

POSTSECULARISMO Y DEMOCRACIA DELIBERATIVA.

Sobre las restricciones de la teoría política habermasiana a la religión

Santiago Prono

e-mail: santiagoprono@gmail.com

Resumen

El presente trabajo analiza críticamente el actual posicionamiento habermasiano respecto de su pretensión de reconocer los posibles aportes de ciudadanos religiosos al estado de derecho en el marco de la teoría de la democracia deliberativa. Se afirma que al mismo tiempo que Habermas plantea la necesidad de tal reconocimiento, también establece exigentes condiciones que aquellos ciudadanos tienen que satisfacer para participar en el ámbito de la esfera pública de la política. La consecuencia de esto es que, a fin de cuentas, parece restringirse la participación como creyentes de los ciudadanos religiosos en dicho ámbito.

Palabras clave: Postsecularismo, democracia deliberativa, opinión pública, Habermas, teoría del discurso.

Abstract

The present work analyses, from a critical point of view, the current Habermasian position regarding its recognition of the possible contributions of religious citizens to the rule of law, all this taking into account the framework of

the theory of deliberative democracy. It is stated that at the same time that Habermas raises the need for such kind of recognition, it also establishes demanding conditions that those citizens have to satisfy in order to participate in the sphere of public policy. The consequence of this, it is that, after all, the participation as believers of religious citizens in that area seems to be restricted.

Key words: Postsecularism, Deliberative Democracy, Public Opinion, Habermas, Theory of Discourse.

Original recibido / submitted: 10/2018

aceptado/accepted: 11/2018

Introducción

En los últimos tiempos se evidencia en el contexto de la Filosofía política una marcada recuperación del interés por la relevancia pública de la religión. Cada vez son más los trabajos publicados que analizan desde diversas perspectivas la conexión que, en términos de aportes y contribuciones, se establece entre las religiones universales y la política¹.

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

¹ En realidad este reconocimiento acerca de la importancia de la religión en la política está ya en Kant cuando, en el prólogo de su escrito sobre *El conflicto de las facultades* (1798), no sólo señala que “la revelación es útil para completar la falta teórica de la pura fe racional”, sino también que “la religión es una necesidad política importantísima” (Kant, 1963: 14, 16). Y en su tratado sobre la democracia en América, A. de Tocqueville alega que la identidad religiosa sirve a un propósito público especial en las democracias orientadas por el mercado y por los medios, ya que “ayuda a superar el individualismo agresivo que tanto amenaza el orden civil” (Tocqueville, II, primera parte, cap. V, p. 408). También Carl Schmitt, en su obra de 1922, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, afirmaba entonces que todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados, por lo que no llama la atención el hecho de que la religión como institución tenga una forma política propia, cuya influencia da lugar a una serie de problemas políticos.

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

Ahora bien, frente a este interrogante, la idea en este trabajo, respecto del cual puede decirse que expresa la pretensión de Apel de “pensar con Habermas contra Habermas” (Apel, 1998: 649-699), es analizar cómo plantea este último autor la participación de ciudadanos religiosos en el marco teórico de la democracia deliberativa. En tal sentido, la tesis a sostener afirma que el actual posicionamiento habermasiano sobre el tema en realidad restringe de modo significativo la participación de los ciudadanos religiosos en el ámbito informal de la opinión pública-política.

Para justificar esta tesis, el presente trabajo se propone el objetivo de explicitar las condiciones que los ciudadanos religiosos tienen que cumplir cuando pretendan plantear sus “argumentos”, además de en los espacios formales y decisorios del estado democrático de derecho, también, y fundamentalmente, en el ámbito público-político, que es en el que Habermas admite (y propicia) la participación de los mismos.

Democracia deliberativa: una presentación general

La política deliberativa de J. Habermas adopta un carácter normativo y procedimental (pero también substantivo) cuyo principio básico es el principio del discurso, que establece que las decisiones (en este caso) políticas solamente son legítimas, y pueden ser reconocidas como tales, en la medida en que se adopten mediante un procedimiento democrático de deliberación llevado a cabo en términos del intercambio (público) de argumentos en busca de un consenso: “válidas son solamente aquellas normas a las que todos los posibles involucrados puedan dar su asentimiento como participantes en discursos racionales” (Habermas, 1994: 138)³. Así, esta teoría política no se limita a describir cómo es la realidad, o cómo se toman efectivamente las decisiones (aunque esto es algo que sin dudas tiene en cuenta), sino que en base a su procedimiento reconstructivo, que explicita los presupuestos del discurso

³ Este principio del discurso, también llamado “principio D” en el marco de la ética del discurso que comparten Habermas y Apel, se ha convertido en un término técnico específico de la Filosofía contemporánea, en especial a partir de su empleo en las obras de Habermas, que lo entiende como un examen crítico-argumentativo de las pretensiones de validez presupuestas en una afirmación determinada (Cfr. Habermas, 1971: 23 ss.). Tal examen, señala al respecto Maliandi, “es necesariamente dialógico y exige ante todo la simetría y la correspondiente igualdad de derechos entre quienes participan en él” (Cfr. Maliandi, 2006: 231 ss. -esp. 234-).

