la llegada de la patrística y las discusiones exegéticas respecto de la Trinidad que este concepto adquiere mayor relevancia

La definición del concepto persona nos remonta entonces hasta la época patrística cuando, en el marco de las discusiones trinitarias y como respuesta a las herejías resultantes de la configuración del dogma trinitario, se retoma y resignifica un término propio del mundo de la dramaturgia griega. El término persona se convirtió en una forma conceptual adecuada en la definición del dogma cristológico, en el cual se proclama la realidad de una persona divina subsistente en dos naturalezas (humana y divina) y a su vez del dogma trinitario cristiano, el cual sostiene la realidad de un solo Dios subsistente en tres personas.²²⁷

Posteriormente, el concepto se va secularizando, particularmente en el Renacimiento, por algunas de las características que se le otorgaron durante el periodo patrístico, como la capacidad de diálogo. Si bien para los padres de la Iglesia este concepto originalmente servía para calar algunas disputas teológicas respecto de los dogmas trinitarios, ya para la gente del Renacimiento, el concepto de persona se había deslindado, en cierta medida de esta carga de *ousia* divina, para centrarse en una cuestión de existencia antropocéntrica y mundana.

²²⁷ Buriticá Zuluaga, Diego (2014) "El concepto de persona humana en la tradición cristiana y su progresión hasta el personalismo" en *Cuestiones teológicas*, vol. 41, núm. 96, p. 471.

De tal manera, el concepto de persona fue derivando hasta convertirse en una analogía del sujeto de derechos y obligaciones, del *Ius Publicum Europaeum* medieval, el cual derivó, ya en la modernidad, en el iusnaturalismo, particularmente el de corte liberal, cuya influencia la encontramos el día de hoy en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. En otras palabras, el concepto jurídico de persona de la modernidad y de nuestra actualidad, es heredero de aquel concepto trinitario.

Mientras que la idea de la dignidad, cuyo origen es también cristiano, nos indicaba, en su significación religiosa el 'parentesco' que tienen los seres humanos con Dios, al haber sido creados a su imagen y semejanza, el hombre es un ser superior al resto de los seres de la creación, con mayores capacidades y las más nobles, por ello, es el único digno. Aunque este concepto se secularizó, tomando a Giovanni Pico della Mirandola como el primer filósofo que pensó la dignidad humana como un concepto del cual, aunque retoma algunas categorías teológicas del medioevo, le imprime el sello antropocéntrico, al dejar el destino del ser humano indeterminado, con lo cual, debe convertirse en un ser completamente racional, pensando 'más allá' de la escatología cristiana. Mas no podemos dejar de reconocer la enorme herencia y deuda que ambos conceptos tienen con la tradición cristiana.

Estos son solamente dos ejemplos, tal vez de los más importantes, que nos permiten identificar que las afirmaciones religiosas tienen un posible contenido de verdad y que, realizando una traducción en un lenguaje secular y accesible para todos, aún tiene mucho por aportar a la sociedad postsecular.

3.3. Habermas y Rawls ¿una disputa de familia?

De lo anterior, podemos encontrar que Habermas presupone que la religión tiene algunas fuentes cognitivas y de formación de lazos sociales, que pueden ser traducidas a un lenguaje secular, sin que dicha traducción sea en detrimento de la racionalidad de los postulados religiosos, pero no solamente él, también le otorga a Rawls una diferencia del resto de los contractualistas modernos, es decir, Hobbes,

Locke y Rousseau a quienes se les puede interpretar como meramente políticos.²²⁸ Es decir, no consideran que los contenidos de las religiones puedan tener algún contenido epistémico relevante; antes bien, para Hobbes, las guerras de religión habían devastado Europa, por lo cual, la religión debería ser solamente la impuesta por el Estado; en el pensamiento lockeano, se considera que la religión debe mantenerse en el orden de la vida privada, negando toda posibilidad de mezcla entre ambos campos; por otro lado, Rousseau, al tener toda la influencia de la Ilustración, a pesar de ser visto como un contra-ilustrado, considera que la única religión que debe existir, es la religión que permita la construcción de buenos ciudadanos, es decir, una religión civil.

En contraste con las teorías clásicas del contrato social, que habían eliminado del concepto de «lo político» cualquier referencia seria a la religión, John Rawls reconoce que la secularización de la autoridad política no ha resuelto por sí sola el problema de la relevancia política de la religión en la sociedad civil. La secularización del Estado no es lo mismo que la secularización de la sociedad. Esto explica la sensación de paradoja que hasta hoy ha alimentado un resentimiento subliminal en los círculos religiosos contra la justificación de los principios constitucionales con «la sola razón».²²⁹

La importancia que le otorga Habermas a Rawls es altísima, ya que lo considera uno de los primeros pensadores laicos que identifica la importancia de la religión en la esfera pública, haciendo la distinción que se había omitido en toda teoría de secularización: la secularización del Estado y la secularización de la sociedad. Bajo esta óptica, la distinción es esencial, pues en un Estado laico, hay que realizar una clara diferenciación entre las leyes que deben regir al grueso de la población y, por

²²⁸ Cabe mencionar que, aunque estos autores, en algún momento hacen referencias a la religión, no es en el mismo sentido al que Habermas interpreta. Es decir, la religión en ellos no forma parte de la disertación filosófico-política seria y real, en la cual se discutan los asuntos de interés político fundamental, por ejemplo, en la definición de las leyes que regirán el Estado, o qué forma de Estado es la mejor para conseguir los fines esperados, cuál es la mejor forma de gobierno, etcétera. Son simples menciones tangenciales, o si se desea, por intereses que no competen al grueso de la obra. En este sentido, se puede recordar la segunda parte del *Leviatán* de Thomas Hobbes, sobre la conformación de un Estado religioso; a John Locke en su *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*, donde menciona que nuestro cuerpo y vida le pertenecen, en última instancia, a Dios; o bien, a Jean-Jacques Rousseau, que habla de una religión, pero en el orden de lo civil en su *Contrato social*.

²²⁹ Habermas, Jürgen (2011), "El sentido racional de una herencia de la teología política", p. 33.

otro lado, las religiones que pueden desarrollarse en el seno de la misma, sin que se crucen. Mientras que la secularización de la sociedad es un terreno totalmente diferente; la sociedad puede tener un alto índice de ciudadanos religiosos a pesar de que las normas sociales no estén permeadas por alguna doctrina o confesión, sino por los Derechos Humanos.

La religión puede contener, en su fuero interno, algunos vestigios de racionalidad que no puede ser obviada en un ámbito postsecular pues, de lo contrario, no se podría hablar en estos términos. De otro lado, la religión también debe pensarse en clave postmetafísica, ya que, si se sigue presuponiendo a la religión como una forma dogmática de ver el mundo, ésta no podría tener acceso a una verdadera deliberación pública en el plano de una democracia liberal.

Lo que resulta esencial para la versión estándar del liberalismo político es únicamente el requisito de la justificación secular: dado que en el Estado liberal sólo cuentan las razones seculares, los ciudadanos creyentes están obligados a establecer una especie de equilibrio entre sus convicciones religiosas y sus convicciones seculares; o, en palabras de Audi, tienen que mantener un equilibrio teo-ético.

Contra esta exigencia se dirige, entre otras, la objeción de que muchos ciudadanos religiosos no podrían proceder a ese desdoblamiento tan artificial de su propia creencia sin poner en peligro sus existencias como personas piadosas.²³⁰

En este sentido, cabe preguntarse si en verdad la religión puede tener racionalidad en la esfera pública, o si se quiere, si la esfera pública de un Estado democrático liberal está dispuesto a escuchar la pretendida racionalidad de los enunciados religiosos para darles la posibilidad, a los ciudadanos creyentes, como ciudadanos que son, de participar de forma activa en las deliberaciones.

Desde luego, para Habermas esto debe ser incuestionable, son ciudadanos y, por ello, sus intereses tienen que satisfacerse. No pueden ser considerados como ciudadanos de segunda clase por el hecho de vivir en un Estado o una nación que

²³⁰ Habermas, Jürgen (2006), "La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el «uso público de la razón» de los ciudadanos religiosos y seculares", p. 134.

se presenta a sí misma como laica. Precisamente por este motivo, deben ser escuchados. Tienen el derecho de expresar sus razones.²³¹

Rawls, en su búsqueda de hacer ver que su teoría de liberalismo político promueve la pluralidad, permite la participación de la religión, no en el nivel de la esfera pública formal, pero sí acepta su voz en la conformación de un consenso traslapado (*overlapping consensus*), si y sólo si, es una doctrina comprensiva razonable. No obstante, para el filósofo norteamericano, la religión parece ejercer un papel menos relevante, ya que, en última instancia, lo que le importa es la concepción política. Si bien no niega la posible veracidad de los juicios morales de cualquier confesión, la concepción política está en un nivel distinto

[...] el liberalismo político no ataca ni critica ningún punto de vista razonable. Como parte de esta característica no está el criticar, y mucho menos rechazar ninguna teoría particular de la veracidad de los juicios morales [...] simplemente supone que los juicios acerca de esta veracidad se hacen desde el punto de vista de alguna doctrina comprensiva moral.²³²

De tal manera, los juicios morales, son tangenciales a la concepción política, pues mientras unos pueden tener cierta veracidad, la cual solamente es compartida por los miembros de esta confesión, la concepción política está más allá de estos juicios, pues es compartida por todos los miembros de un Estado

[...] como la concepción política es compartida por todos, en tanto que con las doctrinas razonables no sucede así, debemos distinguir entre una base pública de justificación sobre cuestiones políticas fundamentales, aceptada por los ciudadanos en general, y las muchas bases de justificación que no tienen el carácter de públicas, que pertenecen a diversas doctrinas comprensivas, y que, por ende, sólo son aceptables para quienes suscriben estas doctrinas.²³³

²³¹ En este sentido, seguimos la propuesta habermasiana de que la religión también tiene razones y contenidos de verdad que no pueden ser omitidos, contrario a la supuesta 'sinrazón' religiosa alegada constantemente por las personas, gobiernos y sociedades laicos.

²³² Rawls, John (2015), *Liberalismo político*, México, FCE, pp. 14-15.

²³³ Rawls, John, *Liberalismo político*, p. 14.

Rawls supone, desde nuestra lectura, que las religiones, religiosidades o cualquier doctrina comprensiva, deben mantenerse fuera de las deliberaciones públicas, sin embargo, el matiz que parece operar en él es la capacidad de ser razonables o no, pues cualquier doctrina que se presuma razonable, tendrá la capacidad de reconocer que los principios políticos tienen mayor peso. Bajo esta óptica es que la religión puede tener un atisbo de racionalidad. Aunque esto no presupone la incorporación de las religiones en el ámbito de lo político, por ello hay que ir más allá, es necesario que esas doctrinas comprensivas razonables, puedan incursionar en las deliberaciones públicas; es decir, hagan uso público de sus razones.

3.3.1. El uso público de la razón

El uso público de la razón es un tema muy interesante, en vistas del pensamiento fuertemente arraigado en Occidente, que la racionalidad solamente pertenece a los laicos, mientras que a los ciudadanos religiosos o creyentes no les asiste ningún tipo de razón, generando, en este orden de ideas, la fuerte creencia de que los ciudadanos religiosos o creyentes, no pueden hablar o deliberar en la esfera pública, pues se encuentran siempre condicionados por sus creencias. En este rubro, la postura de Habermas es muy cercana a la que sostiene John Rawls, quien indica “Para empezar, digamos que, en una sociedad democrática, la razón pública es la razón de ciudadanos en pie de igualdad que, como cuerpo colectivo, ejercen el poder político final y coercitivo unos sobre otros, al poner en vigor las leyes y al hacer enmiendas a la Constitución”.²³⁴

Es verdad que tanto Rawls como Habermas pueden ser englobados en la categoría de liberales,²³⁵ que comparten muchas afinidades y distintos puntos en común, no obstante, entre ellos mismos encontraron diferencias que, si bien no

²³⁴ Rawls, John (2015). “La idea de la razón pública” en *Liberalismo político*. México: FCE. p., 205.

²³⁵ Aunque este tipo de categorías sean injustas y parezcan reducir, de manera severa, la complejidad de las teorías y posiciones filosóficas de ambos pensadores, sirve hacerla como una forma de enmarcar sus similitudes. De otro lado, puede parecer incorrecto decir que Habermas es liberal, debido a su formación en la Escuela de Frankfurt, pero él mismo ha mencionado en varios pasajes de su obra que una sociedad postsecular, solamente puede gestarse en un estado democrático-liberal. Así, no es un error ponerlo en esta categoría.

pueden ser consideradas como insalvables, si merecen ser tomadas en cuenta, pues son éstas las que sirven de apoyo para el desarrollo ulterior de este trabajo.

[...] pese a sus persistentes desacuerdos sobre cuestiones relativas a las visiones del mundo y a las convicciones religiosas, los ciudadanos deben respetarse unos a otros como miembros con los mismos derechos de su comunidad política; y sobre esta base de solidaridad civil, los ciudadanos deben buscar un entendimiento racionalmente motivado en las cuestiones que son objeto de controversia; en otras palabras, se deben unos a otras *buenas razones*.²³⁶

En el caso específico de Habermas, es importante destacar que el uso público de la razón es uno de los aspectos más importantes para su estructura argumental, es decir, para la acción comunicativa, pues sin aquélla, ésta carecería de fundamento. Asimismo, el uso público de la razón debe dar cabida a los argumentos religiosos como a los no religiosos “El uso público de la razón, por parte tanto de los ciudadanos creyentes como de los que no lo son, puede espolear la política deliberativa en una sociedad civil pluralista y conducir a la recuperación de los potenciales semánticos de las tradiciones religiosas en la cultura política general”.²³⁷

La religión no está negada, en este sentido, al uso público de la razón, ni viceversa; por el contrario, la religión puede mostrar todo su potencial semántico en la medida que se le permita expresarse en la esfera pública, propiciando el uso público de la razón para todos los ciudadanos. Ambas formas de pensamiento, tanto la religiosa como la no religiosa, deben tener un lugar en la esfera pública; en otras palabras, en la política. No obstante

²³⁶ Habermas, Jürgen (2006), “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el «uso público de la razón» de los ciudadanos religiosos y seculares”, pp. 128-129. La cursiva es mía, pues es en el empleo de esas buenas razones, donde se manifiesta claramente la idea de un uso público de la razón, ya que éstas son los argumentos en los cuales cada ciudadano, laico o de cualquier confesión religiosa, sostendrá aquella posición que pretende llevar a las deliberaciones políticas para que puedan establecerse dentro de las políticas públicas y definir el posible rumbo que llevará esa sociedad.

²³⁷ Habermas, Jürgen, “El sentido racional de una herencia de la teología política” en Mendieta, Eduardo y VanAntwerpen, Jonathan (eds.) (2011), *El poder en la religión en la esfera pública*, España, Trotta, p.37.

El punto de referencia para el uso público de la razón sólo surge con la diferenciación de una asociación de ciudadanos libres e iguales que se determina a sí misma y que viene fundada con arreglo a normas propias: los ciudadanos se justifican los unos a los otros sus posicionamientos políticos a la luz (de una interpretación razonada) de los principios constitucionales válidos.²³⁸

El uso público de la razón solamente puede llevarse a cabo en el marco de las garantías individuales de corte liberal, pues las asociaciones a las que refiere Habermas no son otras que las gestadas en un entorno de libertades que garanticen a todos los ciudadanos, las condiciones de posibilidad de hacer ejercicio de éstas. Es decir, la razón en su ejercicio público requiere, de la no intervención del Estado, que los ciudadanos creyentes no se vean forzados por otras creencias, o peor aún, por el Estado mismo, a cambiar su religión, o bien, que no estén obligados a una secularización forzada, de la cual no se sienten parte ni están identificados con ella.

Como seres razonables y racionales, y sabiendo que profesan una diversidad de doctrinas razonables, religiosas y filosóficas, deberían ser capaces de explicarse unos a otros los fundamentos de sus actos en términos que cada cual espere razonablemente que los demás puedan suscribir, por ser congruentes con su libertad y su igualdad ante la ley.²³⁹

²³⁸ Habermas, Jürgen, (2006), "La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el «uso público de la razón» de los ciudadanos religiosos y seculares", p. 129. En este sentido, podemos identificar la distinción rawlsiana entre doctrinas razonables y racionales. Mientras las primeras son doctrinas capaces de comprender que los principios de justicia son ideales para la conformación de un Estado democrático, las doctrinas racionales indican la posición ética de los individuos y, bajo estas ideas, no pueden ser parte de un consenso traslapado. De tal manera, el uso público de la razón refiere, en este contexto, a razonable y no a racional. Cfr. Rawls, John. *Liberalismo político*. En la misma vía, Liliana López Lopera (1997) expresa que existen "[...] dos potestades que Rawls atribuye a la persona en la posición original: la capacidad de ser razonable y la capacidad de ser racional, esto es, la capacidad del individuo para tener un sentido de la justicia y una capacidad para desarrollar una concepción del bien. Lo razonable está ligado a la idea de reciprocidad y remite a la aceptación de los términos equitativos de la cooperación social. Este sentido de reciprocidad implica un nivel de responsabilidad en la esfera política y social y, por tanto, hace referencia al ejercicio público de la ciudadanía. Lo racional, como una idea substancialmente distinta, implica un nivel de juicio y deliberación sobre los objetos e intereses y un equilibrio sobre los fines últimos con respecto al plan particular de vida que se tenga". "Pluralidad y consenso en el liberalismo político de John Rawls" en *Estudios políticos*, núm. 10, p. 95.

²³⁹ Rawls, John (2015). "La idea de la razón pública" en *Liberalismo político*. México: FCE. p., 208.

Para quitarle peso a cualquier doctrina, se hace imprescindible, entonces que el Estado trate de mantenerse al margen de las confesiones religiosas, así como que los dogmas de dichas doctrinas se mantengan alejadas de las deliberaciones público-políticas, lo cual no implica, entiéndase, que la religión deba quedar relegada al ámbito de la vida privada; el Estado debe apoyar a todos sus ciudadanos y no oprimirlos ni reprimirlos.

[...] porque en un Estado que sea neutral con las cosmovisiones sólo pueden valer como legítimas aquellas decisiones políticas que pueden ser justificadas imparcialmente a la luz de razones universalmente accesibles y que, por lo tanto, pueden ser justificadas por igual ante ciudadanos religiosos, ante ciudadanos no religiosos o ante ciudadanos de diferentes orientaciones confesionales.²⁴⁰

Los ciudadanos laicos no son los únicos con acceso a la verdad y a la razón. El permitir que ciudadanos religiosos participen de la esfera público-política cumple también la función de mitigar el poder que el Estado puede llegar a ejercer sobre las religiones, pues una comunidad política laica, también corre el riesgo de ser represora. “[...] en la medida en que las comunidades religiosas desempeñan un papel vital en la sociedad civil y en la esfera pública, la política deliberativa es producto de un uso público de la razón tanto por parte de los ciudadanos *creyentes* como de los *no creyentes*”.²⁴¹ Si bien las libertades sirven para poder expresar las religiones de cada ciudadano sin temor a ser reprimidos por ello; por otro lado, la expresión pública y racional de las religiones coadyuva para que un poder político, aunque sea laico, no caiga en un dogmatismo secularista. La aceptación de las religiones en una sociedad laica es uno de los puntos fundamentales de cualquier comunidad democrática, liberal y pluralista “Los ciudadanos de una comunidad

²⁴⁰ Habermas, Jürgen, (2006), “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el «uso público de la razón» de los ciudadanos religiosos y seculares”, p. 129. Si bien la *neutralidad* es un concepto que ya se abordó, en un apartado anterior, es necesario destacar que se busca hacer una relación necesaria entre un Estado neutral, en el sentido habermasiano y las condiciones de posibilidad del uso público de la razón de cualquier ciudadano, sea laico o pertenezca a cualquier orden confesional.

²⁴¹ Habermas, Jürgen, “El sentido racional de una herencia de la teología política”, p. 33.

democrática están obligados a darse razones recíprocamente, porque sólo así puede la dominación política perder su carácter represivo.”²⁴²

Por el lado religioso, el uso público de la razón requiere una conciencia reflexiva que: 1) se relaciona de forma razonable con las otras religiones; 2) deja las decisiones dependientes del saber mundano a las ciencias institucionalizadas; y 3) hace compatibles con sus propios artículos de fe las premisas igualitarias de la moralidad de los derechos humanos.