argumentativo mediante el análisis de la dimensión pragmática del lenguaje, señala las presuposiciones normativas que se constituyen en criterio conceptualmente ineludible de validez y legitimidad de tales decisiones políticas adoptadas en contextos democráticos. Este carácter reconstructivo de la teoría política expresa parte del trasfondo filosófico en el que la misma se apoya, por ejemplo, para abordar el problema de la fundamentación normativa de las decisiones políticas y del ordenamiento del estado de derecho.

Estrechamente relacionado con el principio del discurso se encuentra el principio democrático de esta teoría política. Este principio, que no reconoce a las decisiones mayoritarias como decisiones concluyentes (porque con relación a las decisiones adoptadas conforme a procedimientos en los que tuvieron vigencia discursos prácticos aquellas se encuentran en inferioridad de condiciones desde el punto de vista epistémico⁴), confiere legitimidad y validez al derecho vigente, y comporta un procedimiento que se fundamenta en las relaciones simétricas de reconocimiento intersubjetivo en el que pueden entrar en juego distintos tipos de razones: “el principio democrático resulta de la correspondiente especificación del principio del discurso para las normas de acción que se presentan bajo la forma de normas jurídicas, y pueden justificarse con ayuda de fundamentos pragmáticos, ético-políticos, y morales” (Habermas, 1994: 139). Así, el principio del discurso adopta la forma de un principio democrático que otorga fuerza legitimadora al proceso de producción jurídica y, en tanto que procedimiento discursivo, el mismo “presupone ya la posibilidad de decidir racionalmente preguntas prácticas, y ciertamente, la posibilidad de *todas* las fundamentaciones en discursos (y también en negociaciones procedimentalmente reguladas) a los que se debe la legitimidad de las leyes” (Habermas, 1994: 141-142)⁵.

⁴ Como explicaba Carlos S. Nino en un libro póstumo, “cuando el discurso o la deliberación racional de todos los afectados por las decisiones políticas es reemplazado por la aplicación automática de la regla de la mayoría, este parece ser el mecanismo arquetípico de la *parcialidad* en la toma de decisiones, es decir, el arquetipo de un método que ha eliminado toda pretensión de verdad y de justicia y cuya legitimidad es, en consecuencia, enteramente cuestionable, tanto desde un punto de vista epistémico como desde el punto de vista moral” (Nino, 1997: 166-167).

⁵ En *La inclusión del otro* afirma Habermas que el procedimiento democrático tiene que apoyarse en un *arreglo comunicativo*, determinando las condiciones bajo las cuales las formas de comunicación necesarias para una producción legítima del derecho puedan ser institucionalizadas jurídicamente” (Habermas, 1999a: 253, subrayado agregado).

Así entendida, la teoría habermasiana de la democracia deliberativa implica un proceso de discusión y confirmación de voluntades políticas en el que aparece de manera explícita la estructura intersubjetiva de la argumentación (que presupone el reconocimiento de derechos), y el carácter democrático y comunicativo de la autolegislación: mientras que la estructura intersubjetiva hace posible la conexión interna entre soberanía popular y derechos del hombre, porque en el sistema de derechos se recogen las condiciones bajo las que puede institucionalizarse jurídicamente la producción políticamente autónoma, el carácter democrático-comunicativo de la autolegislación sirve como mediación discursiva entre las orientaciones de los ciudadanos hacia el bien común y las diferentes constelaciones sociales de intereses de personas privadas, es decir, representa la igualdad jurídica normativa del derecho moderno, lo cual es condición de legitimidad de las normas aceptadas por igual por todos los interesados.

Teniendo en cuenta entonces el principio del discurso y su especificación para los procedimientos de producción legítima de normas jurídicas, por la cual adopta aquel la forma de un principio democrático, la teoría de la democracia deliberativa de Habermas comporta un planteamiento teórico en cuyas pretensiones universales de validez se expresan exigentes requisitos normativos, orientados a garantizar el valor epistémico y la legitimidad democrática de las decisiones adoptadas conforme al procedimiento intersubjetivo de deliberación racional que la misma establece para la fundamentación de decisiones políticas y normas jurídicas.

Es a partir de estas características conceptualmente fundamentales de la política deliberativa⁶ que cabe primero exponer, y luego analizar el actual posicionamiento habermasiano en torno al postsecularismo, y su consecuente pretensión de articular política y religión en el marco conceptual de esta teoría política.

⁶ A esto habría que agregar también el análisis de su tematización sobre la pragmática universal del lenguaje y la teoría de la acción social. Cfr. Habermas, 1995: 44 ss., y 126 ss., 1997: 299 ss.

Postsecularismo habermasiano

Para Habermas la expresión “postsecular” implica un predicado sociológico que permite describir a las sociedades modernas como ligadas con la continua existencia de diversas orientaciones de valor, las cuales incluyen grupos y tradiciones religiosos. Lo postsecular no cabe interpretarlo aquí en el sentido de lo que “está después”, o “más allá” de lo secular, sino más bien como un concepto que alude al cambio en la consciencia que se da en una sociedad secular en donde la religión no ha desaparecido, pues en ella conviven creyentes y no creyentes, cuyas creencias expresan diversas formas de vida que tienen que ser respetadas, y de las cuales se puede aprender porque aportan recursos de sentido indispensables (Reigadas, 2011: 286). Es en este contexto que Habermas pretende articular su teoría de la política deliberativa con el punto de vista de la fe. Por cierto que en escritos anteriores el filósofo también hace referencia a la religión (Cfr. Habermas, 1995: 104,183, 295-296; 1990: 62-63), sin embargo, este reconocimiento de la importancia de la misma se acentúa en los escritos habermasianos más actuales pues, admite ahora el filósofo, se trata éste de un tema que también tiene que ser considerado por la teoría política. Su argumento en este punto es el siguiente.

En opinión del filósofo, el problema de la concepción del Estado constitucional y democrático de derecho comporta la necesidad de un debate sobre cuestiones filosóficas fundamentales que ya no pueden responderse solamente con las explicaciones normativas de la teoría política. Se trata este de un debate en el cual también tienen que poder admitirse los argumentos religiosos que, en ocasiones, lejos de no respetar los derechos humanos fundamentales, han contribuido incluso a propiciar la causa de la justicia democrática (Cfr. Gutmann, 2008: 235, 236-237). En este sentido, se reconoce ahora que hay presupuestos que subyacen al estado democrático de derecho como trasfondo cultural ligados a tradiciones confesionales que desde hace siglos vienen influenciando, y determinando, la cultura occidental. Esto es posible de explicitar a partir de un análisis reconstructivo de tipo hermenéutico que permitiría dar cuenta de un procedimiento de “traducción” a lenguaje filosófico de contenidos cristianos, y a partir del cual sería posible identificar principios normativamente revestidos como “responsabilidad”, “autonomía”, o “individualidad” y “comunidad”, entre otros (Cfr.

Habermas, 2006a: 116-117). Por esto es que, para el Habermas actual, hay presupuestos que subyacen al estado de derecho como trasfondo cultural ligados a tradiciones confesionales que desde hace siglos vienen influenciando, y determinando, la cultura occidental⁷.

Política, religión y teoría del discurso. Sobre las restricciones a la religión en la democracia deliberativa

El reconocimiento habermasiano de la participación, y posibles aportes de ciudadanos religiosos al ámbito de la política, en principio no parece implicar contradicción alguna con los presupuestos filosóficos de la democracia deliberativa. De hecho el filósofo establece fuertes exigencias para la participación religiosa en los espacios formales e institucionalmente reconocidos del Estado democrático de derecho para la toma de decisiones colectivamente vinculantes (Cfr. Habermas, 2006a: 137, 139; 2012: 301, 326-327). Ahora bien, teniendo en cuenta el actual planteo del filósofo en torno al postsecularismo, las restricciones que el mismo impone a las religiones en el ámbito de las instituciones formales del estado democrático de derecho, también se evidencian en los espacios informales de la opinión pública-política. Se trata de limitaciones que a su vez comprometen la sustentabilidad conceptual de la democracia deliberativa. En lo referente al ámbito formal de lo político-democrático, las exigencias normativas que plantea Habermas son, podría decirse, más fuertes aún que las que establece para la esfera informal de la opinión pública.

En efecto, ya en *Entre naturalismo y religión* el filósofo señala explícitamente que el Estado tiene que esperar que se reconozca el principio según el cual el ejercicio legítimo de la dominación “se ejerce con neutralidad respecto de las

⁷ La idea es que al diseño institucional de los estados democráticos de derecho contemporáneos, subyacen presupuestos de carácter normativo que pueden considerarse como plasmaciones seculares de valores religiosos (cfr. González, Lozano, Pérez, 2009: 15). Este también parece ser el argumento de C. McCrudden, quien recientemente publicó un trabajo en el que sostiene que las tradiciones legales y católicas conforman un consenso solapado respecto de la idea de “derechos humanos” (cfr. McCrudden, 2012: 81 ss., Küng, 1997, 2006; Küng y Kuschel, 2006). En tal sentido, un tema a analizar es el de la traducción de tales valores cristianos a principios normativos sobre los cuales (en parte) se erigen las instituciones de los poderes (políticos y judicial) del Estado. Sin embargo, y aun cuando ya se han planteado objeciones en este punto (Prono, 2013, Aguirre, 2012; Lafont, 2009), un adecuado abordaje del mismo requiere de un estudio complementario en el que intervengan además disciplinas humanísticas como la historia, la sociología, o la filología, entre otras.