Por otro lado, la confrontación en el discurso con los ciudadanos creyentes, dotados de iguales derechos, reclama de la parte secular una reflexión similar sobre los límites de la racionalidad secular o posmetafísica.²⁴³

Así, esta dinámica se va introduciendo como uno de los elementos constitutivos de una sociedad mundial postsecular, en la cual la esfera pública se convierta en un lugar propicio para expresar sus posicionamientos políticos a todas las personas de la sociedad, sin importar si son laicos o tienen una confesión y, desde luego, sin importar cuál es ésta.

De acuerdo con el punto de vista liberal, el Estado sólo garantiza la libertad de religión a condición de que las comunidades religiosas no sólo se embarquen, desde la perspectiva de sus propias tradiciones doctrinales, en la neutralidad de las instituciones estatales con respecto a las visiones del mundo y, por tanto, en la separación entre la iglesia y el Estado, sino también en la delimitación restrictiva del uso público de la razón de los ciudadanos.²⁴⁴

Habermas supone que los Estados liberales solamente son capaces de garantizar las distintas religiones en la medida que éstas se sometan a la neutralidad institucional que el Estado mismo promueve para sí. En otros términos, la idea que el filósofo alemán plasma es que la religión debe aceptar dicha neutralidad y, con

²⁴² Habermas, Jürgen, (2006), “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el «uso público de la razón» de los ciudadanos religiosos y seculares”, p. 129

²⁴³ Habermas, Jürgen, “El sentido racional de una herencia de la teología política”, p. 33.

²⁴⁴ Habermas, Jürgen, (2006), La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el «uso público de la razón» de los ciudadanos religiosos y seculares”, p. 130.

ello, limitar el uso de su propia razón a su comunidad de creyentes, pues no son aptas para el ámbito de la esfera pública; no obstante, la construcción de una democracia deliberativa debe tener la capacidad de incluir a todos los ciudadanos en la discusión, sin importar si tiene alguna creencia religiosa o no, pues

En el discurso democrático los ciudadanos creyentes y no creyentes se encuentran en una relación complementaria. Unos y otros están implicados en una interacción que es constitutiva para un proceso democrático que surge de la base de la sociedad civil y se desarrolla gracias a las redes informales de comunicación de la esfera pública política. En la medida en que las comunidades religiosas siguen siendo una fuerza activa en la sociedad civil, su contribución al proceso de legitimación refleja una referencia al menos indirecta a la religión que «lo político» conserva incluso dentro de un Estado secular.²⁴⁵

El proceso democrático real, no se puede acotar a la mera contribución de los ciudadanos laicos o no creyentes, sino que se nutre de la inclusión, discusión, entendimiento y complementariedad de ambas partes, tanto de los creyentes como de los no creyentes y, en este contexto, las aportaciones de los ciudadanos creyentes en la sociedad civil, dan al ejercicio democrático una mayor fuerza, pues no queda determinado por la razón de corte laica instrumental y cientificista, también se le da cabida a otras formas de pensamiento y racionalidad diferentes.

A pesar de la insistente opinión de Habermas de inscribir a la religión en el proceso democrático y deliberativo, a pesar del hecho de que haya cerrado la brecha entre secularización y religión

[...] la negativa de Habermas de aceptar una “derrota” de la razón, puede leerse como un anhelo utópico que busca recuperar su unidad perdida, o puede tomarse como una visión del estado actual de nuestra condición humana, asumiendo los riesgos de la contingencia y la autonomía individual, sin renunciar a la esperanza de justicia.²⁴⁶

²⁴⁵ Habermas, Jürgen, “El sentido racional de una herencia de la teología política”, p. 37.

²⁴⁶ Herrera Lima, María, “The Anxiety of Contingency”, p. 131.

Aunque Habermas asimila la intervención de la religión en la esfera pública y apoya su papel, tanto como el posible contenido de verdad de algunos de sus postulados o argumentos, es verdad que la veta secular inscrita en el corazón habermasiano es demasiado grande para no notarlo. No obstante, Habermas es consciente de las carencias de un programa moderno, ilustrado y secular, por ello, sabe que la religión puede tener un papel importante en la obtención de justicia, por medio de los lazos éticos y normativos que nos unen a través de las religiones. Pero, aunque Habermas insiste en mantener a la religión dentro de la esfera pública, también es consciente de dos cosas fundamentales para que la religión pueda estar inscrita en el campo de lo público: la primera es la traducción de los contenidos religiosos a un lenguaje secular el cual pueda ser comprendido por todos los ciudadanos, tanto laicos como de cualquier orden confesional; una segunda condición es, como también ya se mencionó líneas arriba, que los funcionarios públicos, quienes ostentan esos cargos deben dejar su confesión de lado mientras están cumpliendo sus funciones, sin embargo, en su vida privada pueden tener la confesión que deseen, pero no pueden hacerla valer en sus decisiones políticas, las cuales afectan a toda la sociedad.²⁴⁷

Habermas y Rawls tienen, ciertamente, algunas diferencias que posibilitan distinguir a cada uno de ellos; no obstante, las similitudes existentes entre ellos son demasiadas. Incluso, nos atrevemos a decir que, la idea de una sociedad mundial postsecular es muy parecida a la noción de un consenso traslapado y que los principios de justicia, particularmente el primero que establece Rawls en *A theory of Justice*, “[...] cada persona debe tener derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales, compatible con un esquema de libertades similar para los otros”,²⁴⁸ contiene el germen de los esquemas de libertad y democracia

²⁴⁷ Rawls acota “Algunos podrían decir que los límites de la razón pública se aplican sólo en los foros oficiales y, por tanto, sólo a los legisladores (por ejemplo, cuando hablan en el estrado del Parlamento), o a los poderes Ejecutivo y Judicial, en sus actos y decisiones públicas. Si los funcionarios acatan la razón pública, entonces los ciudadanos ciertamente disponen de razones públicas para las leyes que deben acatar y para las políticas que sigue la sociedad.” (2015). “La idea de la razón pública” en *Liberalismo político*. p. 208.

²⁴⁸ Rawls, John (2006). *La teoría de la justicia*, México: FCE. p. 53. Por su parte, el segundo principio, conocido como ‘principio de diferencia plantea que “[...] las desigualdades sociales y económicas deben resolverse de tal modo que: 1. resulten en el mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de la diferencia). 2. los cargos y puestos deben de estar abiertos para todos bajo condiciones de igualdad de oportunidades (justa igualdad de oportunidades). p. 303.

propuestos por Habermas en *Facticidad y validez*,²⁴⁹ los cuales contienen, a su vez, el sustento que servirá para establecer las condiciones ideales de diálogo y una razón pública en toda su plenitud, para una acción comunicativa.²⁵⁰

Ahora bien, aunque la idea de un consenso traslapado (*overlapping consensus*) es más limitante, tanto en el empleo público de la razón, como en el papel de las doctrinas comprensivas razonables en la esfera pública; mientras que la idea de una sociedad postsecular es más laxa, más abierta, ya que permite a los ciudadanos laicos o de cualquier confesión, su participación en la esfera pública es inevitable notar que son derivaciones de una misma idea, de una misma noción. Por ello, cuando lo pensamos cronológicamente, Rawls escribe su *Teoría de la justicia*, más de dos décadas antes de que Habermas escribiera *Facticidad y validez* y más de treinta años de que lanzara su proyecto de una sociedad postsecular,²⁵¹ lo cual nos conduce a suponer que Habermas se encuentra muy influenciado por la teoría de la justicia de Rawls.

3.4. El cambio filosófico-religioso en la obra de Habermas

A lo largo del trabajo se ha mencionado, en muchas ocasiones, que la postura de Habermas con respecto a la religión ha sufrido varios cambios, desde algunos que son meros matices del mismo color, hasta los giros radicales que van de un punto hacia el polo opuesto, con lo cual, nos encontramos frente a distintas dimensiones del pensamiento habermasiano, allende el hecho de su enorme capacidad de discutir acerca de casi cualquier tema de las ciencias sociales o de la filosofía, con lo cual, el panorama se abre todavía más, dando pauta a un estudio más amplio de su trabajo.

²⁴⁹ Habermas, Jürgen (2010). "Política deliberativa: un concepto procedimental de democracia" y "Sobre el papel de la sociedad civil y de la opinión pública" en *Facticidad y validez*. España: Trotta.

²⁵⁰ Esta última idea será trabajada en el Apéndice. De otro lado, la primera idea de este párrafo resulta muy interesante, pues las similitudes son tan vastas, que podrían permitir una disertación sobre este tema en particular. Sin embargo, ese no es tema de este trabajo y desde luego, tampoco es de extrañar el encontrar tanto parecido teórico, puesto que ambos filósofos son pensadores de corte democrático-liberal.

²⁵¹ Como ya se ha mencionado en reiteradas ocasiones, es verdad que la discusión entre Habermas y Rawls sobre el liberalismo político es muy importante por ser dos de los más grandes filósofos de la segunda mitad del siglo XX; sin embargo y, como también ya se señaló y lo resaltó Fernando Vallespín en la Introducción a dicha discusión, las diferencias, en este contexto, son netamente relativas y superficiales.

Pero lo que llama poderosamente la atención en la parte de su obra que abarca desde inicios del siglo XXI hasta la fecha, es la enorme importancia que adquiere la religión en su argumentación filosófico-política.²⁵² Particularmente en la articulación acerca de los fundamentos o bases morales del Estado laico liberal, pues se enfrenta al riesgo de perder la dimensión laica que se postula como uno de los presupuestos y, principalmente, de los logros que la modernidad ha traído consigo y con el Estado moderno, pues la laicidad, la neutralidad y la secularidad, son fundantes y fundamentales para generar una normatividad del Estado moderno como los occidentales, en los cuales, lo que prima como presupuesto normativo, son los Derechos Humanos, teniendo la libertad de conciencia y de creencia, un lugar privilegiado, por lo cual, un estado occidental moderno no puede carecer, cuando menos, de neutralidad.

Sin embargo, el tema de la neutralidad ya ha sido discutido en otro lugar de este trabajo, por lo cual, ahora lo que nos interesa abordar es el tema de la persistencia religiosa en la conformación de los Estados modernos, pues la teología política insiste en que gran parte de las raíces de estos, se encuentran en la secularización de los ritos religiosos, para su posterior institucionalización en las formas gubernamentales que dan sentido a los nuevos estados modernos.

En el debate que Habermas sostiene con Ratzinger, la idea central es, ni más ni menos, que discutir sobre las bases pre-políticas del estado liberal. Desde luego, esta discusión es bastante interesante, puesto que los intelectuales que discuten sobre ello, son de tradiciones completamente distintas, mientras que Habermas viene de la Escuela de Frankfurt, heredero de una tradición de corte marxista, pero con su propio pensamiento ya bastante dirigido hacia el liberalismo político de corte kantiano y muy cercano a la posición de Rawls, Ratzinger es un pensador no solamente católico, sino de la vertiente más conservadora y ortodoxa del catolicismo, lo cual no representa mella o déficit en su conocimiento sobre historia, filosofía, ética, política, etcétera, por el contrario, puede considerarse a Ratzinger,

²⁵² Se ha discutido mucho que en realidad la obra de Habermas casi siempre ha estado rodeada de un aura religiosa, a veces más notoria, a veces no tanto, pues desde el inicio, entiende que hay una gran influencia judía, particularmente en la filosofía idealista alemana, pero él mismo parece no encontrarse libre de esta influencia, pues viene de línea directa, ya que su maestro fue Adorno.

como un gran intelectual y una de las mentes más claras dentro de la actual iglesia católica; tanto que se pone a la altura del mismo Habermas.

No obstante, hemos de aclarar que, a pesar de la gran potencia filosófica que tiene el argumento de Ratzinger, no lo revisaremos, pues por el momento solamente es de nuestro interés recabar los argumentos de Habermas. En el pequeño ensayo de Habermas encontramos gran parte de los argumentos que ha venido esgrimiendo en los últimos años, aunque de una forma muy condensada, pero que nos permiten identificar con claridad la idea de una sociedad mundial postsecular, cuáles son sus atributos y el papel que juegan, tanto el reconocer en las tradiciones religiosas la función de formar esquemas de valores y ciertamente una noción de vida buena en los creyentes de esa tradición, como el hecho de que su aceptación en las discusiones de la esfera pública informal, son parte y, a su vez, promueven un proceso cognitivo entre todos los ciudadanos, creyentes o no.

De otro lado, vale la pena destacar que la intención de Habermas es, principalmente, demostrar que, a pesar de la integración de los argumentos religiosos a la vida pública, estos no han sido necesarios para la configuración del Estado liberal, ya que éste se ha generado, a partir de la juridificación y la democratización, sus propios presupuestos morales y normativos. En este sentido, la moralización del estado y de la sociedad, no viene dada por una religión. No obstante, de esto no se infiere que la religión no tenga cabida en la esfera pública, pues, desgraciadamente, el mercado ha terminado por consumir gran parte de los Estados liberales, en los cuales, los valores morales, tales como el respeto, la solidaridad, etcétera, han caído bajo el yugo del libre mercado. Es en estos casos, en los cuales la religión tiene un valor para volver a formar los lazos que alguna vez tejió. No se trata de adoctrinar a la sociedad, sino de ayudar a su moralización, pero en un sentido no doctrinal, sino a favor de la sociedad misma. La idea no es polarizar en diferentes corrientes religiosas, sino favorecer a que todos los ciudadanos, independientemente de cualquier confesión que tengan, o si no tienen una, busquen apoyarse mutuamente.

Pero la religión también debe estar inscrita en las discusiones de la esfera pública informal, porque representa la forma de vida buena de toda una comunidad que

debe ser escuchada y atendida. Aunque antes de llegar a la discusión en la esfera pública formal (parlamentos, senado, etcétera) debe pasar por un filtro pre-institucional en el cual puedan demostrar su posible contenido de verdad “[...] destaca la conveniencia de las justificaciones religiosas a nivel de la esfera pública informal y pre-parlamentaria, donde el contenido normativo de estas afirmaciones se concreta a través del “discurso racional” [...] que puede servir entonces como fuente de renovado significado para los discursos morales y políticos contemporáneos.”²⁵³

Pero desde el simple hecho de que se le llegue a considerar como un elemento más en la discusión pública, ya permite entrever que la idea de Habermas es dar cabida a una pluralidad de formas de pensamiento, lo cual entraría sin ningún problema en el ámbito de la democracia liberal.

Es importante destacar que los Estados liberales, tal como los entiende Habermas, encuentran sus fuentes en los principios de la libertad negativa de los pensadores de corte lockeano, como Kant, pues para él, la libertad es un fundamento necesario para garantizar la existencia de un verdadero estado liberal, en todo sentido. La libertad es uno de los elementos necesarios para garantizar que la deliberación pública cumpla con las condiciones de no-coerción, en donde la libertad de cada ciudadano se encuentra limitada solamente por la libertad de los demás ciudadanos. Otro de los elementos que se deben rescatar en el planteamiento habermasiano es, el de la democratización, la cual permite al principio de libertad verse ‘encarnado’ en un conjunto de leyes, el cual ha emanado de la voluntad de todos.

En otras palabras, la libertad permite el diálogo horizontal entre los individuos, siendo limitados, en su libertad, solamente por la libertad del otro y, a su vez, de este diálogo surgen las leyes que habrían de garantizar y visibilizar la libertad de todos a opinar en los espacios y esferas públicas, creando, primero, un círculo virtuoso entre los dos principios, el de la libertad y el de la democratización; segundo, que los Estados de corte liberal, son capaces de generar sus propias

²⁵³ Epstein, Jeffrey (2014). “Habermas, Virtue Epistemology, and Religious Justification in the Public Sphere” en *Hypatia*, vol. 29 no. 2.

fuentes de justificación moral, en la cual la metafísica y la religión, no son necesarias.²⁵⁴

Sin embargo, el hecho de que esto sea un planteamiento más teórico que fáctico, le ha generado a Habermas una crítica importante, pues si bien la justificación queda asegurada, en los ciudadanos corrientes, de a pie o activos, hace falta uno de los elementos más importantes: la motivación de dichos ciudadanos activos “Pues esa idea de ciudadano activo parece implicar que el ciudadano se orienta al bien común, más allá de lo que es su propio interés bien entendido. Y la cuestión es entonces de dónde se nutre tal orientación.”²⁵⁵

Esta crítica a la postura de Habermas, aunque importante, no es lo suficientemente fuerte, pues el filósofo no cambia su posición, por el contrario, la defiende asegurando que

[...] el papel del ciudadano está inserto o tiene como trasfondo el marco de una *sociedad civil* que vive de fuentes espontáneas, prepolíticas si se quiere. Por lo general serán no religiosas, aunque muy bien pueden ser también religiosas. Pero de esto último no se sigue que el Estado liberal y la cultura política liberal no sean capaces de generar su propia motivación a partir de sus propios supuestos y principios laicos. Es el *ejercicio mismo* de las libertades democráticas lo que se convierte en el vínculo que acaba ligando a todos al interés de todos por la común libertad. Es decir, la *nación*, la *lengua común*, la *religión común* pudieron ser de ayuda en el surgimiento de la solidaridad ciudadana, pero

²⁵⁴ Juan Segovia, critica a este posicionamiento habermasiano al decir que “[...] resulta evidente que el concepto según el cual el proceso constitucional democrático contiene los resortes espirituales que motivan el actuar cívico, es plenamente tautológico, circular: todo se resume en la constitución, todo nos devuelve a ella, que es procedimiento y es también cuna de valores, que se dirige a los valores constituidos pero motiva [a] los ciudadanos (sic)”, *El diálogo entre Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas y el problema del Derecho Natural Católico*, p. 4. En este sentido, Habermas reconoce la circularidad de sus argumentos, pero es la idea de un círculo virtuoso, el cual le permite protegerse y asumir que, dentro de un nivel nacional, la justificación y motivación necesarias de los ciudadanos, no se encuentran débiles en ningún sentido ya que “La respuesta es que la institucionalización jurídica del procedimiento de creación democrática del derecho exige que se garanticen a la vez tanto los derechos fundamentales de tipo liberal como los derechos fundamentales de tipo político ciudadano.” (2008), “Sobre las bases morales prepolíticas del Estado liberal I: Razón secular y religión en el Estado moderno” en *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: FCE, p. 28. La democracia jurídicamente institucionalizada, permite a los individuos tener las garantías de que sus libertades individuales y políticas estarán resguardadas y, precisamente por ello, es que buscarán seguir en esta línea de libertades y democracias, generando la circularidad virtuosa.

²⁵⁵ Jiménez Redondo, Manuel (2010). “Religión y cultura política liberal: sobre las discusiones Ratzinger-Habermas” en *SCIO* no. 6. (Julio 2010), Universitat de València, p. 45.

la mentalidad democrático-liberal se ha desatado ya de tales anclajes como cosa del pasado –piensa Habermas– y puede funcionar sola.²⁵⁶

En este sentido, las motivaciones prepolíticas, independientemente de su cuño, sirven para configurar al ciudadano activo, en beneficio de una sociedad civil, la cual, a su vez se ha conformado por ciertas costumbres que resultan comunes a un pueblo previo a la formación de la nación misma; pero una vez que se instaura la comunidad política, estos elementos no dotan ni de justificación ni de motivación a los ciudadanos, quienes encuentran en los esquemas de libertad y democracia la justificación y la motivación necesarias para su propia existencia “Los ciudadanos han de ejercitar activamente sus derechos de comunicación y sus derechos de participación, y no solo en función de su propio interés bien entendido, sino orientándose al bien de todos.”²⁵⁷

La pregunta es, entonces ¿para qué insertar la religión en un Estado que tiene en los esquemas de libertad y democracia, la justificación y motivación necesarias para la solidaridad y el diálogo en la esfera pública? Es decir, la religión no es necesaria, si ya con esos esquemas se garantizan las condiciones de posibilidad de un diálogo público con todas sus características.

Así, la discusión es acerca de la necesidad de los contenidos religiosos dentro de una esfera pública que se presume autosuficiente con sus propios presupuestos teórico-normativos. Pero no lo es del todo, pues esto sería pensar solamente al interior de una sociedad en específico, pero en la actualidad, las sociedades se encuentran en una relación continua con otras, sobre todo, están inmersas en unas leyes que trascienden las propias leyes nacionales. Esas leyes, son las del mercado o sistema económico globalizado. Este sistema se mueve por medio de regulaciones, las cuales se encuentran por encima de las posibilidades de cualquier ciudadano, los ciudadanos activos de cualquier comunidad política no pueden modificar, opinar o desestimar esas leyes y, sin embargo, se encuentran

²⁵⁶ Jiménez Redondo, Manuel, “Religión y cultura política liberal: sobre las discusiones Ratzinger-Habermas” p. 46.