diversas cosmovisiones del mundo”, y también afirma que para esto “sólo cuentan razones seculares”, no religiosas (Habermas, 2006a: 137). De este modo se diferencia entre el ámbito postsecular, que es en donde, dados ciertos requisitos, se expresan las manifestaciones (y posibles contribuciones) religiosas, y el secular, en el que las instituciones del Estado tienen que decidir mediante el principio del discurso: “(...) Todo ciudadano tiene que saber y aceptar que sólo cuentan las razones seculares más allá del umbral institucional que separa a la esfera pública informal de los parlamentos, los tribunales, los ministerios, y las administraciones” (Habermas, 2006a: 137), pues “(...) los umbrales institucionales entre la esfera público-política ‘espontánea’ y los procedimientos formales de las corporaciones estatales [...] constituyen filtros que, de entre la maraña de voces [...] de la comunicación pública, únicamente dejan que pasen las contribuciones seculares” (Habermas, 2006a: 139). Y en el mismo sentido se expresa el filósofo en su obra antes citada, en donde también refiere a “un filtro institucional entre la comunicación informal en el espacio público y las discusiones formales que guían las decisiones colectivamente vinculantes, el cual tiene que asegurar que todas las decisiones estatales sancionadas puedan formularse y justificarse en un lenguaje generalmente comprensible” (Habermas, 2012: 301). La idea aquí, como en aquella obra de 2006, es que “la separación (*Trennung*) entre Estado e Iglesia necesita de un filtro entre estas dos esferas, a través del cual sólo pueden atravesar hacia la agenda de las instituciones estatales las contribuciones seculares [...] del espacio público (*Öffentlichkeit*)” (Habermas, 2012: 326-327).

Ahora bien, aun cuando Habermas reconoce explícitamente la religión en la esfera pública (siempre dentro del marco teórico de la democracia deliberativa), tal reconocimiento se contrapone con los también exigentes requisitos que los ciudadanos creyentes tienen que satisfacer para poder desempeñarse como tales. Se trata de exigencias epistémicas que tienen que ser aceptadas por todos los interlocutores involucrados, que son anteriores a toda posible participación de la religión en el ámbito público de la política, y que comprometerían la posibilidad de que ciudadanos creyentes se expresen como tales. Así, una condición que el filósofo establece para que ciudadanos creyentes puedan participar de estos espacios informales planteando argumentos basados en la fe que profesan, es que “las comunidades religiosas eviten el dogmatismo y las

restricciones a la conciencia”, lo cual expresa las *consecuencias normativas* que “en la conciencia pública de una sociedad postsecular se siguen para las relaciones políticas entre ciudadanos no creyentes y ciudadanos creyentes” (Habermas, 2006a: 115-116). Esto implica que en la democracia deliberativa la participación de la religión sólo es posible si satisfacen ciertas condiciones:

“la formación de la opinión y la voluntad en el espacio público democrático sólo puede funcionar si un número suficientemente grande de ciudadanos cumple determinadas expectativas, relativas a un comportamiento cívico que allane también ciertas diferencias profundas en lo que respecta a las creencias religiosas y a las cosmovisiones del mundo, [y por ello] los ciudadanos religiosos sólo pueden afrontar estas exigencias *si cumplen determinadas condiciones cognitivas imprescindibles* [, lo cual implica que] deben haber aprendido a poner las convicciones de su propia fe en una relación reflexiva y lúcida con el hecho del pluralismo de religiones y cosmovisiones, y deben haber armonizado su fe con el privilegio epistemológico de las ciencias socialmente institucionalizadas, con el primado del Estado laico, y con la moral universalista de la sociedad” (Habermas, 2006b: 12, subrayado agregado).

“Reflexionar” sobre el sentido de sus creencias y, más importante aún, “adaptarlas” al valor epistémico del saber institucionalizado, plantea la duda acerca de si ello no implica una marcada devaluación del carácter confesional de las creencias religiosas, y a consecuencia de lo cual resultaría una transformación, en el sentido de una devaluación fundamental de la fe⁸. Independientemente de la respuesta a este interrogante, está claro que es el reconocimiento de estas condiciones lo que constituye un criterio en base al cual se pueden incluir (o se tendrían que excluir) los argumentos de los ciudadanos religiosos para que puedan (o no) participar en este espacio público-político: “Si