²⁵⁷ Habermas, Jürgen (2008), “Sobre las bases morales prepolíticas del Estado liberal I: Razón secular y religión en el Estado moderno” en *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: FCE, p. 31.

determinados por ellas. Incluso los estados liberales más grandes y fuertes, se encuentran sometidos a este tipo de normas, que Jiménez Redondo denomina *imperativos importados*,²⁵⁸ pues son reglas globales y que no pertenecen a ningún Estado concreto, sino a todos, sin que los ciudadanos hayan tenido un proceso libre y democrático en la elección de dichas normas.

Evidencias de este tipo de desmoronamiento de la solidaridad ciudadana se hacen visibles en el contexto mucho más amplio de la dinámica, no gobernada políticamente, seguida por la economía mundial y la sociedad mundial.

Los mercados, que no pueden ser democratizados como las administraciones estatales, asumen progresivamente funciones de control en ámbitos de la vida que hasta ahora se habían mantenido cohesionados normativamente, esto es, cuya integración se aseguraba mediante formas políticas o prepolíticas de comunicación.²⁵⁹

En ese tenor, los ciudadanos al percatarse de que su opinión no ha sido tomada en cuenta para aquellos asuntos que resultan ser los de mayor importancia para la vida fáctica, caen en una suerte de despolitización, generando la atomización y la pérdida de los lazos sociales y solidarios entre ellos, pues, al no poder encontrar una forma de hacer valer su voz y su voto, se ven impelidos a buscar protegerse a ellos mismos, más que a la búsqueda del interés general

El privatismo ciudadano se refuerza por la desmotivadora pérdida de función de una formación democrática de la opinión y de la voluntad que, si acaso, sólo funciona todavía, y sólo parcialmente, en los ámbitos nacionales y que, por tanto, no alcanza a los procesos de decisión desplazados a nivel supranacional. También la mermada esperanza en la capacidad estructuradora de la comunidad internacional fomenta, por tanto, la tendencia hacia la despolitización de los ciudadanos.²⁶⁰

²⁵⁸ Manuel Jiménez Redondo, *Religión y cultura política liberal: sobre las discusiones Ratzinger-Habermas*, p. 47.

²⁵⁹ Habermas, Jürgen (2006), “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?” en *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, p. 113.

²⁶⁰ Habermas, Jürgen (2006), “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?”, p. 113.

El sistema económico obliga a que los individuos recurran, entonces, a la salvación en su propia fe, a una posible vía de escape que no es suministrada por el Estado liberal con sus esquemas de libertad y democracia, pero que sigue estando igualmente vigente para ellos. No obstante, para Habermas, lo importante de la aceptación de la religión en la esfera pública, no se encuentran aquí, pues esto es aceptar los postulados de la posmodernidad y Habermas no piensa regalar nada a los posmodernos. La impronta que la religión puede dejar en un Estado liberal moderno radica, en primera instancia, en que en ella se encuentran fuentes de una solidaridad que se ha perdido por culpa del mercado.

[...] una desanimadora pérdida de importancia de todo lo que tiene que ver con esa *formación democrática de la opinión y la voluntad común*, que habría de ser la configuradora del igual derecho de libertad –dice Habermas–. Y tal vez surge la convicción de que, así como el orden liberal se hundió en el primer tercio del siglo XX, pudiera quizá volver a hundirse otra vez, aunque posiblemente de otra manera. En definitiva, el hombre sería incapaz de hacerse con las riendas de su propio destino, pese a lo que la *modernidad* pretendió y pretende.²⁶¹

Aunque Habermas acepta, en efecto, que la posmodernidad ha sabido identificar ciertos puntos débiles de la modernidad, pero no por ello nos vemos compelidos a retornar a la religión como la única salida y el medio de salvación para una sociedad y para un Estado.²⁶² Pero tampoco se debe descartar la religión como un tema arcaico, del cual ya nada puede tomarse o nada puede rescatarse. Ambos extremos nos llevan a desestimar algo bueno del Estado liberal, como pueden ser la libertad y la democracia, aunque la posmodernidad diga que no son suficientes y que no

²⁶¹ Jiménez Redondo, Manuel p. 47. Habermas comenta “[...] las deformaciones del mundo de la vida sólo adoptan la forma de una *cosificación de las relaciones comunicativas* en las sociedades capitalistas, es decir, allí donde las crisis son trasladadas al mundo de la vida a través de la puerta de entrada que representa la economía doméstica” (1989), *Teoría de la acción comunicativa, vol. II*, España: Taurus, p. 546.

²⁶² Habermas menciona, “Las teorías postmodernas, al ejercer la crítica de la razón, conciben las crisis no como efectos de un agotamiento selectivo de los potenciales de racionalidad acumulados en la modernidad occidental, sino como resultado lógico del programa de una racionalización autodestructiva en el plano de lo espiritual y de lo social.” “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?”, p. 113.

han cumplido con las promesas que la modernidad hizo; así como tampoco debemos decir que la religión debe estar fuera de la esfera pública, pues es la que puede ayudar a generar esos lazos solidarios perdidos. No obstante, no cualquier forma religiosa es capaz de cumplir con la formación de estos lazos, solamente

[...] en la vida de las comunidades religiosas, en la medida en que logren evitar el dogmatismo y la coerción sobre las conciencias, permanece intacto algo que en otros lugares se ha perdido y que tampoco puede ser reproducido con el solo saber profesional de los expertos: me refiero aquí a las posibilidades de expresión y sensibilidades suficientemente diferenciadas para hablar de la vida malograda, de las patologías sociales, de los fracasos de los proyectos vitales individuales y de la deformación de los contextos de vida desfigurados.²⁶³

La libertad y la democracia funcionan solamente en un nivel nacional, sin embargo, es poco útil y funcional en condiciones supranacionales, pues no existen las condiciones de posibilidad que permitan a estos esquemas funcionar. El mercado que ordena y dirige lo que se encuentra por encima de los propios ordenamientos nacionales rompe con los principios de la solidaridad que debe ser comunes a todas las sociedades, atomizando a los individuos, para que solamente busquen su propia seguridad y salvación, sin preocuparse por los demás. Entonces los contenidos normativos de las religiones deben cumplir con esa función de ayudar a generar o regenerar los lazos solidarios entre los individuos de las comunidades religiosas, en primera instancia. Pero esta función debe ir más allá, pues los ciudadanos laicos, deben poder ver que esto los conduce y les permite entender que existe un proceso cognitivo y autorreflexivo, en el cual, tanto la Ilustración como sus presupuestos y

²⁶³ Habermas, Jürgen (2006). “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?”, p. 116. También menciona en *Mundo de la vida, política y religión* “La conciencia religiosa, que se «reformó» (en un sentido no confesional), y el pensamiento postmetafísico, que, sin volverse derrotista, elaboró una crítica «de la» razón (en el doble sentido de la palabra), son, al final, respuestas complementarias a los mismos desafíos cognitivos de la Ilustración alimentadas por fuentes seculares del conocimiento. Esta complementariedad fundamentada entre ambas formas intelectuales una contemporaneidad que excluye una devaluación secularista de la religión en tanto en cuanto la teología pueda entenderse como interpretación de una fe viva arraigada en el culto de la comunidad. Pues, con ello, bajo las condiciones modernas de la vida, mantiene una fuente arcaica de solidaridad social a la que el pensamiento secular ya no tiene ningún acceso.” “Religión y pensamiento postmetafísico. Una réplica”, p. 113.

sus logros, se ponen en duda para no caer en un oscurantismo ilustrado. Este proceso cognitivo, implica la aceptación de los contenidos religiosos en la esfera pública, porque significaría un progreso político y, desde luego, generaría la instauración de una democracia liberal, en donde se aseguren las libertades, tanto individuales como políticas, de cada individuo sin importar su creencia, ya que éste, tendría la oportunidad de participar en las deliberaciones públicas, siempre y cuando se acepte que la regla de la mayoría sigue estando vigente y debe respetarse.

APÉNDICE. ALGUNOS CASOS PARADIGMÁTICOS DE AMÉRICA LATINA

*Para los inicios del tercer milenio de nuestra era muchos signos del regreso de la religión a la esfera pública en América Latina eran ya evidentes.*²⁶⁴
Roberto Blancarte

*De un elegido social por la política mundana y secular se pasó al AMLO redentor. Algunos se preguntaban: “¿Será que AMLO se siente no sólo el elegido por el pueblo sino designado por Dios para salvar y traer la salvación, así como la prosperidad a la patria?”*²⁶⁵
Bernardo Barranco

La religión ha encontrado en la esfera pública latinoamericana un nicho ideal desde el cual manifestarse y en el cual sentarse plácidamente a esperar su momento. Las elecciones de 2018 han dejado en claro que la religión nunca se ha ido de América Latina, ni siquiera ha perdido su influencia, solamente hemos observado que el poder ha cambiado de posición y de actores, pues ha abandonado la facción católica, para posarse sobre el dintel de la puerta evangélica.

Aunque será necesario recuperar ciertas ideas fundamentales de la teoría de la acción comunicativa de Habermas, algunas de las cuales ya habíamos revisado en el tercer capítulo de este trabajo, pues nos servirán para analizar las condiciones ideales de diálogo, siendo éstas la base sobre la cual se construye todo el aparato

²⁶⁴ “Los liderazgos populistas y la religión” en Barranco, Bernardo y Blancarte, Roberto, *AMLO y la religión. El Estado laico bajo amenaza*, 2019, pp. 20-21.

²⁶⁵ “¿AMLO: *homo religiosus* o animal político?” en Barranco, Bernardo y Blancarte, Roberto, *AMLO y la religión. El Estado laico bajo amenaza*, 2019, p. 124.

teorético de una sociedad postsecular y, asimismo, servirá también de contraste cuando discutamos acerca de la comparación entre lo propuesto por Habermas y la forma en la que la religión se ha reincorporado al ámbito público latinoamericano, en donde la diferencia entre las esferas públicas formal e informal, establecida por Habermas, se difumina en favor de las ganancias políticas.

1. La Acción Comunicativa como fundamento moral de la sociedad mundial postsecular

Ahora bien, en este sentido, consideramos la Acción Comunicativa, como el principio moral de un Estado democrático liberal y de una sociedad postsecular. Desde luego, esta afirmación requiere de una explicación que nos permita justificar lo dicho, ya que no podríamos lanzar una aseveración de este calado, sin explicar por qué lo decimos.

La acción comunicativa tiene una infinidad de aristas que harían imposible su observancia completa en este pequeño apartado, sin embargo, es de importancia primordial, resaltar que la acción comunicativa se convierte en la forma acabada de moralización habermasiana de las comunidades políticas de corte democrático-liberal y deliberativas, pues precisamente la acción comunicativa engloba y encierra las características principales que permiten que las libertades y la democracia estén, no sólo presentes, sino que también sean ellas la justificación y la motivación de los ciudadanos.

Nosotros entenderemos, la acción afirmativa como

El concepto [...] que fuerza u obliga a considerar también a los actores como hablantes y oyentes que se refieren a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, y se entablan recíprocamente a este respecto pretensiones de validez que pueden ser aceptadas o ponerse en tela de juicio. Los actores no se refieren sin más *intentione recta* a algo en el mundo objetivo, en el mundo social o en el mundo subjetivo, sino que relativizan sus emisiones sobre algo en el mundo teniendo presente la posibilidad de que la validez de ellas pueda ser puesta en cuestión por otros actores.²⁶⁶

²⁶⁶ Habermas, Jürgen (1989), *Teoría de la acción comunicativa: complementos a estudios previos*, Madrid: Cátedra, p. 493. Ahora bien, entendemos perfectamente que la acción comunicativa es

Como habíamos mencionado en el capítulo tres de este mismo trabajo, Habermas entiende que la acción comunicativa se mueve en dos grandes niveles –el mundo de la vida y el nivel de sistemas–, los cuales se encuentra conectados entre sí, sin embargo, el nivel más ‘amplio’, por decirlo de alguna manera, el nivel de los sistemas, se aleja cada vez más del mundo de la vida, para estar más cercano, a un proceso de razón instrumental, en donde la politización de los individuos es menor. Se busca promover, una atomización individual, llevando al individuo un nivel netamente subjetivo, en donde la preocupación fundamental es, sin duda, la salvación personal. Los sistemas están por encima del mundo de la vida y en el afán de autorregularse, se alejan cada vez de la socialización de los individuos

Los esquemas de libertad y democracia, se encuentran en jaque en la medida que el Estado y la economía, no se encuentran debidamente legitimados, por el contrario, son entidades completamente autónomas que no se ciñen a la reglamentación, ni a las características propias de un verdadero Estado democrático-liberal, en el cual se pueda garantizar una verdadera deliberación, entendida como el proceso por el cual se llegue a un entendimiento mutuo, pues al estar completamente obligado por las regulaciones del mercado, los individuos, no cumplen con las condiciones exigidas por Habermas para acceder a éste.

Habermas explica que es por medio del lenguaje, que los seres humanos pueden llegar al entendimiento. Si bien el lenguaje es planteado desde la posición de una pragmática universal, por lo cual, es necesario que satisfaga una serie de condiciones para poder legitimar el núcleo normativo de los Estados y las sociedades. Como primera condición, los individuos deben estar libres de coacción, pues de lo contrario, no existiría un entendimiento real y fidedigno; en segundo lugar, la racionalidad debe ser entendida en un concepto amplio, con lo cual, tanto la racionalidad científicista y la racionalidad instrumental del capitalismo, las cuales

mucho más amplia y compleja, pues también se mueve en un nivel epistemológico que tal vez aquí parece no estar presente, sin embargo, consideraremos ese nivel epistémico, no solamente en el hecho de la validez y la verdad, como lo establece Habermas, sino que será tratado a partir del proceso cognitivo o, si se quiere, el proceso cognitivo en las sociedades mundiales postseculares, es un progreso que se da a partir de las distintas formas de ver y entender los argumentos, su verdad y su validez en el proceso de la acción comunicativa.

podemos considerar reducidas, son consideradas como un elemento constitutivo más y no como las únicas formas de racionalidad.

Con ello, se destaca fundamentalmente, que es a través del diálogo libre y racional, que se genera un marco normativo, por medio del cual los individuos pueden expresar sus opiniones, sus ideas y, desde luego, sus nociones de vida buena, es decir, su propia percepción ética, sin olvidar, entre otras cosas, que la acción comunicativa se encuentra “[...] mediada por símbolos y responde a la idea de reconocimiento compartido.”²⁶⁷

El marco normativo construido por Habermas se encuentra, a su vez, condicionado por cuatro elementos fundamentales y con pretensiones de universalidad, que deben ser satisfechos para poder hablar realmente de una acción comunicativa capaz de fomentar un precepto moral, regulador del Estado y de la sociedad:

1. Expresarse comprensiblemente. Los participantes deben tener conocimientos gramaticales y hacer buen uso del lenguaje (competencia lingüística).
2. Expresar un contenido proposicional verdadero. Aquello que el participante afirma en una oración debe ser verdadero (principio de veracidad).
3. Ser sincero en aquello que dice. El participante no puede tener otra intención que no sea la de darse a entender, y que aquello que afirma sea veraz (principio de sinceridad).
4. Tender a acuerdos recíprocos sobre la base de normas y valores consolidadas como válidos.²⁶⁸

Tales pretensiones, si bien pueden ser tachadas como meramente utópicas, deben ser atribuidas a cada individuo participante en las deliberaciones públicas, es decir, en el debate, pues son ellas las que permiten a la multiculturalidad, el respeto a su voz, en un marco de libertad y democracia. Asimismo, tampoco es difícil notar que la pretensión normativa habermasiana, se acerca mucho a un imperativo categórico

²⁶⁷ Garrido Vergara, Luis (2011), “Habermas y la teoría de la acción comunicativa” en *Razón y palabra*, número 75 Febrero – Abril, México, p. 18. Recuperado de http://www.razonypalabra.org.mx/N/N75/ultimas/38_Garrido_M75.pdf, el 13 de abril de 2020.

²⁶⁸ Domínguez, Héctor (2013), “Democracia deliberativa en Jürgen Habermas” en *Analecta política*, Vol. 4, núm. 5, Colombia, p. 323. Cfr. Habermas, Jürgen (2010), *Facticidad y validez*, España:Trotta.

kantiano, en el cual no se dice, como tal, cuáles preceptos morales pueden y deben seguirse, sino que solamente se establece un procedimiento formal, en el cual la validez se establecerá con base en los acuerdos a los que se llegue mediante la deliberación, siempre y cuando, esto se dé en un entorno de respeto y libre de coacción y violencia.

Con ello presente, es inevitable volver a mencionar que la acción afirmativa habermasiana, es un proceso lingüístico y epistemológico, en el cual la pragmática cumple una función no solamente comunicativa, en un sentido muy estrecho, sino que cumple y se convierte en el sedimento político y, sobre todo, moral, de un Estado democrático-liberal. Así, el señalamiento previamente hecho a que sea un elemento formal-moral, reviste una importancia cuando se contraste la posición de Habermas, con lo pretendido en América Latina, pues si bien, esta posición abre la puerta a la religión para que se presente en la deliberación pública y que, posiblemente tenga una repercusión en las decisiones políticas, esto será solamente cuando se haya deliberado así y los contenidos se hayan traducido a un lenguaje universalmente accesible para todos; y, en segundo lugar, no exista preferencia para ninguna religión en particular, sino que se permita la expresión y la manifestación de todas las voces y religiones.

2. La religión en la esfera pública latinoamericana

Desde hace algunos años, América Latina ha sufrido grandes cambios políticos, los gobiernos latinoamericanos han sido variopintos, pues se han teñido de casi todas las gamas de partidos políticos, desde los de 'derecha' hasta los de 'izquierda', pasando por los del centro y todos sus matices. Al terminar las dictaduras militares que se presentaron en la región, como la de Augusto Pinochet en Chile, Francisco Videla en Argentina y Fulgencio Batista en Cuba, parecía que una América Latina lacerada y herida en el pecho por la muerte de millones de sus hijos, había aprendido la lección y se encaminaba a una nueva forma de pensar la política, hacia nuevos gobiernos de izquierda que llevarían a sus pueblos hacia el progreso y la equidad económica y social. El experimento fracasó.

Los gobiernos de “izquierda” no sirvieron para erradicar las carestías sociales ni para mitigar las desigualdades económicas, por otro lado, la gran mayoría de estos gobiernos sirvieron para seguir enriqueciendo a la clase política de su país, pero pocos fueron los cambios que podemos considerar sustantivos.

Bajo esta lógica y esta óptica, la corrupción y la falta de civilidad encontraron el nicho perfecto para germinar y arraigarse en lo más profundo de la sociedad y del Estado. México es, y ha sido, uno de los países con mayores índices de corrupción en el mundo, reflejando esa falta de civilidad y de lazos socio-morales lo suficientemente fuertes para buscar una mejor convivencia ni una convivencia democrática, en la cual, en términos habermasianos, se promueva la acción comunicativa.

Podríamos entender que la acción comunicativa conlleva un halo moral, en el sentido latino del término, el cual se ha perdido con la individualización y atomización generada por el mercado. Solamente la religión, en la propia perspectiva de Habermas, puede ayudar a re-formar estas viejas tradiciones y formas de socialización basadas en la moral que ayudan a la configuración de una verdadera acción comunicativa democrática.

Sin embargo, la posición de Habermas es una posición democrático liberal, en la cual se propone generar lazos lo suficientemente fuertes y tan capaces de crear una sociedad democrática, no obstante, sus límites son lo suficientemente claros, no pretende moralizar a la sociedad en términos religiosos, sino simple y llanamente, busca generar las condiciones de posibilidad que permitan establecer una esfera pública donde el diálogo se encuentre asegurado y libre de violencia, donde todos los partícipes puedan tener acceso y su voz sea tomada en cuenta.

Por otro lado, en los casos de los países latinoamericanos que han acogido la religión dentro de sus proyectos políticos, no han tomado en consideración los límites que el mismo Habermas presupone para el establecimiento de una sociedad postsecular, pues estos países latinoamericanos buscan, a través de la religión, no una democratización mayor, sino una moralización de la sociedad que sirva de base para la erradicación de la corrupción, a partir de políticas públicas, con lo cual,

podemos enfrentarnos a gobiernos de corte paternalistas que limiten la libertad individual.

La corrupción, fundamentalmente la de la sociedad, ha constituido 'el mal', en un sentido religioso, no sólo sociopolítico, para varios de los gobiernos y presidentes de América Latina, el cual se ha propagado por falta de valores, no cívicos ni sociales, es más, ni siquiera morales, en sí mismos, sino de valores religiosos. Los gobiernos de Brasil, Bolivia y México han iniciado una 'cruzada', buscando erradicar el mal que aqueja a la sociedad y, por repercusión, al Estado.

Pero esta moralización basada en preceptos religiosos tiene muchas aristas cuyas consecuencias son, cuando menos, peligrosas para un verdadero estado democrático liberal y, por ende, para una sociedad postsecular efectiva. No es solamente la intervención de la religión en la esfera pública, sino el intento de moralizar tanto la sociedad como a las instituciones gubernamentales bajo la perspectiva de la religión. La idea de varios de los actuales gobiernos latinoamericanos no gira, como premisa principal, bajo estándares políticos, sino morales-religiosos, pues una suerte de teodicea es la forma en la que han decidido generar cambios en el campo sociopolítico.

Vale la pena destacar que los ejemplos que se van a tomar, son casos paradigmáticos de los últimos dos años en América Latina, pues hicieron ebullición en los comicios electorales del 2018, por lo menos dos de los tres casos a revisar, es decir, el de México y el de Brasil, mientras que el tercer caso, el de Bolivia, se dio por la fuerza, pues existía un gobierno establecido y, por medio de un levantamiento violento, éste fue destituido, para quedar el poder en manos de alguien más.²⁶⁹

En este sentido, las características que rodean a Brasil y a México son, en cierta medida, parecidas, pues los dos gobiernos que se encuentran, hoy en día, en el poder, fueron elegidos mediante un proceso democrático, ambos llegaron a ser los líderes de sus respectivos países, legítima y legalmente, ya que fueron quienes obtuvieron mayor cantidad de votos. Del otro lado, Bolivia se encontró en un punto

²⁶⁹ No es aquí el lugar para discernir si el caso de Bolivia fue o no un golpe de Estado, si derrocaron a Evo Morales de forma legítima (aunque no necesariamente legal) o cualquier circunstancia periférica a la discusión acerca de la influencia de la religión en la esfera pública.

de no-retorno, ante una reelección más de Morales, la cual supuestamente se había dado mediante fraude y, por ello, no se le consideraba más, un presidente legítimo.

A pesar de las similitudes que existen entre los contextos de Brasil y de México y, a su vez, la diferencia que hay con el caso boliviano, tomaremos los casos de Brasil y Bolivia en un bloque, mientras que el caso de México, que es el más cercano a nosotros y, en este sentido, el más importante, lo analizaremos en un apartado particular.

Las preguntas que nos motivan a realizar un análisis en el cual se intersecan, se entrecruzan y se compaginan la filosofía política y la sociología de la religión, son las siguientes; en primer lugar, si le compete al Estado y al presidente hacer una intromisión en los asuntos éticos y morales de la sociedad; en segunda instancia, el presidente de un Estado democrático y liberal debe o no, tomar partido por una religión particular; en tercer lugar, si *la religión* a la cual se han acercado, realmente tienen los fundamentos para regenerar esos lazos morales y, por último, cuáles serán las consecuencias para unas democracias incipientes y con muchas falencias como las latinoamericanas.

Podría no importar la religión que tiene cada persona, aunque se trate de los presidentes de cualquier nación, pues sus filiaciones religiosas no tendrían motivo para aparecer, sin embargo, estamos pensando en que son presidentes de países democráticos liberales, en los cuales, las garantías individuales deben estar garantizadas, por lo cual, sus motivaciones religiosas tendrían que estar en el ámbito de lo privado y no salir a relucir en las decisiones ni en las declaraciones públicas que hacen, pues deben considerar que dentro de los ciudadanos hay todo un crisol de creencias, religiones, ideas, ideales y proyectos de vida, que distan de los suyos y, como representantes de todos ellos, deben tener esto en mente.

Adelantando un poco las conclusiones, podríamos decir que todas las respuestas a obtener, haciendo una exégesis política, con los lentes del liberalismo democrático, son funestas, tanto en el ámbito liberal, como en el democrático. Si hacemos la lectura desde la perspectiva habermasiana, resulta aún peor, pues no solamente rompe con los dos esquemas que posibilitan y son fundamento del marco normativo entendido como acción comunicativa. En otras palabras, nos parece que

al hacer política desde una óptica religiosa o desde una confesión particular, es pernicioso por distintos motivos. El primero, el presidente no tiene porqué intervenir en los asuntos que competen a la ética, pues sería una intromisión del Estado en los asuntos que competen única y exclusivamente a la vida privada de cada individuo.

En segundo lugar, es de llamar la atención que el presidente de un país occidental, de cuño democrático y liberal, no que exprese su confesión religiosa, sino que haga énfasis de ello en momentos que son exclusivamente políticos. Si bien el hecho de que tenga una confesión religiosa y que ésta sea la que cause su interés o motivación ética, no es cuestionable, sí lo es que utilice esto ya sea con fines políticos o bien dentro de su proyecto de nación, porque pone sobre la libertad y la democracia la hoja con la que podría guillotinarlas; por lo cual, la respuesta sería, para nosotros: No, el presidente no debe tomar partido ni hacer manifestaciones públicas de su confesión cuando porta la investidura presidencial.

La respuesta de la tercera pregunta es más compleja, pues es aquí donde parecen tocarse las posturas de los presidentes latinoamericanos en análisis y la propuesta postsecularista de Habermas, pues la religión sí tiene la capacidad de establecer y regenerar los lazos sociales que el mercado supuestamente autorregulado, ha roto en favor de la atomización individualista. No obstante, esto es solamente si se revisa de forma superficial o mal intencionada la posible fórmula habermasiana en los gobiernos latinoamericanos, porque mientras estos gobiernos de facto dan preferencia a una religión, olvidan, ignoran o reprimen a las minorías de otras confesiones, o bien, a los nativos y las religiones precolombinas. Básicamente, se da una forma de violencia en contra de otras formas de pensar la religión.

Desde luego, esta forma sesgada de entender la religión y de expresarla y manifestarla como políticas de estado, está llena de graves riesgos, ya que, si bien sirven para normar la conducta individual, también configuran un pensamiento personal, el cual, muchas veces, es dogmático y extremista, por lo que se rompen las condiciones ideales del diálogo; pero más peligros es el hecho de que el sesgo termina por violentar y socavar otras formas de vida, como los pueblos originarios y

la comunidad LGBTTTQ, quienes no tienen la religión del presidente o no cumplen con la norma dictada por esa religión.

Es evidente, entonces, que las consecuencias a la democracia, tanto como a la libertad, pueden ser demasiado grandes y, por desgracia, irreparables en corto plazo. Se corre el riesgo de caer en un Estado totalitario, dictatorial, justo como sucedió en la última mitad de los años del siglo anterior latinoamericano, o peor aún, regresar a un Estado de corte medieval, donde exista una razón de confesión. Es palabras de Bernardo Barranco y Roberto Blancarte, encontramos al “Estado laico bajo amenaza”.²⁷⁰

Con ello en mente, nos podemos percatar que un gobierno así rompe con los esquemas de la libertad y de la democracia al hacer de una sola religión la única con posibilidades de participación pública, limitando a los ciudadanos de otras confesiones esa participación, por lo tanto, su libertad y, de la mano, su participación democrática. Una vez que hace esto, la posibilidad de entablar un diálogo horizontal, entre todos los ciudadanos, no es posible, ya que la hegemonía marcada por una religión no permite que los demás ciudadanos discutan sobre sus ideales éticos y sus proyectos de vida buena, los cuales pueden encontrarse distantes de las pretensiones ético-normativas de dicha religión hegemónica.

2.1. Brasil y Bolivia: La religión discriminadora

Jair Bolsonaro y Jeanine Áñez, son dos figuras que han adquirido una gran relevancia en los asuntos de la política internacional, ambos por decisiones y declaraciones que han tomado por sorpresa y han desconcertado al mundo. Bolsonaro, como se mencionó arriba, llegó a asumir la presidencia de Brasil por medios democráticos, pues ganó las elecciones del país más grande de Sudamérica; sin embargo, desde que se postuló a la presidencia, su forma ‘reaccionaria’ y ‘conservadora’ dejaban entrever hacia dónde tomaría rumbo la política brasileña.

²⁷⁰ Barranco, Bernardo y Blancarte, Roberto (2019), *AMLO y la religión. El Estado laico bajo amenaza*. México: Grijalbo.

Por otro lado, Jeanine Áñez, contrario al caso brasileño, llegó al poder por medio de un movimiento violento, en el cual se destituyó a Evo Morales, quien cumplía como presidente del estado boliviano. El argumento empleado por la presidente interina de Bolivia fue que Morales había hecho fraude electoral para conseguir reelegirse, por lo cual, su gobierno era ilegítimo, seguido de lo cual, tomó el poder.

El conservadurismo manifiesto en la personalidad de Bolsonaro, resalta a la luz de su propia religión. Es decir, el mandatario brasileño se manifestó durante gran parte de su vida como un hombre de convicción y confesión abiertamente católica, pero al contraer matrimonio con su esposa, Michelle Bolsonaro, se acercó a la religión evangélica, la cual profesa en la actualidad, a pesar de que se le sigue considerando un católico con simpatía por la religión evangélica. Mientras que Áñez, es abiertamente cristiana y no se debe olvidar que, al autoproclamarse como presidenta interina, levantó una biblia, mientras expresaba “Dios permitió que la Biblia vuelva a entrar a Palacio [...] Esta Biblia es muy significativa para nosotros, nuestra fuerza es Dios, el poder es Dios”.²⁷¹

A la luz de estas expresiones que podrían parecer no tan importantes, se mueven, contrariamente, los hilos de una forma de gobierno que tiende hacia el camino de la derecha y que ponen en riesgo todos los logros alcanzados por la democracia, la pluralidad y la multiculturalidad, en otros términos, pone en peligro al estado laico y democrático mismo y su legitimidad. No es solamente la manifestación explícita de sus convicciones personales las que ponen en vilo al Estado, pues, insistimos en ello, la confesión personal de cada individuo es un asunto que no debe juzgarse ni ponerse en cuestión, sin embargo, el problema reluce cuando hacen mención de su fe, de sus creencias y de su posición, no personalmente, sino como representantes de un cargo político.

²⁷¹ Redacción de *BBC News*, miércoles 13 de noviembre de 2019, recuperado de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-50399759>.

Jeanine Áñez, menciona el analista político boliviano Carlos Cordero,²⁷² tiene su fe, sin embargo, no “[...] utiliza su religiosidad políticamente, la expresa, la vive”,²⁷³ De ello se derivan, inevitablemente, varias preguntas ¿Cómo expresa su religiosidad?, si la vive ¿Cómo diferenciar en qué momento es ciudadana que vive su religión y en qué momento funge como presidente de una república laica y democrática?

Se menciona, pues, que no utiliza políticamente su religión, sin embargo, el mismo analista menciona que en los actos que realiza en el Palacio de Gobierno “[...] la Biblia y el crucifijo no faltan”.²⁷⁴ Esta idea de ‘laicidad’ donde la religión “no está siendo utilizada políticamente” en un país donde la mayoría de la población es creyente, parece bastante laxa, pues si bien no se hace una referencia explícita a la religión católico-cristiana, el mero empleo de los símbolos asociados universalmente a estas religiones hace la vez de uso político, tanto de la expresión personal de la presidente, como de un empleo político de los mismos, al menos de una manera velada.

Jair Messias Bolsonaro, de otra mano, es un hombre de tendencias sumamente reaccionarias y conservadoras, regidas por la religión católico-cristiana, pero si la presidente boliviana utiliza métodos más discretos, Bolsonaro es abiertamente religioso, no oculta su fe, ni la disimula, habla francamente de cuál es su postura, es tan franco que en su propia página de internet “<https://www.bolsonaro.com.br/>” se maneja con el eslogan “Brasil sobre todo, Dios sobre todos”.²⁷⁵

Reiteramos, la crítica que se gesta en este trabajo no es hacia las preferencias religiosas de cada uno de los candidatos, sino al empleo que hacen de la misma y, desde luego, a las consecuencias político-sociales que vienen aparejadas. Se dice

²⁷² Carlos Hugo Cordero, analista político y dramaturgo boliviano, abiertamente católico. Su pensamiento y análisis político, lo distancian de la forma en la que Morales llevaba a cabo su gobierno, asimismo, parecen acercarlo a la actual presidente boliviana, con quien parece identificarse.

²⁷³ Cordero, Carlos (2019), “Las quince diferencias en el estilo de gobernar de Jeanine Áñez y Morales” en *Página Siete*, recuperado de <https://www.paginasiete.bo/nacional/2019/12/30/las-quince-diferencias-en-el-estilo-de-gobernar-de-jeanine-anez-morales-241950.html>, el 13 de abril de 2020.

²⁷⁴ Cordero, Carlos, “Las quince diferencias en el estilo de gobernar de Jeanine Áñez y Morales”.

²⁷⁵ “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”, es el eslogan en portugués de la página oficial del presidente brasileño Jair Bolsonaro. Por si fuera poco, el segundo nombre de Bolsonaro, parece una profecía o una ironía, del cuño tan religioso que manifiesta.

que no hay en los planes de gobierno ningún contacto con la religión, que ésta sigue estando independiente de la política, que son dos esferas separadas, tanto por sus medios como por sus fines, sin embargo, las políticas públicas, las declaraciones y las acciones que realizan estos dos presidentes, distan mucho de ser neutrales, democráticas, liberales y seculares.

La importancia del juego de disimulación en la arena política, de los símbolos que parecen irrelevantes, pero que cobran una singular importancia, utilizado por Jeanine Áñez, es algo que ya se había visto y ha sido estudiado desde el Barroco,²⁷⁶ por lo cual, no se ven de forma evidente en sus planes de gobierno, de los cuales, el más importante es llamar a elecciones. Bolsonaro, por su parte, establece en su “Plan de gobierno” lo siguiente “Proponemos un gobierno decente, diferente de todo aquello que nos jugó en una crisis ética, *moral* y fiscal”.²⁷⁷

En los tres casos, aunque todavía no hayamos estudiado a México, encontramos el mismo problema, hay una carencia de valores morales, de la cual se derivan el resto de los problemas sociales y políticos que se deben combatir. En este rubro, suponen que, si se ataca el mal de raíz, el ‘pecado original’, entonces, todos los problemas subyacentes, también podrán ser erradicados. De tal manera, la primera gran labor no es un asunto político, sino un problema moral. Si la corrupción existe es porque se han perdido los valores, así que es necesario volverlos a implementar, pero insistimos en la pregunta planteada líneas arriba ¿Es acaso responsabilidad del Estado moralizar a la ciudadanía, particularmente tomando un fundamento religioso particular para ello?

Dicha cuestión la hemos respondido ya; sin embargo, la religión que ha configurado su pensamiento ha marcado gran parte de su discurso, demostrando que no hay posibilidad de diálogo o que ésta es mínima, mostrando argumentos discriminatorios a favor de los preceptos que esta religión tiene. Por ejemplo, Jair Bolsonaro se ha manifestado en contra de la homosexualidad y ha criticado duramente a las personas con preferencias sexuales distintas a lo heterosexual, al

²⁷⁶ Cfr. Velázquez, Jorge. *Antiamquiavelismo y razón de Estado. Ensayos de filosofía política del Barroco*. México: Ediciones del Lirio. 2011.

²⁷⁷ Bolsonaro, Jair (2018), *Plan de gobierno*, Gobierno de Brasil, recuperado de https://5e98c876-025a-459b-8c19-a82e2315a47.filesusr.com/ugd/b628dd_60c8e016dc6f441d8c48618c2e449f8b.pdf

mencionar “No podemos dejar que Brasil sea conocido como un paraíso para el turismo gay”.²⁷⁸ No se explicita que su homofobia haya surgido de su fe cristiana, pero su cerrazón y al mostrarse como un personaje también pro-vida, no es de extrañar que su negación a la diversidad sexual, tiene tintes completos de una relación con la religión. Así, la salvación de la sociedad empieza por establecer principios morales y normas basadas en la religión católico-cristiana que ayuden, primero a salvar lo social de la corrupción y la perversión para, en segundo término, salvar lo político.

Jeanine Áñez, por su parte, ha tratado de mantener un perfil bajo en cuestiones religiosas y no entrometerlas de forma tan nítida en sus decisiones políticas, no obstante, sus declaraciones públicas han sido todo, menos correctamente políticas, pues, como ya se vio, no ha respetado la separación entre iglesia y Estado que ha premiado en casi todas las democracias occidentales, no solamente al introducir la Biblia en el Palacio de gobierno, sino que ha hecho clara apología a la religión cristiana-evangélica.

Destaquemos que la corriente religiosa a la que pertenece Áñez, es una vertiente del cristianismo, puesto que la presidente interina de Bolivia es evangelista. En este sentido, la vertiente evangelista suele ser una de las más conservadoras que existen dentro del cristianismo. Es casi tan conservadora como el catolicismo más ortodoxo. Podría parecer un tema menor si es católica, cristiana-evangelista o cualquier otra religión a la que profese su fe, sin embargo, la defensa de los dogmas cristianos que se precian de ser más puros (o puristas), como los evangelistas, conllevan una consecuencia catastrófica para la diversidad social y para la multiculturalidad.

En distintas ocasiones, Áñez ha expresado su desagrado hacia todo lo que tenga que ver con el indigenismo en su país, en el cual, cerca del 70% se reconoce como indígena o, cuando menos, descendiente de indígena. Por otro lado, la religión evangelista, solamente cuenta con un 7% de la población. Es decir, la presidente que es parte de este mínimo porcentaje quiere imponer su religión minoritaria, eliminando o desdeñando a la gran mayoría, la cual había conseguido algunos

²⁷⁸ Redacción de BBC News, viernes 26 de abril de 2019, recuperado de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-48065852>, el 14 de abril de 2020.

beneficios políticos, por medio de acciones afirmativas, mientras se encontraba al frente del ejecutivo Morales. En este sentido, Áñez se ha expresado así de la religión y de los ritos indígenas, a través de su cuenta de la red social *Twitter*, cuando mencionó: “Sueño con una Bolivia libre de ritos satánicos indígenas, la ciudad no es para los indios que se vayan al altiplano o al chaco!! (sic)”.²⁷⁹

Ambos presidentes, tanto Jair Bolsonaro como Jeanine Áñez, han encontrado el camino que desean seguir para sus gobiernos y para sus pueblos, la salvación de los mismos, se encuentran sentados en las bases de la religión, ya sea católica o cristiana-evangélica y, asimismo, han encontrado al enemigo absoluto, aquél que, en términos schmitteanos, es capaz de amenazar la existencia óptica del Estado, del poder y del gobierno, para Bolsonaro, son aquellos seres liberales, como los homosexuales y los pensadores de izquierda; para Áñez, el enemigo que se debe erradicar, es, nada menos, que la mayoría de la población indígena con sus ritos “paganos”, quienes buscan suplantar a Dios con la *Pachamama*.

Sin importar el enemigo, existen diversos aspectos que nos conducen a un análisis filosófico y político, a la luz de la lectura habermasiana; entre ellos, vale la pena destacar, primero, que se rompen las condiciones ideales de diálogo que Habermas presupone para considerar que exista una sociedad postsecular, en la cual se geste una actitud autorreflexiva. Por el contrario, el poder, o los representantes de éste, que tendría que garantizar las condiciones de posibilidad de este diálogo, es el mismo que se manifiesta como dogmático y poco abierto a la discusión.