⁸ Según algunos planteos críticos formulados desde el punto de vista de los ciudadanos religiosos, la teoría de la democracia deliberativa, basada en el concepto de racionalidad comunicativa, dificulta la adecuada tematización de la relación en cuestión porque desconoce características constitutivas fundamentales de las religiones, ignorando por ejemplo “el tipo de acción innovativa, que para la teología adopta un lugar central al posibilitar las relaciones mutuas y renovar los desgastados fundamentos de la intersubjetividad (ejemplos de esto son las nociones de ‘perdón’, ‘perseverancia’ luego de desilusiones, ‘generosidad’, etc.)”, con lo cual Habermas “no tendría en cuenta adecuadamente la motivación individual” (Junker-Kenny, 2011: 36-37). En este sentido también se afirma que la pretensión habermasiana de articular política y religión es sencillamente inviable porque, así planteada, implica un abandono de la tradición cristiana (Cfr. Adams, 2006: 21, Ungureanu, 2013: 188, 197-198).

el ordenamiento constitucional liberal debe poder presuponer un *modus vivendi* más allá de la legitimidad, [entonces] tiene que convencer a todos los ciudadanos, incluidos los religiosos, de la racionalidad de los principios constitucionales (*Vernünftigkeit der Verfassungsprinzipien*)⁹. Se trata éste de un convencimiento que por supuesto también alcanza al ámbito informal del espacio público de la política. Y en *Nachmetaphysisches Denken II*, a continuación del énfasis puesto en la necesidad de que los ciudadanos seculares reconozcan los aportes de los (ciudadanos) creyentes, señala el autor que “los contenidos semánticos de las manifestaciones religiosas se traducen y son presentados en [la forma de] una *argumentación* pública” (Habermas, 2012: 327, subrayado agregado).

Sólo después de satisfacer estas exigentes condiciones previas es conceptualmente viable afirmar, por ejemplo, y en línea con el tipo de reconocimiento antes mencionado, que en la democracia deliberativa “las comunidades religiosas deben desempeñar un rol vital en la sociedad, y que no deben alejarse de la opinión pública política para ubicarse sólo en la esfera privada”¹⁰.

Admitir los argumentos basados en la fe presentados en el espacio público por ciudadanos religiosos, pero con la condición de que para la formulación y planteo de los mismos estos se adapten previamente a las exigencias del lenguaje públicamente inteligible y del discurso argumentativo, supondría en verdad un segundo tipo de exclusión¹¹.

Las dificultades conceptuales para la democracia deliberativa que en este punto también señalan algunos autores¹², en parte se sustentan en las propias

⁹ Habermas, J.; “Wie viel Religion verträgt der liberale Staat?”, conferencia dictada en la Fundación Carl Friedrich von Siemens, München, 19 de julio de 2012. Disponible en: <http://www.nzz.ch/wie-viel-religion-vertraegt-der-liberale-staat-1.17432314>. Accedido el 15 de septiembre de 2016.

¹⁰ “Wie viel Religion verträgt der liberale Staat?” (*cit.*). Para las exigencias epistémicas presupuestas por el principio del discurso, cfr. Habermas, 1995: 339-340; 1994: 349 ss., esp. 361, 364; 1999a: 244.

¹¹ Porque ya no solo se excluye a la religión de los espacios formales del Estado, sino también de los ámbitos informales de la opinión pública. En este punto cabría analizar si los ciudadanos creyentes ven a su creencia como una característica más, junto a otras, de su personalidad, o como algo constitutivo de la misma.

¹² Cfr. Lafont, 2013: 53; Wolterstorff, 1997: 105. También M. Mautner recupera esta obra de Wolterstorff en Mautner, 2013: 27. Sobre la preeminencia de las exigencias seculares por sobre las que resultan implícitas en el concepto habermasiano de postsecularismo, véase también Bader, 2012: 16-17.

afirmaciones de Habermas sobre el tema, que en ocasiones incluso se prestan a diversas interpretaciones. Volviendo nuevamente al tema de la exigencia de “transformación” de manifestaciones religiosas en argumentos racionales, en su estudio sobre la religión en la esfera pública afirma el autor que como resultado del esfuerzo de traducción cooperativa que tiene que darse entre ciudadanos religiosos y seculares en la esfera pública, “bien puede ocurrir que resulten razones religiosas en la forma transformada de argumentos universalmente accesibles”. Así, las contribuciones religiosas en dicha esfera dependen de tales esfuerzos cooperativos, que las transforman en argumentos (Habermas, 2006a: 140). Precisamente por esto sostiene el filósofo que si bien “los ciudadanos religiosos tienen que entrar en diálogo con los ciudadanos seculares, (...) las razones religiosas tienen que emerger en la forma de un *transformado disfraz (transformed guise) de argumentos generalmente accesibles*” (Habermas, 2006b: 11 –subrayado agregado-). En este punto caben dos posibles interpretaciones respecto de tales razones: o bien se tiene en cuenta que estas se disfrazan de (y en realidad no se transforman en) argumentos, con lo cual el punto de vista religioso continúa teniendo plena vigencia; la consecuencia de esto es que en el planteo habermasiano actual este reconocimiento entraría en contradicción con los presupuestos normativos del principio del discurso, afectando su valor epistémico. Pero si se pone énfasis, no en la cuestión del “disfraz” y la mera apariencia, sino en la “transformación” de las razones religiosas, entonces éstas dejarían de ser religiosas y pasarían a constituirse en argumentos racionales, reconociendo las implicancias cognitivas del discurso que esto comporta¹³.

Y el resultado de esta segunda lectura es que tal planteo implica, a fin de cuentas, un irrelevante y/o meramente superficial reconocimiento del valor de las religiones (también) en el ámbito de la opinión pública, pues los ciudadanos religiosos sólo pueden participar a costa de despojar de toda la “carga de fe” a sus argumentaciones: una vez aceptadas las exigencias del discurso práctico

¹³ En opinión de C. Lafont, las exigencias del discurso práctico, que también están presentes en el ámbito informal de la opinión pública, hace que la discusión de temas sobre los que las religiones tienen una posición ya asumida (como el aborto, o el matrimonio gay), “puede forzar a los ciudadanos religiosos, o bien a ser deshonestos en sus incidencias políticas (i.e. argumentar algo distinto de lo que realmente creen), o bien a retirarse de la deliberación política” (Lafont, 2014: 50s.).

habermasiano, en el marco teórico de la política deliberativa si bien los argumentos de la fe son confesionalmente concebidos, ellos tienen que ser discursivamente transformados, porque no pueden presentarse como tales¹⁴.

Reflexiones finales

El abordaje teórico respecto de la política que Habermas realiza en sus últimos escritos, y aquí es particularmente importante la introducción de *Nachmetaphysisches Denken II*, se opone tanto al ablandamiento (*Aufweichung*) de los derechos fundamentales, como así también (y acorde con la teoría crítica de sus maestros de la Escuela de Frankfurt) al fundamentalismo ilustrado (*Aufklärungsfundamentalismus*), que pretende una universalización excluyente de la razón, y según la cual lo que no se somete al cálculo lógico-matemático y a la observación como cánones de la filosofía positivista, cae fuera de toda posible noción de sentido. De este modo se reactualiza (de manera no neutral) una histórica pero incesante polémica de la filosofía de las ciencias sociales y humanas, que es la polémica entre el punto de vista de la explicación causal (*Erklärung*), basada en la experiencia, y el de la comprensión (*Verständigung*), en el sentido de una concepción metodológica propia de las ciencias humanas, o “del espíritu” (en el sentido de W. Dilthey). Así, y de acuerdo con su actual concepción del pensamiento postmetafísico, la postura de Habermas en torno a la religión tiene que interpretarse en el sentido de un pensamiento pos-ilustrado que reconoce, no el carácter situado de la razón, sino que hay preguntas o problemas a los que esta no podrá encontrar solución.

Sin embargo, al mismo tiempo el filósofo también pretende reafirmar las pretensiones universales de la razón, y sus condiciones de validez para la justificación del planteo de todo discurso argumentativo. Y es esta reafirmación la que torna problemática a aquella concepción postmetafísica, si se tiene en cuenta el modo en que intenta incluir tal reconocimiento en el marco conceptual

¹⁴ En este sentido, y en su trabajo sobre la razón pública, la religión y los límites del postsecularismo de Habermas, señala C. Ungureanu que en realidad “el postsecularismo [del filósofo] es el resultado de la sublimación de la teoría del secularismo (entendida ésta como el paso desde la oscuridad de los prejuicios de la religión a la luz de la razón), y no de su abandono” (Ungureanu, 2013: 191).

de una teoría de la democracia deliberativa, basada en los presupuestos filosóficos del principio del discurso y del principio democrático.

En efecto, no obstante las explícitas afirmaciones que Habermas realiza en torno al reconocimiento de la participación y posibles aportes de las religiones en el ámbito de la política, en función de los exigentes requisitos que el mismo impone a los ciudadanos religiosos, las manifestaciones (y posibles aportes) de la fe no sólo resultan excluidas de las instituciones formales del Estado de derecho, sino que ellas también se encuentran sometidas a exigentes restricciones en los espacios informales de la opinión pública.

Para finalizar podrían plantearse las siguientes dos cuestiones sobre el tema analizado. La transformación de las manifestaciones religiosas en “argumentos públicamente comprensibles”, ¿no anula lo religioso? Los dogmas de fe, ¿aceptan dar razones de lo que sostienen?, ¿reconocen la posibilidad de someterse a un análisis crítico de sus presupuestos y, llegado el caso, su eventual rechazo?, ¿no hay un núcleo dogmático que por definición se sustrae a las exigencias del discurso argumentativo? Estos son interrogantes a los que tienen que hacer frente los ciudadanos que participan en el ámbito informal de lo político, al que Habermas considera, también, como un “espacio de razones”.