Como evidente consecuencia de esta falta de diálogo horizontal entre todos los implicados en los asuntos políticos, es evidente que deviene en una falta de democracia, pues no todas las personas son consideradas como partícipes de la

²⁷⁹ De Marval, Valentina y Scelza, Bruno, “Estos son los agresivos tuits contra “originarios” e “indígenas” que borró la presidenta interina de Bolivia, Jeanine Áñez”, en AFP Factual el jueves 14 de noviembre de 2019. recuperado de <https://factual.afp.com/estos-son-los-agresivos-tuits-contra-originarios-e-indigenas-que-borro-la-presidenta-interina-de>, el 14 de abril de 2020. Desde luego, estos tuits fueron borrados y Áñez negó rotundamente que ella los haya escrito, alegando que era una forma de guerra sucia y cibernética, por parte del gobierno de Morales; sin embargo, la página AFP Factual, de la cual se extrajo la información, está dedicada a verificar la veracidad de la información noticiosa, dando como verdad que los tuits salieron de la cuenta oficial de la hoy presidente de Bolivia. Tampoco fue el único mensaje que lanzó en este sentido, en dicha red social, pues también comentó “Que año nuevo aymara ni lucero del alba!! a Dios nadie lo reemplaza!! (sic)”.

esfera pública, es decir, de la democracia. Más alarmante aún, es que a esa parte discriminada de la población ni siquiera se le considera como ciudadanos, pues si no encajan en los cánones establecidos por una norma y una normatividad religiosas, carecen de derechos.

De tal manera, en estos casos, podemos percibir que, en lugar de acercarnos, progresivamente, a una sociedad mundial postsecular, vamos en retroceso, pues es evidente la revitalización no sólo de posibles contenidos de verdad de los argumentos religiosos, sino que estos supuestos contenidos no se expresan como otros argumentos en una paleta que contiene varios colores, sino que se manifiestan como la verdad absoluta. El caso mexicano, no es tan distinto.

2.2. México: la religión contra la corrupción

El discurso político del actual presidente de México, Andrés Manuel López Obrador, siempre ha sido de enfrentamiento y disruptivo, pero él siempre se autoproclamó como un personaje políticamente cercano a la figura de Benito Pablo Juárez García, a quien recurrentemente menciona como su fuente de inspiración, ya que fue, según sus propias palabras, “El mejor presidente de México”, pues tuvo grandes aciertos en materia política, principalmente en temas de política exterior, al defender a México de la intervención europea y otros logros de gran calado, que le valieron el mote de Benemérito de las Américas. Sin embargo, podemos considerar que uno de los logros más importantes conseguidos por Juárez y su política liberal, fue la separación de la Iglesia y el Estado, algo que se había mantenido desde mediados del siglo XIX hasta la entrada de AMLO a la presidencia.

En este sentido, el logro más importante, desde nuestra perspectiva, el principio de laicidad en México es el que menos ha respetado López Obrador y, desde luego, dicho precepto se encuentra en la cuerda floja. Bien podríamos acercarnos a la propuesta de Habermas de generar una sociedad autorreflexiva, en la cual incluso estos conceptos que parecen perennes, también entran a ser conceptos falibilistas, pero el problema que representa el programa de AMLO, no es la entrada y aceptación de los contenidos religiosos, *per se*, en la esfera pública, sino la búsqueda de la moralización social a partir de los preceptos religiosos, sin haber

sido puestos en cuestión, esto como un primer inconveniente; un segundo contratiempo, lo encontramos en la misma idea de que él, como la figura política más importante del país, tendría que ser un personaje, cuando menos, neutral en las cuestiones de corte religiosa y no expresar ni alabar o enaltecer los valores religiosos. Como un tercer asunto a tratar, es que, al parecer, la pretensión de esto, más allá de una verdadera moralización social, en favor de la eliminación del mal encarnado en la corrupción, López Obrador ha buscado hacer de la religión un activo político

Desde antes de la campaña electoral de 2018, Andrés Manuel López Obrador ha convertido lo religioso en un activo político. Sus continuas incursiones a textos sagrados nos colocan ante un presidente convertido por momento en predicador. No sólo por las invocaciones bíblicas, sino porque pareciera responder a un llamado divino para salvar la patria.²⁸⁰

La idea integradora de López Obrador podría parecer buena y que busca preservar y motivar la pluralidad y el multiculturalismo, haciendo de la república un país con mayor diversidad cultural. Incluso una de las ideas más polémicas que ha expresado, ha sido la de dar la posibilidad de abrir canales abiertos en la televisión, es decir, en el espacio público gubernamental, a la religión. Esta idea puede no ser del todo mala, siempre y cuando, en términos habermasianos, la posibilidad se abriera para todas las religiones y para todas las voces que están interesadas e inmersas en la esfera pública; sin embargo, esto no es así, pues la opción solamente se abrió para una facción, para la facción evangélica, la cual ha estado más cercana a Palacio Nacional.

En este sentido, muchas veces la religión dominante en México, como es el catolicismo, ha querido obtener beneficios del Estado, sin embargo, estos han sido

²⁸⁰ Barranco, Bernardo y Blancarte, Roberto (2019), "Introducción" en *AMLO y la religión. El Estado laico bajo amenaza*. México: Grijalbo, p. 9. Páginas más adelante, Blancarte menciona "Es [Obrador] [...] un hombre convencido de que la sociedad requiere de los valores religiosos para disminuir la violencia y la inseguridad. Se refiere a Dios y al diablo como agentes actuantes en México y "predica" continuamente, cual ministro de culto, acerca del bien y el mal, de lo positivo que es asistir a las iglesias o templos y de la importancia de los valores morales y espirituales", p 25.

negados, por lo menos de forma abierta, aunque es bien sabido que algunos acuerdos entre los representantes de la iglesia católica y del gobierno, se han generado a escondidas de los ciudadanos, pero de manera formal y oficial, esta relación no existe; mientras que el caso de López Obrador, quiere hacerlo explícitamente, abiertamente.

Para el actual mandatario del país, permitir la entrada de los valores religiosos a la esfera pública, no tiene nada de perjudicial, por el contrario, tiene grandes ventajas, de las cuales se debe sacar provecho moral, provecho social y, desde luego, provecho político. Entre estas ventajas, podemos contar, por ejemplo, el hecho de que la religión permite generar valores en la gente, los cuales se han perdido, en sus propios términos, por culpa del neoliberalismo.²⁸¹ Derivado de esto, la capa social, también podría componerse para, a su vez, generar una empatía para con los otros y actuar de forma correcta, de forma ‘moral’, bajando los índices de delincuencia y, a su vez, de corrupción. El plan urdido por el lopezobradorismo cubre los tres niveles de la estructura del Estado: el individual, el social y el político, mientras que su discurso, sigue “[...] basado en tres principios fundamentales: justicia, honestidad y amor [...]”.²⁸²

López Obrador, ha seguido esta línea discursiva desde la precampaña y no ha pierde ocasión para manifestarla abiertamente, como lo hizo cuando realizó su toma de protesta como candidato del Partido Encuentro Social (PES) en el año 2018, un partido, además, que se ha manifestado como cristiano de la corriente evangélica, así como en su momento el Partido Acción Nacional se decantó por el catolicismo más conservador, al explicitar que

La descomposición social y los males que nos aquejan no sólo deben contrarrestarse con desarrollo y bienestar, y como suele pensarse con medidas coercitivas, con el uso de la fuerza, las acciones materiales son importantes, pero no bastan, además deben fortalecerse los sentimientos humanos [...] Por eso, a partir de la gran reserva moral y cultural que todavía existe en las familias y en las comunidades del México profundo y

²⁸¹ Se puede recuperar, en este sentido, la idea de Habermas de cómo el mercado ha generado la atomización de los individuos, rompiendo los lazos sociales y de solidaridad que tenían entre sí.

²⁸² Blancarte, Roberto (2019), “Laicidad en tiempos del populismo”, p. 41.

apoyados por la inmensa bondad de nuestro pueblo, debemos emprender la tarea de exaltar y promover valores individuales y colectivos [...] Debemos convencer de la necesidad de impulsar cambios éticos para transformar a México, sólo así podremos hacer frente a la mancha negra del individualismo, la codicia y el odio que nos ha llevado a la degradación progresiva como sociedad y como nación [...] Quienes piensan que este tema no corresponde a la política, olvidan que la meta última de la política es lograr el amor y hacer el bien, porque en ello radica la verdadera felicidad.²⁸³

La promoción de valores, los temas éticos y relativos a la búsqueda de la vida buena individual, parecen ser tareas pendientes del Estado, pero ¿No es esto, acaso, una intromisión del Estado en lo que es materia meramente individual?, ¿Cómo puede el Estado definir qué y cómo lograr el amor y hacer el bien?, ¿Corresponde al Estado la búsqueda de la felicidad? Es decir, de lo expresado por López Obrador en su discurso, se pueden generar muchas preguntas de orden ético-filosófico, que nos hacen, cuando menos, cuestionarnos si el papel de López Obrador es ser un presidente-político o ser un pastor-presidente “El presidente López Obrador cree firmemente que parte esencial de su labor es la purificación de la vida pública de México y ello se conecta con la idea de que es necesario salvar a México. Obviamente, para ello se requiere a un salvador, y, ¿quién más, si no el presidente, puede encabezar esta salvación?”.²⁸⁴

Varios son los compromisos que AMLO ha asumido como parte de su lucha, como los fundamentales a cumplir para la erradicación del mal y, desde luego, varios son los métodos para conseguir este objetivo. Entre los primeros, propone la creación de una Constitución Moral que vaya a la par de la Constitución Política, pues mientras la segunda es la *Metanorma*, en términos kelsenianos, que nos dota de la obligación de su cumplimiento so pena de ser castigados al no obedecerla y, además de ella emanan todas las demás normas y leyes que conforman el *corpus* jurídico del Estado, la primera se encargaría de establecer los principios morales

²⁸³ López Obrador, Andrés Manuel, Toma de protesta como candidato a la Presidencia de la República por parte del Partido Encuentro Social, Ciudad de México, 20 de febrero de 2018, recuperado de <https://lopezobrador.org.mx/2018/02/20/rinde-protesta-amlo-como-candidato-del-pes-a-la-presidencia-de-mexico/>, el 15 de abril de 2020.

²⁸⁴ Blancarte, Roberto (2019), “Laicidad en tiempos del populismo” en *AMLO y la religión. El estado secular en peligro*, pp. 25-26.

que deberían regir o deberían estar presentes en la ciudadanía, aunque su carácter no conlleva un cumplimiento obligatorio.

De nueva cuenta, podemos incorporar una de las preguntas que nos permitieron abrir la segunda parte de este apéndice ¿Es tarea del Estado determinar la moral?, ¿puede el estado definir qué es lo bueno y qué no? Sobre todo ¿puede el Estado establecer una moral a la sociedad? La moral está conformada de preceptos variables, no pueden encontrarse definidos de manera fija, pues son mutables o bien, pueden llegar a ser irreconciliables en una sociedad plural y multicultural como la mexicana; asimismo, presuponer que el Estado intervenga en este tipo de decisiones, perfila, cuando menos, un gobierno que pretende imponer una moral a toda la sociedad, sin respeto por las diferencias de culturas o de pensamiento. Lo único que, en algún momento puede salvar esta idea es, desde luego, presuponerla como algo netamente formal, algo a lo pensado por Kant y por Habermas, pero para ello no es necesario apelar a la creación de una Constitución, pues esto ya tiene un contenido, una Constitución no puede ser netamente formal, por definición, debe llevar un contenido que determine qué debe y qué no debe hacerse.

Ahora bien, suponiendo que esta idea no resulte lo suficientemente descabellada y un atentado a la diversidad cultural ¿cuál sería la moral que podría implementarse en un Estado como el mexicano? La intención de esta incesante –infructuosa e innecesaria, desde nuestra perspectiva– búsqueda de una moralización, es la erradicación total de la corrupción político-social “El combate a la corrupción no es, para López Obrador, parte de una lucha cívica, ciudadana o gubernamental. No; se trata de una lucha religiosa, identificada además con una convicción religiosa en particular, la cristiana”.²⁸⁵

²⁸⁵ Blancarte, Roberto. “Laicidad en tiempos del populismo”, p. 26. “Los evangélicos, en particular, comenzaron a volcarse a la vida pública, reivindicando sus derechos y sus espacios políticos, convirtiéndose así, de manera paulatina, en objeto de atención, de interés y de cortejo por parte de los partidos y movimientos políticos. Las minorías religiosas, en especial el fragmentado mundo protestante-evangélico se volvió así parte del mercado político, codiciado por muchos y al mismo tiempo, ofertado por algunos líderes que pretendieron arrogarse su representación. El resultado ha sido en muchos casos no solo el sobredimensionamiento de algunas posturas sociales provenientes de lo religioso, que en general reforzaron las posturas más conservadoras en la arena pública, sino, sobre todo, el abierto retorno de expresiones religiosas en la política [...]”, “Laicidad en tiempos del populismo”, p. 21.

En este sentido, el mismo AMLO, ha repetido en constantes ocasiones que los preceptos a seguir, deben ser los mismos que guiaron a Cristo, los que se mencionaron arriba, como la justicia y el amor. Para el mandatario mexicano, parte de su cometido para combatir la corrupción, debemos ser buenos cristianos, seguir los mandamientos y las enseñanzas del cristianismo primitivo “Vamos a ayudar a la gente pobre, a la gente humilde, a los más pequeños, a los más vulnerables, para que todos estemos tranquilos con nosotros mismos y que podamos ir a los templos, a las iglesias, pensando que no estamos violando los mandamientos. Al contrario, estamos siendo buenos cristianos”.²⁸⁶

La implementación, entonces, de una moral basada en valores cristianos, en la integración familiar y en todas las tradiciones y costumbres de este tipo, nos llevarían a terminar con la delincuencia y la corrupción, pues el mal que ha venido con la desintegración familiar causada por los divorcios, los cuales fueron una consecuencia, a su vez de un neoliberalismo salvaje –todo ello en términos obradoristas–.

Pero el gobierno no solamente se ha encargado de buscar el establecimiento de una Constitución moral, sino que también ha intentado abrir las arcas del gobierno a la religión; por ello, es fundamental recuperar la propuesta de López Obrador, de que el sacerdote católico, Alejandro Solalinde, tuviera un puesto como funcionario público, ya que se pretendía que presidiera la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), sin embargo, ante la prohibición explícita de la Ley en este sentido, no sucedió, pero ya se dejaba ver la intención de permitir la intervención de la religión en los asuntos públicos de la, denominada por Habermas, esfera pública formal, estando en contra de lo que el mismo filósofo alemán propuso.²⁸⁷

Una segunda línea de análisis es, como se mencionó líneas arriba, canales para que la religión tenga la posibilidad de dar sus prédicas y sermones, por los medios

²⁸⁶ Velázquez, Miguel, “AMLO llama a ser “buenos cristianos” y provoca indignación en redes” en Publimetro, 26 de enero de 2019, recuperado de <https://www.publimetro.com.mx/mx/virales/2019/01/26/amlo-buenos-cristianos-redes-sociales.html>, el 16 de abril de 2020.

²⁸⁷ El mismo sacerdote dio la noticia de haber recibido la invitación del presidente, una vez que éste fue electo. Recuperado de <https://www.univision.com/geografia/mexico/el-padre-solalinde-dice-que-lopez-obrador-le-propuso-presidir-la-comision-nacional-de-derechos-humanos>, el día 14 de abril de 2020.

de comunicación masiva, en este caso, la televisión. Insistimos, posiblemente, la incursión de estos actores a la televisión abierta podría no parecer del todo mala ni incorrecta, incluso con la intención que presumen, tanto estos como el mismo presidente López Obrador, de dar un mensaje moralizador, pues si

[...] hay cosas que si se tratara de prohibir, no se deberían transmitir en radio y en televisión, pero el que las iglesias de todas las manifestaciones tengan posibilidad de tener tiempos y espacios, no lo veo mal [...] Y si se considera que puede reformarse la ley y hablo de creyentes y no creyentes. A mí me gustaría que pudieran facilitarle las cosas para que el ciudadano pueda expresarse. Porque en las redes sociales sí creo que un sacerdote puede hablar de un pasaje bíblico, ¿por qué en las redes sociales sí y en otros medios no? (sic)²⁸⁸

Del texto podemos extraer, cuando menos, dos puntos importantes. El primero es dar cabida a las religiones, según palabras del presidente, a cualquier confesión que busque la concesión televisiva, pues si ya lo hacen en las redes sociales, por qué no permitirlo en otros medios. Como segundo tema, en realidad, no se presta a cualquier religión, solamente a una facción que es la evangélica. Se deben analizar ambas situaciones para entender que la posición de López Obrador es, por lo menos en nuestra lectura, completamente distante de la propuesta habermasiana.

El primer punto, la referencia a la que alude López Obrador, es una falsa analogía, pues las redes sociales no dependen o no pertenecen al gobierno, su fuerza y el hecho de que cualquier persona pueda hacer públicas sus opiniones y declaraciones radica en que no tienen una obligación con el Estado, pues son globales y, en este orden de ideas, independientes de la gestión gubernamental. De otro lado, la televisión sí pertenece al Estado y corresponde al gobierno su regulación, así como el derecho a concesionarla a quien cumpla con las condiciones previamente impuestas. Precisamente allí, es donde la crítica radica, pues no es una cuestión tan simple y sencilla como la que domina en las redes sociales, que

²⁸⁸ "Concesiones de radio y TV a grupos religiosos no atentan contra el Estado laico: AMLO" <https://www.elsoldemexico.com.mx/mexico/politica/concesiones-publicas-de-radio-y-tv-a-grupos-religiosos-no-atenta-al-estado-laico-amlo-3330382.html>

se mueven, por decirlo de alguna manera, con menos restricciones; para posibilitar la entrada de las religiones a la barra de programación abierta, es necesario hacer modificaciones a la ley. Desde la visión del gobierno, este tipo de concesiones, en realidad no atentaría contra el estado laico, es posible que Habermas esté de acuerdo con esto.

Como segundo punto, si bien AMLO habla de permitir el acceso a todas las religiones, esto no es necesariamente así, puesto que quien más beneficios ha conseguido, es la religión evangelista, una facción del cristianismo, a pesar de la supuesta apretura a todas las posibles religiones. En este sentido, el principio de laicidad, no es solamente hablar de una separación entre iglesia y Estado, ni solamente la neutralidad del Estado en las disputas o diferencias entre las distintas manifestaciones religiosas, para que puedan expresarse libremente, sino, sobre todo, implica un principio de equidad, el cual sirva para otorgar a todas, absolutamente todas las religiones, las mismas posibilidades de expresión y no solamente a las que tienen mayor capacidad económica, mayor número de feligreses, o sean los más cercanos a Palacio Nacional.²⁸⁹

La idea de que el Estado no tenga preferencias religiosas tiende a confundir a una supuesta neutralidad del mismo con una necesaria imparcialidad. En otras palabras, el Estado laico no es neutro; es imparcial ciertamente, pero defiende valores muy concretos, como las libertades (la de la religión, pero también la de conciencia, la de convicciones éticas, la de expresión, etc.), la igualdad y la no discriminación, los derechos humanos, los derechos de las minorías, la justicia social y muchos otros valores. La idea del Estado laico no es simplemente la de un actor pasivo frente a las religiones, sino la de un regulador de ellas en el espacio público.²⁹⁰

²⁸⁹ En esa distinción entre equidad y neutralidad, probablemente sirva también como un referente para diferencias las posturas de Charles Taylor y su neutralidad del Estado en *A Secular Age* y la propuesta habermasiana de una sociedad postsecular. Igualmente, Bernardo Barranco escribe "Al otorgar concesiones de canales de televisión y radio pública a las iglesias, el gobierno compromete los principios de laicidad. Sobre todo, el principio de equidad. Las emisiones reflejarían valores conservadores y convicciones de algunas iglesias extremistas que podrían ser anticlimáticos en una cultura mexicana cada vez más abierta." "AMLO y la irrupción política de la de las Iglesias" p. 137.

²⁹⁰ Blancarte, Roberto. "Laicidad en tiempos de populismo", p. 82.