Además está la cuestión, reconocida por el filósofo en el marco de su actual pensamiento postmetafísico, acerca de la necesidad de asumir, en el contexto de las actuales sociedades postseculares diversas y en ocasiones divergentes, una concepción ampliada y no restringida de racionalidad. En la introducción de *Entre naturalismo y religión* afirma Habermas que “la conciencia religiosa políticamente renovada rompe con las premisas liberales de la Ilustración” (Habermas, 2006a: 10). Esto es algo que hay que tener en cuenta porque la oposición entre las visiones “naturalistas” (o “racionalistas”) y “religiosas” del mundo, en la medida en que no estén dispuestas a la autorreflexión de sus presupuestos, tiene como consecuencia el hecho de que ambas terminan dividiéndose el trabajo de “poner en peligro la cohesión de la comunidad política mediante una polarización de las visiones del mundo”. Y por esto señala Habermas que “el *ethos* de la ciudadanía liberal exige de ambas partes el cercioramiento reflexivo de los límites tanto de la fe como del saber” (Ídem). Ahora bien, esta ampliación de la racionalidad ¿no parece en verdad esconder un *retroceso devaluatorio de la misma?*, porque si como plantea Habermas

(siguiendo a Hegel) se pretende incluir a la religión en la “historia de la razón misma” (Habermas, 2006b: 14), entonces cabe concluir que la razón también se caracteriza por asumir posiciones para las cuales (en mayor o menor medida, pero sin duda en alguna) resultan aceptables los dogmas.

Habría entonces que analizar si lo primero no devalúa lo religioso, y lo segundo la racionalidad. La idea de este trabajo subraya, sin embargo, el interés de Habermas por preservar el valor epistémico y filosófico de su teoría política.

Referencias

- Adams, N. (2006), *Habermas and Theology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Aguirre, J. (2012), “Jürgen Habermas y la religión en la esfera pública”, en *Ideas y Valores*, Vol. LXI, N° 148, Bogotá (Colombia), pp. 59-78.
- Alexy, R. (2004), *El concepto y la validez del derecho*, Barcelona, Gedisa.
- Apel, K.-O. (1998); *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Bader, V. (2012), “Post-Secularism or Liberal-Democratic Liberalism?”, en *Erasmus Law Review*, vol. 5, N° 1, pp. 1-22
- Benhabib, S. (2012), “The return of political theology: The scarf affair in comparative constitutional perspective in France, Germany and Turkey”, *Philosophy & Social Criticism*, 36, pp. 451-471.
- Boston, R. (2003), *Why the Religious Right Is Wrong About Separation of Church and State*, New York, Prometheus Books, pp. 163 ss.
- Bowman, J. (2012), “Why cosmopolitanism in a post-secular age? Taylor and Habermas on European vs American exceptionalism”, en *Philosophy & Social Criticism*, 2012; vol. 38, pp. 127-147.
- Chaplin, J. (2012), “Law, Religion and Public Reasoning”, en *Oxford Journal of Law and Religion*.
- Damiani, A. (2011), “Acción y racionalidad en la filosofía trascendental: del giro copernicano al giro lingüístico-pragmático”, en Michelini, D., Neumann Soto, H., De Miguel, R. (eds.); *Ética del discurso desafíos de la interculturalidad y la religión en un mundo global*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, pp. 31-39.
- Dilthey, W. (1944), *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883), Méjico, FCE.
- Estlund, D. (2008), *Democratic Authority. A Philosophical Framework*, Princeton, Princeton University Press.
- Elster, J. (1998), *Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- González, E., Lozano, J., Pérez, J. (2009), “Beyond the Conflict; Religion in the Public Sphere and Deliberative Democracy”, en *Res Publica. A Journal of Moral, Legal and social Philosophy*, vol. 15, N° 3, pp. 251-267, disponible en