No se piensa, pues, que la propuesta de AMLO de hacer intervenir a la religión en la esfera pública sea negativa o perjudicial, *per se*, siempre y cuando asegure y garantice un trato igualitario para todas las confesiones religiosas, porque en este trato, se está jugando no solamente la participación de las comunidades religiosas en la esfera pública, sino que también se apuesta el futuro del Estado y el de la sociedad, puesto que “Las religiones y los grupos de convicción pueden participar libremente en los debates de la sociedad civil. Sin embargo, no deben de ninguna manera dominar esa sociedad e imponerle *a priori* doctrinas o comportamientos”.²⁹¹

Esto, desde luego, en la suposición, generada por una sospecha bastante bien fundada, de que sea solamente una, o un grupo de religiones, las que tienen acceso a los medios masivos de comunicación, entonces, el equilibrio se rompe y las instituciones y garantías de equidad que el Estado debe otorgar, se pierden, a favor de ciertos grupos privilegiados, a pesar de “[...] que la sensibilidad creciente de los individuos y de los pueblos hacia las libertades y los derechos fundamentales incita a los Estados a velar por el equilibrio entre los principios esenciales que favorecen el respeto de la diversidad y la integración de todos los ciudadanos a la esfera pública”.²⁹²

Bajo esta óptica, al concesionar los espacios de televisión, para no atentar contra el Estado laico, como presenta su propuesta López Obrador, tendría que ser capaz de abrirla a todas las formas religiosas del país, lo cual se conduce hacia una imposibilidad fáctica; pero si únicamente lo hace hacia las religiones con mayor número de seguidores, entonces, estaríamos pensando que se rompen las condiciones ideales de diálogo, pues no todos los implicados en la toma de decisiones estarían siendo representados, no estarían siendo escuchados y, en este sentido, la búsqueda de su vida buena y el respeto hacia su forma de vida, hacia su ética, no sería tomado en cuenta, ergo, sería violentado. Sobre todo, no podríamos pensar que nos acercamos a la idea de una sociedad postsecular, por el contrario, vamos en retroceso, nos acercamos hacia una resacralización de la política y de la

²⁹¹ Artículo 2 de la *Declaración Universal de la Laicidad en el siglo XXI*, recuperado de <https://laicismo.org/declaracion-universal-de-la-laicidad-del-siglo-xxi/>, el 18 de abril de 2020.

²⁹² Preámbulo en *Declaración Universal de la Laicidad en el siglo XXI*, recuperado de <https://laicismo.org/declaracion-universal-de-la-laicidad-del-siglo-xxi/>, el 18 de abril de 2020.

sociedad; pues lo que pretende López Obrador, al abrir el camino de la televisión a los contenidos religiosos es, en sus propios términos y como hemos analizado, moralizar a la ciudadanía, permitir que solamente ciertos grupos hegemónicos o cercanos a él, tengan este privilegio, es dar pauta a una nueva etapa de evangelización, pero ahora de corte evangelista.²⁹³

Contrario al ideal de Habermas, que nosotros hemos considerado en páginas anteriores, como la formalización y juridificación de la acción comunicativa encarnada en los esquemas de libertad y democracia, bajo las condiciones ideales de diálogo, que es meramente formal, pero realmente abierto a la diversidad, lo que pretende AMLO, es moralizar, pero a través de un conjunto de normas y valores que nos lleven a ‘portarnos bien’ con el fin de tener la conciencia tranquila. La propuesta de López Obrador no es erradicar los problemas políticos con soluciones políticas, sino con fórmulas morales, porque el mal, debe combatirse con el bien y no hay más alto bien que la religión. Así, todos somos parte de la lucha lopezobradorista.²⁹⁴

Si bien las formas de actuar entre los tres actores políticos nombrados han sido distintas, tienen en común el acercamiento de la política con la religión. Para los tres es fundamental, como motor primordial, la erradicación del mal. Podría parecer que esto es, en efecto, una solución obvia y evidente, pero no es así, una vez que el mal es interpretado en clave católica-cristiana y la solución para combatirlo, se fundamenta en una moral religiosa, mas no en soluciones práctico-políticas.

No importa la forma en la que el supuesto mal y el enemigo se hayan encarnado: en el crimen y en la comunidad LGGBBTQ de Jair Bolsonaro; en los indígenas y partidarios de Evo Morales, para Jeanine Áñez en Bolivia, o la corrupción y el

²⁹³ “El riesgo latente e inminente es que, ignorando la enorme diversidad del propio mundo evangélico y del espectro religioso mexicano, unas cuantas de estas asociaciones religiosas terminen oficiosamente por convertirse en iglesias del Estado, como lo fue durante mucho tiempo la católica en una especie de constantinización, aunque de corte pentecostal”. Barranco, Bernardo y Roberto Blancarte, *AMLO y la religión*.

²⁹⁴ López Obrador señaló en una reunión realizada en la ciudad de Zacatecas, México, en enero de 2019 “La mentira es reaccionaria, la verdad es revolucionaria; la verdad es cristiana, la mentira es del demonio, ¡cómo vamos a ir a la iglesia si no respetamos los mandamientos! Tenemos que cambiar. Cambio significa fortalecer valores culturales, morales, espirituales, portarnos bien todos, y el gobierno va a dar el ejemplo. Se va a acabar la corrupción”, Muñoz, Alma y Valadez, Alfredo. “AMLO se compromete a “purificar la vida de México””, en *La jornada*, 18 de enero de 2019, recuperado de <https://www.jornada.com.mx/ultimas/politica/2019/01/18/amlo-se-compromete-a-201cpurificar-la-vida-publica-de-mexico201d-5029.html>, el 18 de abril de 2020.

La religión en la esfera pública. La conformación de una sociedad postsecular

neoliberalismo recalcitrante para AMLO; la pócima para todos los males, cual merolicos de plazuela mexicana, es la misma: los valores de la religión cristiana. América Latina inicia su camino hacia la salvación.

CONCLUSIONES

Ciertamente, la secularización altamente proclamada por la Ilustración moderna ha mostrado un camino que, contrario a lo que presumía, no ha sido llano, liso y uniforme en todo el mundo. La crítica de la filosofía posmoderna y de la sociología de la religión contemporánea, han sido agudas y se han filtrado por las hendiduras, desde las más evidentes hasta las más sutiles, de la secularización occidental, dejando ver sus falencias, sus promesas incumplidas, los anhelos rotos y la desazón de un occidente hambriento de justicia social y equidad. Nos atrevemos a decir, aún más fuerte, que la secularización ha quedado en una mera utopía.

Según los Ilustrados, nos acercábamos a la hora prometida, en la cual ya no habría que seguir a la fe y a la religión, para sentirnos seguros, pues la ciencia y la tecnología servirían como reemplazos de aquello que aún desconocíamos, pero que pronto estaría al alcance de nuestro intelecto. Asimismo, la laicidad de un Estado democrático estaría a la vanguardia de esta sociedad secular, empujando a los ciudadanos hacia el olvido de sus creencias y sus tradiciones religiosas, estaríamos en la antesala de la perfecta sociedad racional.

No obstante, la religión no se fue, nunca abandonó a la sociedad, se quedó aguardando su hora, el momento en el que fuera llamada otra vez a escena y ese momento llegó. La lectura de José Casanova, junto con otros sociólogos, abrió el camino para cuestionarse si el proceso moderno de secularización realmente había funcionado según las proyecciones realizadas por los ilustrados o bien, si había un solo camino a la consecución de una secularización. El mismo Habermas entendió que la secularización no emergía como había prometido la modernidad “[...] la significación de las religiones utilizadas con pretensiones políticas ha ido en aumento por todo el mundo. Ante este horizonte, la escisión de Occidente se percibe de tal modo que Europa parece aislarse del resto del mundo.”²⁹⁵

La línea de la secularización que se pensaba trazaría la nueva humanidad, se ve cortada cuando percibimos que la religión –en términos generales– no ha sido

²⁹⁵ Habermas, Jürgen (2006). “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el «uso público de la razón» de los ciudadanos religiosos y seculares” en *Entre naturalismo y religión*. p. 123.

erradicada por la utilización de la razón, antes bien, parece irse afirmando a grandes pasos, como uno de los actores que reclama su aparición en el escenario político y no estar únicamente tras bambalinas. Europa que parecía convertirse en el modelo a seguir en el cambio de paradigma medieval, hacia una nueva forma de pensamiento, hacia la racionalidad 'universal', se convierte en un caso aislado "[...] la propia imagen occidental de la modernidad parece estar sometida a un efecto de desviación: de ser el modelo normal para el futuro del resto de todas las culturas, ha pasado a convertirse en un caso especial."²⁹⁶

De tal manera, la modernidad falló en sus presupuestos seculares, no consiguió que la humanidad, ni siquiera Europa, siguiera el camino de la secularización, es más, su fracaso fue tan rotundo, que ni siquiera se puede pensar que exista una sola forma de pensar la secularización.

Sin embargo, esto no implica, por lo menos desde la perspectiva de Habermas, que la modernidad haya quedado atrás, que ya no sirva o que deba pensarse en una edad histórica distinta que la sustituya, como lo propone la posmodernidad y sus postulados relativistas "«La posmodernidad se presenta claramente como antimodernidad». Esta afirmación describe una corriente emocional de nuestro tiempo que ha penetrado en todas las esferas de la vida intelectual, colocando en el orden del día teorías de postilustración, posmodernidad e incluso posthistoria."²⁹⁷ Por el contrario, si existen errores en la teoría de la modernidad, se debe aprender de ellos y no anunciar, con bombos y platillos, el fin de la modernidad, sino su propio progreso hacia una nueva forma de sociedad; la modernidad sigue su trayecto, no ha terminado, solamente se encuentra en un proceso autorreflexivo, del cual debe extraer conclusiones que, si bien no son las que posiblemente se esperen de la modernidad, son las que le permiten seguir viviendo.

No es que la modernidad deba quedar despreciada, olvidada y fuera de juego "[...] en vez de abandonar la modernidad y su proyecto como una causa perdida,

²⁹⁶ Habermas, Jürgen (2006), "La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el «uso público de la razón» de los ciudadanos religiosos y seculares", p. 123.

²⁹⁷ Habermas, Jürgen (2006), "La modernidad, un proyecto incompleto" en Foster, Hal (ed.). *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós. p. 19.

deberíamos aprender de los errores de esos programas extravagantes que han tratado de negar la modernidad”.²⁹⁸

Debe considerarse, entonces, que la modernidad concebida desde el marco de sociedades postseculares, se entiende a sí misma como una modernidad cuyos postulados ya no pueden ser iguales a los de la modernidad ilustrada, con pretensiones racionalistas, encarnadas en la consecución de la verdad por medio de las ciencias, así como la eliminación gradual de la religión, tanto de la esfera pública como de la vida privada. Antes bien, la nueva modernidad postsecular, debe pensarse como una modernidad con presupuestos falibilistas, sin pretensiones de obtener la verdad de las cosas, sino como una modernidad consciente de que puede incurrir en el error y, por ende, con la capacidad de recular, en caso de ser necesario.

Asimismo, Habermas tampoco afirma que deba suponerse un desprecio por la secularización; si bien el proceso secularizador proyectado por la modernidad no tuvo el éxito esperado, no conduce a la conclusión de que no se haya generado algún progreso. Por el contrario, la secularización es fundamental para pensar una sociedad postsecular, la cual es, en términos habermasianos, secular, pero no secularista.

Bajo esta óptica, el cambio que experimentó la teoría de Habermas, respecto de su relación con la religión, es precisamente lo que sirve de telón de fondo para entender la nueva postura y propuesta de una sociedad mundial postsecular. Durante gran parte de su carrera y de su obra, Habermas había mantenido cierta distancia con la religión, incluso, le había asignado ciertas funciones meramente motivacionales o reconfortantes, mientras que la filosofía había adoptado los conceptos centrales de la religión y había expresado todo el contenido semántico que podía tener la religión. En este sentido, lo único que podía hacer la religión era consolar a la sociedad, solamente allí, la filosofía no podía superar a la religión.

Pero al hacer un revire en su teoría, abre la posibilidad de establecer nuevos parámetros para la sociedad y la religión. A inicios del siglo XXI, Habermas admite una nueva forma de pensar la relación entre religión y política. Antes, al igual que la mayoría de los liberales, Habermas pensaba en la separación entre Iglesia y Estado;

²⁹⁸ Habermas, Jürgen (2006), “La modernidad, un proyecto incompleto”, p. 32.

separación que se sentaba a la base de las democracias liberales occidentales y que justificaba la neutralidad del Estado ante la diversidad de religiones, garantizando que todas ellas tuvieran una existencia sin impedimentos, pero dejando a las voces religiosas, fuera de la esfera pública, asumiendo que no tenían nada que aportar, pues lo que la religión tenía que decir, la filosofía podía decirlo mejor. Es decir, la filosofía se apropiaba de los contenidos semánticos de la religión y los expresaba de una mejor manera, dejando obsoleta a la segunda.

Sin embargo, Habermas da un giro a su teoría, cuando decide que la religión también tenga una participación en la esfera pública, pues es una voz vigente y que reclama ser escuchada. Los atentados en contra del Pentágono y las Torres Gemelas manifestaron, en su momento, que la religión aún está presente, que requiere ser atendida, ya sea de una forma o de otra. La irrupción en forma violenta, de la religión, cerró los caminos del diálogo, pero permitió hacer escuchar los reclamos de justicia y reivindicación en la esfera pública, hacia las religiones. Habermas entendió la urgencia de abrir esos espacios públicos, con la necesidad de evitar más catástrofes como aquella, las cuales indicaban que la idea de secularización había sido, cuando menos, mera presunción moderna.

A pesar de que la esfera pública moderna, surge como un logro de la burguesía europea de los siglos XVIII y XIX, ésta se volvió trascendental para entender la configuración del Estado, puesto que, a pesar de que en principio únicamente los ciudadanos –entendidos en su connotación moderno-occidental– quienes podían ser partícipes de ella, la figura del ciudadano se extendió tanto, que casi cualquier persona tenía el derecho de participar, pues la opinión pública era el sustrato real de toda la esfera pública. La opinión pública, derivada del principio de publicidad kantiano ha permitido la incursión de todas las voces, siempre y cuando se encuentren mediadas por la razón, en el debate público.

En este sentido, podría parecer que las religiones no tienen cabida, mas, esto no es del todo cierto, pues, en la perspectiva postsecularista de Habermas, incluso las religiones pueden tener contenidos de verdad en sus argumentos, por lo cual, pueden ser parte de la esfera pública. Desde luego, la participación no puede ser ‘en bruto’, antes de que los argumentos religiosos puedan entrar a la arena pública,

es necesario que pasen por el filtro de la traducción a un lenguaje secular, pues solamente este lenguaje es hablado por todos los ciudadanos, aunque tenga su propia creencia.

Es exactamente en este proceso de traducción donde podemos encontrar la similitud de Habermas con Rawls. Desde luego, el considerar una similitud entre ambos autores, va más allá de que ambos sean liberales y su discusión sea una disputa de familia –lo cual consideramos relativamente cierto– el acercamiento entre ellos es de la segunda etapa del pensamiento de Rawls, la etapa del *Liberalismo político* y no de *A theory of Justice*, Habermas se acerca mucho a la idea de un consenso traslapado (*overlapping consensus*).

Consideramos que se ha mostrado que, a pesar de la diferencia que pueda existir entre las teorías de John Rawls y Jürgen Habermas, en realidad no son diferencias de fondo, sino de forma. Si bien Habermas genera un cambio en su pensamiento y es un poco más abierto que Rawls a la participación de la religión en la vida pública, las restricciones parecen no ser tan distantes.

Rawls exige que las doctrinas que participan en ciertas deliberaciones públicas sean ‘doctrinas comprensivas razonables’, a diferencia de las ‘doctrinas comprensivas’ a secas, la diferencia radica en que “En las simples doctrinas comprensivas hay una concepción de vida buena con pretensiones de universalidad, es decir, son doctrinas de carácter religioso, filosófico o moral que, valiéndose de principios, pretenden dar respuesta a todas las preguntas de la existencia”.²⁹⁹ De tal manera, se puede hacer una analogía con el pensamiento habermasiano, para la cual, nos permitimos utilizar la figura de los pensamientos dogmáticos, incapaces de cambiar su forma de pensar, de intentar escuchar razones de otros. Pues en ellos no hay racionalidad ni intención de diálogo. El dogmatismo impide el diálogo, desde sus esquemas más básicos, hasta sus condiciones ideales. Pero no solamente el dogmatismo religioso, el mismo pensamiento secularista es un pensamiento dogmático, precisamente por ello,

²⁹⁹ López Lopera, Liliana María (1997), “Pluralidad y consenso en el liberalismo político de John Rawls” en *Estudios políticos*, núm. 10, enero-junio, Medellín, p. 92.

Habermas niega este adjetivo cuando dice que la sociedad postsecular no es secularista.

Por otro lado, se encuentran las ‘doctrinas comprensivas razonables’, las cuales se distinguen de las primeras, más allá del mero adjetivo de ‘razonables’, porque, en el fondo, son realmente capaces de entrar en razón, para la consecución de un interés general. Este entrar en razón, debemos pensarlo como una forma, no de que las doctrinas comprensivas no sean racionales, sino que sean razonables, es decir que, a pesar de sus concepciones del bien, su idea de justicia sea en beneficio de todos los componentes sociales. Si lo comparamos con la teoría habermasiana, podemos encontrar que estas doctrinas racionales rawlsianas, se pueden suponer como la esfera pública informal, en la cual se pueden discutir desde cualquier posición, religiosa, ética o filosófica para, posteriormente, acceder a la esfera pública formal.

Para Habermas, como para Rawls, la participación de la religión en la esfera pública, siempre y cuando cumpla con las condiciones de ser no dogmática, para el primero y razonable, para el segundo, no es mal vista; al contrario, se convierte en una parte esencial de la representación de un Estado plural. Pero garantizar este pluralismo solamente puede ser posible en el nicho de un estado liberal, ya que sería imposible pensarlo en otro tipo de gobierno. Así, el pluralismo debe su posibilidad al liberalismo político, pues éste

[...] supone que existen muchas doctrinas comprensivas razonables y conflictivas, cada una con sus concepciones del bien, cada una compatible con la plena racionalidad de las personas [...] esta razonable pluralidad de doctrinas conflictivas e incommensurables se ve como el trabajo característico de la razón práctica a través del tiempo en instituciones libres.³⁰⁰

En este orden de ideas, podemos apreciar en toda su magnitud que, tanto para Rawls, como para Habermas, el pluralismo razonable, así como la acción comunicativa que posibilite la creación de una sociedad postsecular, solamente

³⁰⁰ Rawls, John (2015) “La idea de un consenso traslapado” en *Liberalismo político*. México: FCE. p. 138.

pueden gestarse en el marco democrático-liberal. El parecido, es bastante claro. Por ello, podemos considerar que Habermas es, en efecto, un rawlsiano moderado. Las similitudes entre ambos son bastante obvias, como para negar la influencia que parece haber marcado Rawls en el pensador alemán.

Ahora bien, al inicio de la investigación que dio pie a este trabajo, nuestra suposición era, más que una pregunta, una aseveración de que, a pesar de la enorme apertura concedida a la religión para la participación en la esfera pública, Habermas no había hecho un giro fundamental en su posición. Es decir, considerábamos que la teoría habermasiana no tenía ningún cambio sustantivo, que cualquier modificación en ella, era meramente formal, pues en realidad su contenido seguía sobre la misma línea, con respecto a la religión.

Y podemos presumir que, en cierta medida, no nos equivocamos, ya que consideramos que Habermas sigue dando un peso mayor a la razón de tipo secular que a la religión, por ello es necesario llevar a cabo el proceso de traducción. Aunque permite la incorporación de argumentos religiosos a la arena público-política, el lenguaje laico parece ser el más apto para las discusiones políticas.

1. El Estado de derecho como garante de la sociedad postsecular

No sería posible suponer que la sociedad postsecular, tal como la entiende Habermas, existiera en un estado distinto al liberal. El fundamento que garantiza la posibilidad de una sociedad postsecular, no es únicamente el supuesto avance epistémico que los ciudadanos podrían tener, derivado de generaciones, en esta idea de naturalismo débil y evolucionismo social.

Tanto la percepción sociológica de una sociedad postsecular como la misma razón de un avance epistémico, no podrían pensarse sin tener como marco la idea política de un Estado de Derecho, pues solamente en el respeto a las libertades individuales, a los derechos juridificados, positivados y convertidos en Constitución, un pluralismo razonable y un diálogo horizontal, podría generarse una sociedad así. En otras palabras, solamente a la luz de un Estado constitucional, puede construirse la participación ciudadana de todas las voces en la esfera pública.

[...] «el republicanismo universalista» habermasiano aborda el juego entre las dimensiones moral y ética. Ésta es una cuestión decisiva, porque en última instancia sirve para poner a prueba el vigor y la apertura de su espacio público, además de la reciente reivindicación de Habermas de que en su teoría encuentran una solución más satisfactoria los problemas derivados del multiculturalismo, los conflictos étnicos, o la integración de las diferencias en general.³⁰¹

Sin una Constitución basada en los principios liberales-democráticos, es imposible la existencia de la acción comunicativa. Desde luego, esta condición se convierte en una traba para la conformación de la sociedad mundial postsecular pretendida por Habermas, en primera instancia, porque no todos los Estados son liberales ni democráticos. Sería necesario cambiar la configuración política de todos los Estados.

Evidentemente, esto sería una cuestión fácticamente imposible, porque gran parte de los Estados no democráticos ni liberales, son gobernados por una religión dogmática, como en el caso de la gran mayoría de países islámicos del Medio Oriente, o bien, algunos casos como Filipinas o Corea del Norte, donde aún hay monarquías o dictaduras, en la cuales no hay posibilidad de discernir del punto de vista oficial. En esas latitudes, no podríamos suponer una sociedad postsecular, siquiera podríamos pensar en algún proceso secularizador, ergo, la postsecularidad queda fuera de todo horizonte, al menos en un futuro a corto o mediano plazo. En este rubro, nos encontramos con la imposibilidad fáctica de que todos los Estados sean liberales y democráticos, como recién se mencionó, o la solución de que en la sociedad mundial postsecular refiera únicamente a Europa y ciertas naciones más, como Canadá y Nueva Zelanda, acotando lo demás a “el otro”, a “la periferia”.

Pero, aun suponiendo que la muy remota posibilidad de ver a todas las naciones bajo Constituciones políticas de corte democrático-liberal, fuera una realidad, se encuentran varias dificultades que imposibilitan la génesis de las sociedades postseculares.

³⁰¹ Vallespín, Fernando (2015). “Introducción” en Habermas, Jürgen y Rawls, John. *Debate sobre el liberalismo político*. España: Paidós. p. 33.

[...] partir de una visión del hombre «autónomo», desprovista de toda referencia a los elementos empíricos que lo constituyen como tal: raza, sexo, credos, orígenes nacionales, etc. La organización política liberal se constituye así a partir de aquellos rasgos que toda persona tiene en común, aquellos que son compartidos universalmente; a saber, su igual dignidad y respeto moral, que exigen una correlativa protección estatal mediante el sistema de los derechos individuales e imponen al Estado una exquisita neutralidad respecto de las cuestiones de la vida buena.³⁰²

Es verdad que Habermas busca una forma de paliar estas carencias, tratando de justificar los esquemas de libertad y democracia como el posible ‘fondo’ normativo sobre el cual los ideales de vida buena particulares puedan realizarse. Si la libertad y la democracia están garantizadas y cobijadas bajo el manto de la Constitución, se podría asegurar, desde la lectura habermasiana, que cualquier concepción ética puede ser representada y escuchada “Bajo los presupuestos comunicativos de un discurso inclusivo y libre de coerción entre participantes libres e iguales todos se ven llevados a situarse en la perspectiva de todos los demás y con ello en su autocomprensión y en su comprensión del mundo”.³⁰³

Por último, esta igualdad supuesta, también trae el problema de eliminar las particularidades individuales que vienen dadas por el contexto sociohistórico y cultural ya que “La igualdad abstracta del liberalismo sería ciega ante la indesligable conexión entre identidad individual y particularismo cultural [...] que son los elementos que dotan de sentido a amplias capas de la población, sobre todo en sociedades multiculturales”.³⁰⁴

Habermas ve que esta crítica no supone un problema real a su teoría, por el contrario, abona a su favor, pues no busca negar la pluralidad que impera en las sociedades multiculturales, por el contrario, su intención es defender esta diversidad y sus posibilidades de participación en la esfera pública, en igualdad de condiciones, sin importar las creencias religiosas, éticas, filosóficas, o en palabras de Rawls, concepciones del bien que cada grupo, capa social o individuo tengan “Es más, bajo

³⁰² Vallespín, Fernando (2015). “Introducción”, p. 34.

³⁰³ Habermas, Jürgen (2015). “Reconciliación y uso público de la razón” en Habermas, Jürgen y Rawls, John. *Debate sobre el liberalismo político*. España: Paidós. p. 52.

³⁰⁴ Vallespín, Fernando. “Introducción”, p. 34.

las actuales condiciones del pluralismo cultural y de formas de vida, gozar de un sistema de derechos individuales encarnados en el sistema jurídico-político parece convertirse en una necesidad irrenunciable”.³⁰⁵

Los esquemas de libertad y democracia propuestos por estos dos teóricos liberales, como marco normativo ‘moral’, fundamental para la emergencia de un consenso traslapado y/o una acción comunicativa efectiva, terminan mostrando que la vigencia de la religión en el mundo contemporáneo es cada vez más relevante, precisamente por ello, es necesario establecer un marco el cual sirva para evitar los abusos religiosos o secularistas. La intención de Habermas es abrir la esfera pública a un diálogo entre todos los actores sociales, independientemente de la confesión que profesen, si es que tienen alguna.

En este sentido, podemos percibir que, aunque es verdad que hay elementos que nos conducen a asumir que Habermas tiene un halo de rawlsianismo, sí opera un cambio que no es solamente formal, sino que también es sustantivo. Este cambio permite ampliar la esfera de diálogo a niveles que no podrían pensarse por los liberales previos a él, asimismo, abre la concepción de racionalidad y es, justamente allí, donde podemos encontrar, tal vez, el cambio más drástico y la separación más evidente con Rawls.

Mientras que para Rawls el concepto de ‘racional’ como se revisó páginas atrás, es aquél que permite identificar las concepciones particulares de bien, mientras que lo razonable se aplica solamente a algunas doctrinas comprensivas capaces de entender que los ‘valores’ liberales deben estar sosteniendo toda la estructura política, Habermas parece considerar que las doctrinas razonables, son aquellas no dogmáticas, mientras que racionales, pueden ser consideradas las posturas que pueden tener algún contenido de verdad dentro de sus argumentos. Así, las religiones no dogmáticas, no solamente son capaces de aceptar los principios liberales como los más apropiados para la discusión, sino que, a su vez, son también capaces, como doctrinas racionales, de entrar a la discusión en la esfera pública. Es más, si sus argumentos –aunque sean religiosos, previamente traducidos a un lenguaje común a toda la sociedad– logran vencer en las

³⁰⁵ Vallespín, Fernando (2015). “Introducción”, p. 35.

deliberaciones públicas, pueden escalar hacia la esfera pública formal, algo que en Rawls parece inaceptable.

Con esto en mente, nos vimos en la necesidad de rectificar, sobre la marcha, la 'posición original' de nuestra tesis, al aceptar que sí existe un cambio de forma y fondo en el pensamiento habermasiano y la relación que existe entre religión-filosofía-política.

Es probable que la reticencia rawlsiana a dar cabida a las voces religiosas en la esfera pública, sea por miedo a permitir la entrada, no de voces disidentes, sino a voces dogmáticas que pueden hacerse con el poder político y atentar contra el Estado de derecho que les dio luz verde para participar en la esfera pública. Bajo este tenor, también se violentarían la separación Iglesia-Estado, logro histórico y fundamental de la secularización y laicidad moderna, la democracia y, desde luego, las libertades y garantías individuales que permiten la expresión y la diversidad; en otras palabras, se romperían las condiciones ideales de diálogo.

Parte de ello, es lo que sucede actualmente en América Latina donde, como se ha analizado, nos encontramos más cerca de llegar a una negación de las condiciones de diálogo por favorecer a una confesión específica, lo cual resulta en la negación de las demás, pero lo más preocupante puede ser que, sin importar la religión dominante, el Estado laico se encuentra en grave peligro y, con ello, se encuentra amenazado el Estado de derecho.

2. La esfera pública en riesgo

Por último, aunque no por ello menos importante, sería comentar brevemente, que nos encontramos en un momento complicado y, posiblemente decisivo cuando hablamos del riesgo que actualmente corre la esfera público-política, entre muchos factores podemos considerar, cuando menos uno como el más importante: los medios electrónicos de comunicación (las redes sociales).

Las redes sociales han propiciado, en gran medida, que la esfera pública se encuentre en peligro de extinción, debido a un exceso de opiniones, de las cuales, una mínima parte, son de gente realmente capacitada para emitirlas, lo cual genera

confusión, desinformación y, desde luego, una falta de interés real, por la vida pública misma.

Asimismo, las redes sociales, se han convertido en un elemento constitutivo de las sociedades contemporáneas consolidándose como el medio más eficaz, no solamente de comunicación, sino de acceso a la información de una forma inmediata, permitiendo, al mismo tiempo, una oleada de opiniones respecto de cualquier tema, desde los más banales hasta los más especializados, obligándonos a repensar la esfera pública, pues las discusiones pertenecientes a las esferas públicas previas a la era tecnológica, se han trasladado al plano virtual.

En este sentido, parece carecer completamente de razón, pensar que la esfera pública pueda ser reconfigurada virtualmente, por el contrario, al ampliar tanto el alcance público de las deliberaciones, la esfera pública parece marcar su propio fin, o cuando menos, su vida se encuentra en peligro. Umberto Eco mencionó al respecto “Las redes sociales le dan el derecho de hablar a legiones de idiotas que primero hablaban sólo en el bar después de un vaso de vino, sin dañar a la comunidad. Ellos eran silenciados rápidamente y ahora tienen el mismo derecho a hablar que un premio Nobel. Es la invasión de los idiotas”.³⁰⁶

En otro sentido se pronuncia Markus Gabriel, quien ha resaltado que el rompimiento de las redes sociales con la esfera pública se presenta en un nivel más profundo, en un nivel institucional. Gabriel se expresa en el sentido de que las redes sociales son, por naturaleza, conflictivas, su génesis busca polarizar las opiniones respecto de un tema, el cual no se encuentra mediado por las instituciones que la esfera pública ha creado o podría crear, para solventar estos conflictos.

Si ya no existen las instituciones creadas por la esfera pública, la única forma, dice Gabriel, de resolver un conflicto, es ganando una pelea. En este sentido, el autor de *¿Por qué no existe el mundo?*, menciona que *Twitter* es la red social cuya estructura conflictiva es más evidente.³⁰⁷

³⁰⁶ “La dura crítica de Umberto Eco sobre las redes sociales: “Le dan espacio a legiones de idiotas”, recuperado de <https://www.infobae.com/2016/02/19/1791454-la-dura-opinion-umberto-eco-las-redes-sociales-les-dan-espacio-legiones-idiotas/>, el 27 de junio de 2020, a las 20:00.

³⁰⁷ Gabriel, Markus (2020). Conversación “Reflexiones sobre los efectos sociales y culturales de la pandemia”, recuperado de <http://culturaunam.mx/elaleph/eventos-2/056-el-aleph-en-tv-unam-markus-gabriel-ilan-semo-y-juan->

En el mismo sentido se expresa Habermas, según la lectura de Gil Martín, cuando menciona que

De acuerdo con la apreciación escéptica de Habermas, la comunicación *on line*, (en el contexto de los regímenes liberales) tiende a socavar la capacidad de las esferas públicas de orientar al público de masas hacia las mismas cuestiones y a favorecer su fragmentación en multitud de grupos ocasionales dispersos y vinculados por intereses concretos; y en cambio sólo parece manifestar una función inequívoca cuando opera de manera parasitaria respecto a los canales habituales de comunicación política de dichas esferas públicas.³⁰⁸

De tal manera, la esfera pública pelagra y no es una preocupación menor, pues en ella confluyen las distintas voces que buscan satisfacer sus necesidades de justicia social y económica, a pesar de que muchas veces la participación ciudadana se ve acotada porque “La fusión de los roles del ciudadano y del consumidor corre pareja a la sinergia de esa mercantilización con la personalización de la política profesional. Es [...] la colonización de la esfera pública por los imperativos del mercado [...] lo que promueve la parálisis de la participación ciudadana en la comunicación política”.³⁰⁹

Así, al ser la esfera pública uno de los elementos constitutivos de los Estados actuales, su desaparición en favor de las redes sociales impactaría de manera directa en los procesos democráticos, no sólo procedimentalmente, sino sustantivamente, pues ¿quién decidiría qué leyes implementar?, ¿quién gane la discusión en Facebook? Vale la pena replantearse el problema de la esfera pública, de la democracia, de la sociedad civil y de las redes sociales a la luz de la posverdad.

ayala/?fbclid=IwAR0vbSwZ3HYUjX5tco23FkyV5PdfsLLiqC66JWx839oIjTQpqOUCyLgZ0Os, el 31 de mayo de 2020 a las 15:00.

³⁰⁸ Gil Martín, Francisco Javier (2009), “En torno a dos argumentos epistemológicos de la democracia deliberativa”, recuperado de <https://aecpa.es/congress/viewtemp/9/1/2/>, el 8 de julio de 2020, a las 11:00 horas, p. 5.

³⁰⁹ Gil Martín, Francisco Javier (2009), “En torno a dos argumentos epistemológicos de la democracia deliberativa”, p. 7.

BIBLIOGRAFÍA

- Adut, Ari. "A Theory of the Public Sphere". *Sociological Theory*, vol. 30, núm. 4 (diciembre 2012): 238-262.
- Aguirre, Javier. "Jürgen Habermas y la religión en la esfera pública". *Ideas valores*, vol. 61, núm. 148 (julio-diciembre 2011): 59-78.
- Aguirre, Javier. "Los alcances cosmopolitas y universalistas de la propuesta de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública". *Revista Co-herencia*, vol. 13, núm. 24, (enero-junio 2016): 213-241.
- Aguirre, Javier. "Habermas y su análisis postmetafísico de la religión". *Praxis filosófica*, núm. 44 (enero-julio 2017): 119-146.
- Alarcón Rasero, Rocío. "Secularización y Modernidad. Una lectura crítica del postsecularismo de Jürgen Habermas". *RevistaOnline de Estudiantes de Derecho*, núm. 4 (2014): s/p.
- Allen, Amy. "Having One's Cake and Eating It too. Habermas's Genealogy of Postsecular Reason" en Colhoun, Craig, Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen, eds., *Habermas and religion*. UK: Polity Press. 2013.
- Altinordu, Ateş y Philip S. Gorski. "After Secularization?". *Annual Review of Sociology*, vol. 34 (2008): 55-85.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Traducido por Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós. 2005.
- Arendt, Hannah. *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Traducido por Marina López y Agustín Serrano de Haro. Madrid: Encuentro, 2007.
- Atanasescu, Nicolae (2017), "What is Missing? Jürgen Habermas's Turn to a 'Post-secular Society' and the Limits of Postmetaphysical Modernity". Tesis de Doctorado. University of Toronto, 2017.
- Barranco, Bernardo y Roberto Blancarte. *AMLO y la religión. El Estado laico bajo amenaza*. México: Grijalbo. 2019.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad*. Traducido por Silvia Zuleta. Argentina: Amorrortu. 2003.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Traducido por Centro de Estudios públicos. Barcelona: Paidós. 2008.

- Bernstein, Richard. *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*. Traducido por Alejandra Vassallo y Verónica Inés Weinstabl. Buenos Aires: Katz. 2006.
- Bernstein, Richard. "The Normative Core of the Public Sphere". *SAGE*, vol. 40, no. 6. (Diciembre 2012): 767-778.
- Bloch, Ruth. "Inside and outside the Public Sphere". *The William and Mary Quarterly*, vol. 62, núm., 1 (enero 2005): 99-106.
- Blumenberg, Hans. *La legitimación de la Edad Moderna*. Traducido por Pedro Madrigal. España: Pre-textos. 2008.
- Bodin, Jean. *Los seis libros de la república*. Traducido por Pedro Bravo Gala. España, Tecnos. 2006.
- Boladeras Curcurella, Margarita. "La opinión pública en Habermas". *Anàlisi*, núm. 26 (2001): 51-70.
- Braeckman, Antoon, "Habermas and Gauchet on religion in postsecular society. A critical assessment" en *Cont Philos Rev* (Primavera 2009): 279-296.
- Budarick, John. "The elasticity of the public sphere: Expansion, contraction and 'other' media" en *Making Public, Making Places*, (2016) editado por Barbour, Kim & Mary Griffiths, Australia: University of Adelaide Press.
- Buriticá Zuluaga, Diego. "El concepto de persona humana en la tradición cristiana y su progresión hasta el personalismo" en *Cuestiones teológicas*, vol. 41, núm. 96 (julio – diciembre 2014): 467-493.
- Calhoun, Craig (ed.). *Habermas and the Public Sphere*. USA: MIT. 1996.
- Calhoun, Craig. "The Public Sphere in the Field of Power". *Social Science History*, vol. 34, núm. 3 In Honor of Charles Tilly (Otoño 2010): 301-335.
- Calhoun, Craig, Mark Juergensmeyer y Jonathan VanAntwerpen (eds.), *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press. 2011.
- Casanova, José. *Genealogías de la secularización*. México: Anthropos-UNAM. 2012.
- Casanova, José. "Exploring the Postsecular. Three meanings of "the Secular" and Their Possible Transcendence" en Calhoun, Craig, Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen, eds., *Habermas and religion*. UK: Polity Press. 2013.

- Cladis, Mark. "Modernity in Religion: A Response to Constantin Fasolt's 'History and Religion in the Modern Age'". *History and Theory*, vol. 45, núm. 4 (Diciembre 2006): 93-103.
- Clemens, Elisabeth. "Democratization and Discourse: The Public Sphere and Comparative Historical Research". *Social Science History*, vol. 34, núm. 3, In Honor of Charles Tilly (otoño 2010): 373-381.
- Coble Sarro, David. "Lo a priori trascendental en Kant (una investigación lógico-conceptual)" en *Factótum*, núm. 9 (2012): 43-122.
- Coleman, Charly. "Resacralizing the World: The Fate of Secularization in Enlightenment Historiography". *The Journal of Modern History*, vol. 82, núm. 2, The Persistence of Religious in Modern Europe (Junio 2010): 368-395.
- Cooke, Maeve. "Violating Neutrality? Religious Validity Claims and Democratic" en Colhoun, Craig, Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen, eds., *Habermas and religion*. UK: Polity Press. 2013.
- Dillon, Michele. "Can Post-Secular Society Tolerate Religious Differences?". *Sociology of Religion*, vol. 71, núm. 2 (verano 2010): 239-156.
- Domínguez, Héctor. "Democracia deliberativa en Jürgen Habermas". *Analecta política*, vol. 4, núm. 5, (julio-diciembre 2013): 301-326.
- Echeverría, Eduardo. "Ten years late. Lessons from the Jürgen Habermas and Joseph Ratzinger Debate", recuperado de https://www.vhi.st-edmunds.cam.ac.uk/resources-folder/Revision%20Lessons_from_the_Habermas_Ratzinger_Debate
- Epstein, Jeffrey. "Habermas, Virtue Epistemology, and Religious Justification in the Public Sphere". *Hypatia*, vol. 29 no. 2. (Spring 2014): 422-439.
- Eisenstadt, Shmuel. "La era axial: la emergencia de las visiones trascendentales y el ascenso de los clérigos" en *Sociología histórica*, vol. 7 (2017): 385-406.
- Evans, Michael. "Who Wants a Deliberative Public Sphere?". *Sociological Forum*, vol. 27, núm. 4 (diciembre 2012): 872-895.
- Foucault, Michel. *Defender la sociedad*. México: FCE. 2001.
- Fultner, Barbara. *Jürgen Habermas: Key Concepts*. UK: Routledge. 2011.
- Gabriel, Markus. *Por qué no existe el mundo*. México: Océano. 2016.

- Galán Vélez, Francisco, “¿Kant y Darwin? Un examen crítico del naturalismo débil de Habermas a la luz del problema de la libertad y el determinismo”. *Signos filosóficos*, vol. XX, núm. 39 (enero-junio 2018): 60-87.
- Garzón Vallejo, Iván. “Los dilemas del carácter público de los argumentos filosóficos y religiosos en el liberalismo de John Rawls”. *Praxis Filosófica*, núm. 30 (enero-junio 2010): 39-64.
- Garzón Vallejo, Iván. “Argumentos filosóficos, creencias religiosas y razón pública”. *Anuario Filosófico*, vol. 45, núm. 3 (2012): 615-644.
- Garzón Vallejo, Iván. “Deliberaciones democráticas y razones religiosas: objeciones y desafíos”. *Revista Co-herencia*, vol. 9, núm. 16 (enero-junio 2012): 81-117.
- Gil-Gimeno, Javier. “Religiones universales y creatividad” en *Imagonautas*, núm. 10 (2017): 65-86.
- Goldstein, Warren. “Secularization Patterns in the OldParadigm”. *Sociology of Religion*, vol. 70, núm. 2 (verano 2009): 157-178.
- Gordon, Peter. “The Binding of Isaac and the Boundaries of Reason: Religion since Kant” en *New Approaches to Neo-Kantianism*, editado por Nicolas de Warren, 203-218. Massachusetts: Cambridge University Press. 2015.
- Granja, Dulce María. “El principio de publicidad en la teoría de kantiana de la acción” en *Estudios*, núm. 89 (verano 2009): 51–113.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*, vol. 1. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. Buenos Aires: Editorial Taurus. 1987.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, vol. 2. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. Buenos Aires: Taurus, 1987.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. Buenos Aires: Editorial Taurus. 1989.
- Habermas, Jürgen. “La soberanía popular como procedimiento”. *Cuadernos políticos*, número 57 (mayo-agosto 1989): 53-69.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos a estudios previos*. Madrid: Cátedra. 1989.
- Habermas, Jürgen. *Conocimiento e interés*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo, José Ivars y Luis Martín Santos. Madrid: Taurus. 1990.

- Habermas, Jürgen. *Pensamiento postmetafísico*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. España: Taurus. 1990.
- Habermas, Jürgen. *Religion and Rationality. Essays on Reason, God, and Modernity*. UK: Blackwell Publishers Ltd. 2002.
- Habermas, Jürgen. *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*. Traducido por Pere Fabra y Luis Díez. Madrid: Editorial Trotta. 2002.
- Habermas, Jürgen. "On the Relation between the Secular Liberal State and Religion", en *The Frankfurt School on Religion*, editado por Eduardo Mendieta. 339-348. UK: Routledge. 2005.
- Habermas, Jürgen. "La modernidad, un proyecto incompleto" en Foster, Hal, ed., *La posmodernidad*. Traducido por Jordi Fibla. Barcelona: Kairós. 2006.
- Habermas, Jürgen. *Entre naturalismo y religión*. Traducido por Pere Fabra, Daniel Gamper, Francisco Javier Gil Martín, José Luis López de Lizaga, Pedro Madrigal y Juan Carlos Velasco. Barcelona: Paidós. 2006.
- Habermas, Jürgen. "La voz pública de la religión. Respuesta a la tesis de Paolo Flores d'Arcais". *Claves de razón práctica*, núm. 180 (2007): 4-6.
- Habermas, Jürgen y Joseph Ratzinger. *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Traducido por Isabel Blanco y Pablo Largo. Madrid: FCE. 2008.
- Habermas, Jürgen. "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?". *Dianoia*, vol. LIII, núm. 60 (mayo 2008): 3-20.
- Habermas, Jürgen. *Facticidad y validez*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. España: Trotta. 2010.
- Habermas, Jürgen. *Escritos filosóficos 1*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. España: Paidós. 2011.
- Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de opinión pública*. Traducido por Antonio Doménech y Rafael Grasa. España: Editorial Gustavo Gili, SL. 2011.
- Habermas, Jürgen y John Rawls. *Debate sobre el liberalismo político*. Traducido por Gerard Vilar Rosa. Barcelona: Paidós. 2015.
- Habermas, Jürgen. *Mundo de la vida política y religión*. Traducido por Jorge Seca Gil. España: Trotta. 2015.
- Habermas, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo España: Taurus. 2019.

- Hedge, Sasheej. "Reassembling Modernity: Thinking at the Limit". *Social Scientist*, vol. 37, núms. 9/10 (septiembre-octubre 2009): 66-88.
- Herrera Guevara, Asunción. "El controvertido papel de la religion en la actual filosofía alemana". *Enrahonar*, núm. 41 (2011): 39-51.
- Herrera Lima, María. "The Anxiety of Contingency" en Colhoun, Craig, Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen, eds., *Habermas and religion*. UK: Polity Press. 2013.
- Herrera Restrepo, Daniel, "Husserl y el mundo de la vida" en *Fanciscanum*, vol. LII, núm. 153 (enero-junio 2010): 247-274.
- Herrero Hernández, Francisco Javier. "Trascendencia y postsecularidad. La cuestión de Dios en la cultura contemporánea". *Aporía*, núm. 12 (2016): 4-22.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán*. México: FCE. 2005.
- Howard, Thomas Albert. "A "Religious Turn" in Modern Historiography?". *Church History*, vol., 75, núm. 1 (marzo 2006): 157-162.
- Huntington, Samuel. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Traducido por José Pedro Tosaus Abadía. Barcelona: Paidós. 2001.
- Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducido por Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Crítica. 1991.
- Ifergan, Pini. "Cutting to the Chase: Carl Schmitt and Hans Blumenberg on Political Theology and Secularization". *New German Critique*, no. 111 (otoño 2010): 149-171.
- Ismail, Salwa. "Muslim Public Self-Presentation: Interrogating the Liberal Public Sphere". *PS: Political Science and Politics*, vol. 41, núm. 1 (enero 2008): 25-29.
- Jackson, Robert. "Teaching about Religions in the Public Sphere: European Policy Initiatives and the Interpretative Approach". *Numen*, vol. 55, núm. 2/3, The History of Religious and Religious Education (2008): 151-182.
- Jaspers, Karl. *Origen y meta de la historia*. Traducido por Fernando Vela. España: Editorial Acantilado. 2017.
- Jiménez Redondo, Manuel. "Religión y cultura política liberal: sobre las discusiones Ratzinger-Habermas". *SCIO* no. 6. (julio - diciembre 2010): 43-74.
- Johnson, Pauline. *Habermas. Rescuing the public sphere*. Estados Unidos - Canadá: Routledge. 2006.

- Junker-Kenny, Maureen. *Religion and Public Reason*. Alemania: Walter de Gruyter. 2014.
- Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Traducido por Felipe Martínez Marzoa. España: Editorial Alianza. 1981.
- Kant, Immanuel. *El conflicto de las facultades*. Traducido por Roberto Aramayo. España: Editorial Alianza. 2003.
- Kant, Immanuel. “¿Qué es la Ilustración?” en *Filosofía de la historia*. Traducido por Eugenio Ímaz. México: FCE. 2006.
- Kant, Immanuel. “Artículo Secreto” en *Hacia la paz perpetua*. Traducido por Roberto Aramayo. España: Editorial Alianza. 2014.
- Köhrsen, Jens. “How Religious is the public Sphere? A Critical Stance on the Debate About Public Religion and Post-Secularity”. *Acta Sociologica*, vol. 55, núm. 3 (septiembre 2012): 2273-288.
- Lafont, Cristina. “Is the Ideal of a Deliberative Democracy Coherent?” en *Deliberative Democracy and its Discontents*. Editado por Beson, Samantha y José Luis Martí, 3-25. UK: Routledge Editorial. 2016.
- Lana Tuñón, David. “Lo incondicionado en el pensamiento postmetafísico y postsecular de Jürgen Habermas”. Tesis de Doctorado. Universitat de València. 2016.
- Lara, María Pía. “Is the Postsecular a Return to Political Theology?” en Colhoun, Craig, Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen, eds., *Habermas and religion*. UK: Polity Press. 2013.
- Legorreta, Jesús, coord., *Religión y secularización en una sociedad postsecular*, México: Universidad Iberoamericana. 2010.
- Lichterman, Paul. “Religion in Public Action: From Actors to Setting”. *Sociological Theory*, vol. 30, núm. 1 (marzo 2012): 15-36.
- Lilla, Mark. *El Dios que no nació*. Traducido por Daniel Gascón. Barcelona: Random House Mondadori. 2010.
- López Lopera, Liliانا. “Pluralidad y consenso en el liberalismo político de John Rawls” en *Estudios políticos*, núm. 10, (Enero- Junio1997): 91-106.
- Lyotard, Jean-François *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Traducido por Mariano Antolín Rato España, Cátedra. 2012.

- Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe – La mandrágora*. Traducido por Helena Puigdoménech. España: Editorial Cátedra. 2001.
- Maquiavelo, Nicolás. *Los discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Traducido por Ana Martínez Arancón. España, Alianza. 2005.
- Mardones, José. *El discurso religioso de la modernidad*. España: Anthropos. 1998.
- Marramao, Giacomo. *Poder y secularización*. Traducido por Juan Ramón Capella. Barcelona: Ediciones Península. 1983.
- Martin, David. *Religion and Power. No Logos without Mythos*. UK: Ashgate Publishing Limited. 2014.
- Martin, Robert. “Between Consensus and Conflict: Habermas, Post-Modern Agonism and the Early American Public Sphere”. *Polity*, vol. 37, núm. 3 (Julio 2005): 365-388.
- Mendieta, Eduardo. “La lingüistificación de lo sagrado como catalizador de la modernidad” en *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Traducido por Eduardo Mendieta. Madrid: Trotta. 2001.
- Mendieta, Eduardo y Jonathan VanAntwerpen. *El poder de la religión en la esfera pública*. Traducido por José María Carabante Muntada y Rafael Serrano Valero. España: Trotta. 2011.
- Mendieta, Eduardo, “Appendix” en Colhoun, Craig, Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen, eds., *Habermas and religion*. UK: Polity Press. 2013.
- Mitzen, Jennifer. “Reading Habermas in Anarchy: Multilateral Diplomacy and Global Public Spheres”. *The American Political Science Review*, vol. 99, núm. 3 (agosto 2005): 401-407.
- Monod, Jean-Claude. *La querrela de la secularización. De Hegel a Blumenberg*. Traducido por Irene Agoff. Argentina: Amorrortu. 2015.
- Müller-Doohm, Stefan. *Jürgen Habermas. Una biografía*. Traducido por Alberto Ciria. España: Trotta. 2020.
- Ortega-Esquembre, César. “La tesis de la postsecularización a la luz de la trayectoria intelectual de Jürgen Habermas”. *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*, vol. 46 (2019): 71-97.
- O’ Gorman, Edmundo. *La invención de América*, México. FCE. 1995.

- Panea, José María. "Sobre el debate Habermas/Flores D'Arcais en torno al papel de la religión en la esfera pública". *Pensamiento*, vol. 69, número 261 (2013): 1019-1033.
- Pastor Gómez, María Luisa. "Sobre el 'retorno' de la religión a la esfera pública y la 'Religopolitics'". *Análisis*, núm. 33 (julio 2017): 1-13.
- Pérez-Agote, Alfonso. "La secularización: Los límites de su validez" en *Sociopedia.isa*, Madrid. Universidad Complutense. 2010.
- Piñón Gaytán, Francisco. "Modernidad, secularización y Estado laico" en *El estado laico y los Derechos Humanos en México: 1810-2010*, México, UNAM. 2012.
- Pizzi, Jovino. "Habermas y la religión, Algunas consideraciones". *RECREA*, núm. 1(2001): 53-68.
- Prono, Santiago. "Política y religión en Habermas. Reflexiones críticas desde la teoría del discurso". *Revista en línea del Grupo de Investigación de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, vol. 18, (2016): 1-17.
- Ratzinger, Joseph y Paolo Flores D'Arcais. *¿Dios existe?* Traducción de Carmen Bas Álvarez y Alejandro Pradera Sánchez. Madrid: Espasa. 2008.
- Rawls, John. *Una teoría de la justicia*. Traducido por María Dolores González. México: FCE. 2010.
- Rawls, John. *Liberalismo político*. Traducido por Sergio René Madero Báez. México: FCE. 2015.
- Requejo Pagés, Juan Luis. "Ius publicum europeum". *Revista Española de Derecho Constitucional*, núm. 83 (mayo-agosto 2008): 327-335.
- Roberts, John Michale y Nick Crossley. *After Habermas. New perspectives on the public sphere*. Oxford UK: Blackwell Publishing Ltd. 2004.
- Rosales, José María. "Patriotismo constitucional: sobre el significado de la lealtad política republicana". *Isegoría*, no. 20 (1999): 139-149.
- Rosanvallon, Pierre. *La consagración del ciudadano*. Traducido por Ana García Bergua. México: Instituto Mora. 1999.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Contrato social*. Traducido por Enrique Azcoaga. España: Edaf. 2009.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Traducido por Salustiano Masó. España: Editorial Alianza. 2014.

- Sahuí, Alejandro. "Razonar en público. La filosofía política de Habermas". *Signos filosóficos*, vol. XIII, núm. 26 (julio-diciembre 2011): 63-85.
- Schmitt, Carl. *Teología política*. Traducido por Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez. España: Trotta. 2009.
- Schumpeter, Joseph. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Río de Janeiro: Fundo de Cultura. 1961.
- Scivoletto, Gonzalo. "La religión en la esfera pública: Análisis de la "cláusula de traducción" del discurso religioso al lenguaje secular". *Análisis. Revista de Investigación Filosófica*, vol. 4, núm. 1 (2016): 93-116.
- Segovia, Juan Fernando, "El diálogo entre Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas y el problema del Derecho Natural Católico". *Verbo*, núm 457-458 (agosto-septiembre-octubre 2007): 631-670.
- Sennet, Richard. *El declive del hombre público*. Traducido por Gerardo di Masso. España: Anagrama. 2011.
- Sheedy, Matt. "Religion in the Public Sphere: The Limits of Habermas's Proposal and the Discourse of 'World Religions". *Illumine: Journal of the Centre of Studies in Religion of Society Graduate Students Association*, vol. 8, núm. 1 (2009): 3-20.
- Simbaña, Roberto. "La religión en la esfera pública: Habermas y el resurgimiento de la religión". *RELIGACION. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 1 (marzo 2016): 66-81.
- Sloterdijk, Peter. *El sol y la muerte*. Traducido por Germán Cano. España: Siruela. 2001.
- Sloterdijk, Peter. *Has de cambiar tu vida*. Traducido por Pedro Madrigal. España: Pre-textos. 2009.
- Taylor, Charles. *La era secular*. Traducido por Ricardo García Pérez y María Gabriela Ubaldini. Barcelona. Gedisa. 2015.
- Vallespín, Fernando. "Introducción: Una disputa de familia: el debate Rawls-Habermas" en Habermas, Jürgen y John Rawls. *Debate sobre el liberalismo político*. Traducido por Gerard Vilar Rosa. España: Paidós. 2015.
- Vattimo, Gianni. *Ética de la interpretación*. Traducido por Teresa Oñate. Barcelona: Paidós. 1991.
- Vattimo, Gianni y Pier Aldo Rovatti, eds., *El pensamiento débil*. Traducido por Luis de Santiago. España: Cátedra. 2006.

- Velasco, Juan Carlos. *Habermas*. España: Alianza. 2013.
- Velázquez, Jorge. *Antimaquiavelismo y razón de Estado. Ensayos de filosofía política del Barroco*. México: Ediciones del Lirio. 2011.
- Vidal de la Rosa, Godofredo. "Teoría democrática. Joseph Schumpeter y la síntesis moderna". *Argumentos*, vol. 23, número 62 (enero- abril 2010): 177 – 199.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Traducido por Luis Legaz Lacambra y Francisco Gil Villegas. México: FCE. 2014.
- Wolterstroff, Hans (2013). "An Engagement with Jürgen Habermas on Postmetaphysical Philosophy" en Colhoun, Craig, Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen, eds., *Habermas and religion*. UK: Polity Press. 2013.
- Zamora, José. "Habermas y la religión persistente". *Scripta Fulgentina*, año IX, núm. 18 (julio – diciembre 1999): 285 – 311.

Enlaces electrónicos

- Austin Millán, Tomás. *Los "tres niveles" del mundo de la vida*. Recuperado de <http://www.lapaginadelprofe.cl/sociologia/habermas/haber2.htm>
- Bolsonaro, Jair (2018), *Plan de gobierno*, Gobierno de Brasil, recuperado de https://5e98c876-025a-459b-8c19-a82e2315a47.filesusr.com/ugd/b628dd_60c8e016dc6f441d8c48618c2e449f8b.pdf.
- Cordero, Carlos (2019), "Las quince diferencias en el estilo de gobernar de Jeanine Áñez y Morales" en *Página Siete*, recuperado de <https://www.paginasiete.bo/nacional/2019/12/30/las-quince-diferencias-en-el-estilo-de-gobernar-de-jeanine-anez-morales-241950.html>
- "Concesiones de radio y TV a grupos religiosos no atentan contra el Estado laico: AMLO" <https://www.elsoldemexico.com.mx/mexico/politica/concesiones-publicas-de-radio-y-tv-a-grupos-religiosos-no-atenta-al-estado-laico-amlo-3330382.html>
- De Marval, Valentina y Scelza, Bruno, "Estos son los agresivos tuits contra "originarios" e "indígenas" que borró la presidenta interina de Bolivia, Jeanine Áñez", en AFP Factual el jueves 14 de noviembre de 2019, recuperado de <https://factual.afp.com/estos-son-los-agresivos-tuits-contra-originarios-e-indigenas-que-borro-la-presidenta-interina-de>
- *Declaración Universal de la Laicidad en el siglo XXI*, recuperado de <https://laicismo.org/declaracion-universal-de-la-laicidad-del-siglo-xxi/>

- Gabriel, Markus (2020). “Conversación: Reflexiones sobre los efectos sociales y culturales de la pandemia”, en el marco del *Festival de arte y ciencia el Aleph: Las posibilidades de la vida: COVID-9 y sus efectos*. Recuperado de <http://culturaunam.mx/elaleph/eventos-2/056-el-aleph-en-tv-unam-markus-gabriel-ilan-semo-y-juan-ayala/?fbclid=IwAR0vbSwZ3HYUjX5tco23FkyV5PdfsLliqC66JWx839oIjTQpqOUCyLgZ00s>, el 31 de mayo de 2020 a las 15:00.
- Garrido Vergara, Luis (2011), “Habermas y la teoría de la acción comunicativa” en *Razón y palabra*, número 75 Febrero – Abril, México. Recuperado de http://www.razonypalabra.org.mx/N/N75/ultimas/38_Garrido_M75.pdf
- Gil Martín, Francisco Javier (2009), “En torno a dos argumentos epistemológicos de la democracia deliberativa” en el marco del *IX Congreso Español de Ciencia Política y de la Administración “Repensar la democracia: Inclusión y diversidad”*. Recuperado de <https://aecpa.es/congress/viewtemp/9/1/2/>
- Habermas, Jürgen (2018), “¿Hacia dónde va Europa?” en *El País*, España. Consultado el 25 de octubre del 2019. Recuperado de https://elpais.com/internacional/2018/11/16/actualidad/1542373515_267593.html
- Lafont, Cristina. “Religious pluralism in a deliberative democracy”, en *Democracy, Law and Religious Pluralism in Europe. Secularism and Post-Secularism*, disponible en <https://www.philosophy.northwestern.edu/documents/cv-resume/lafont-cristina/LafontRPDD.pdf>
- López Obrador, Andrés Manuel, Toma de protesta como candidato a la Presidencia de la República por parte del Partido Encuentro Social, Ciudad de México, 20 de febrero de 2018, recuperado de <https://lopezobrador.org.mx/2018/02/20/rinde-protesta-amlo-como-candidato-del-pes-a-la-presidencia-de-mexico/>
- Muñoz, Alma y Valadez, Alfredo. “AMLO se compromete a “purificar la vida de México””, en *La jornada*, 18 de enero de 2019, recuperado de <https://www.jornada.com.mx/ultimas/politica/2019/01/18/amlo-se-compromete-a-201cpurificar-la-vida-publica-de-mexico201d-5029.html>
- Recuperado de <https://www.univision.com/geografia/mexico/el-padre-solalinde-dice-que-lopez-obrador-le-propuso-presidir-la-comision-nacional-de-derechos-humanos>
- Redacción de *BBC News*, miércoles 13 de noviembre de 2019, recuperado de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-50399759>.
- Redacción de *BBC News*, viernes 26 de abril de 2019, recuperado de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-48065852>, el 14 de abril de 2020.

- Velázquez, Miguel, "AMLO llama a ser "buenos cristianos" y provoca indignación en redes" en Publimetro, 26 de enero de 2019, recuperado de <https://www.publimetro.com.mx/mx/virales/2019/01/26/amlo-buenos-cristianos-redes-sociales.html>

- "La dura crítica de Umberto Eco sobre las redes sociales: "Le dan espacio a legiones de idiotas", recuperado de <https://www.infobae.com/2016/02/19/1791454-la-dura-opinion-umberto-eco-las-redes-sociales-les-dan-espacio-legiones-idiotas/>, el 27 de junio de 2020, a las 20:00.