- <http://repositori.uji.es/xmlui/bitstream/handle/10234/23014/35506.pdf?sequence=1> (por la que se cita).
- Gullco, H. (2016), *Libertad religiosa*, Buenos Aires, ediciones Didot.
- Gutmann, A. (2008), *La identidad en democracia*, Buenos Aires, Katz.
- Habermas, J. (1971), *Theorie und Praxis*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Habermas, J. (1976), “¿Qué significa pragmática universal?”, en Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos* (cit.) 1997 (por la que se cita), pp. 299-368.
- Habermas, J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995 (por la que se cita).
- Habermas, J. (1983), „Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm“, en *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Habermas, J. (1990), *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus.
- Habermas, J. (1994), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Habermas, J. (1999a), *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós.
- Habermas, J. (1999b), *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Habermas, J. (2006a), *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós.
- Habermas, J. (2006b), “Religion in the Public Sphere”, *European Journal of Philosophy*, vol. 14, N°1: 1-26.
- Habermas, J. (2008), „Ein Bewußtsein von dem, was fehlt“, en Michael Reder (et.al.), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Habermas, J. (2012), *Nachmetaphysisches Denken II*, Berlin, Suhrkamp.
- Junker-Kenny, M. (2011), *Habermas and Theology*, New York-Londres, T & Clark.
- Kant, I. (1963), *El conflicto de las facultades* (1794), Buenos Aires, Losada, (por la que se cita).
- Kramnick, I. y Moore, L. (2005), *The Godless Constitution: A Moral Defense of the Secular State*, New York, W.W. Norton & Company N.C.
- Küng, H. (1997), *Una ética mundial para la economía y la política*, Trotta.
- Küng, H. (2006), *Proyecto de una ética mundial*, Madrid: Trotta.
- Küng, H., Kuschel, K.-J. (eds.) (2006); *Ciencia y ética mundial*, Madrid: Trotta.
- Lafont, C. (2006), “Is the Ideal of Deliberative Democracy Coherent?”, en Besson, S., Martí, J. L. (eds.), *Deliberative Democracy and its Discontents*, Hampshire, Ashgate Publishing Limited, pp. 3-26.
- Lafont, C. (2009), “Religion and the public sphere. What are the deliberative obligations of democratic citizenship?”, en *Philosophy & Social Criticism*, vol. 35 Nros. 1–2, 2009, pp. 127–150.
- Lafont, C. (2014), “Religious Pluralism in a Deliberative Democracy”, en Requejo, F, Ungureanu, C. (eds.), *Secular or Post-Secular Democracy in Europe? The Challenge of Religious Pluralism in the 21 st Century*, Londres, Routledge, pp. 46-60.
- Lynn, B. (2007), *Piety & Politics. The right-wing assault on religious freedom*, Random House, New York, pp. 143 ss.

- Lyotard, J.-F. (1987), *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra.
- Maliandi, R. (2006), *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*, Buenos Aires, Biblos.
- Mardones, J. M. (1998), *El discurso filosófico de la modernidad. Habermas y la religión*, Barcelona, Anthropos.
- Mautner, M. (2013), "Religion and Politics: Rawls and Habermas on Deliberation and Justification", pp. 1-39, recuperado de <http://law.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1175&context=taulwps>. Accedido el 5 de noviembre de 2014.
- McCrudden, Ch. (2012), "Legal and Roman Catholic Conceptions of Human Rights: Convergence, Divergence and Dialogue?" en *Oxford Journal of Law and Religion*, vol.1, nº 1, abril de 2012, pp. 81-107.
- McGraw, B. (2010), *Faith in Politics. Religion and Liberal Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 260 ss.
- Mendieta, E., VanAntwerpen, J. (2011), *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta.
- Mouffe, Ch. (2003), *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa.
- Mouffe, Ch. (2007), *En torno a lo político*, Buenos Aires, FCE.
- Nino, C. S. (1997), *La constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa.
- Peters, B. (2007), "Der Sin von Öffentlichkeit", en Peters, *Der Sin von Öffentlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp (1994).
- Piñeiro, E. (2010), "La participación de la iglesia y los católicos en la historia de la patria: 1810-1940", conferencia dictada en la Jornada de Agentes de Pastoral, Argentina, 10 de abril de 2010. Disponible en http://www.obispado-si.org.ar/asambleas/participacion_iglesia.pdf, consultado el 7 de julio de 2014.
- Prono, S. (2013), "Política y religión en Habermas. Análisis crítico de una problemática relación desde el concepto habermasiano de Democracia deliberativa", trabajo expuesto en el *IX Coloquio Habermas*, Río de Janeiro, 4-7 de junio, 2013.
- Prono, S. (2016), "Política y religión en Habermas. Un análisis crítico desde la teoría del discurso", en *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, Mendoza, vol 18, 1-17.
- Rawls, J. (1999a), *A Theory of Justice*, Harvard, Harvard University Press.
(por la que se cita).
- Rawls, J. (1999b), *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Cambridge, Harvard University Press.
- Rawls, J. (2005), *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press.
- Rancière, J. (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- 2008, *Zehn Thesen zur Politik* (2000), Diaphanes, Berlin.
- Reigadas, C. (2011), "Modernidad, secularización y religión en el pensamiento actual de Habermas", en Michelini, D., Neumann Soto, H., De Miguel, R. (eds.), *Ética del discurso. Desafíos de la interculturalidad y la religión en un mundo global*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, pp. 279-293.
- Velasco, J. C. (2013), *Habermas. El uso público de la razón*, Madrid, Alianza.

- Weithman, P. (2002), *Religion and the Obligations of Citizenship*, New York, Cambridge University Press.
- West, C. (2011), "Prophetic religion and the future of capitalist civilization", en Mendieta, E., Vanantwerpen, J. (eds.), *The power of religion in the public sphere*, Columbia, Columbia University Press.
- Wolterstorff, N. (1997), "The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues", en Audi, R., y Wolterstorff, N. (1997), *Religion in the Public Square*, Londres, Rowman & Littlefield Publishers, p. 67-120.
- Ungureanu, C. (2013), "Razón pública, religión y traducción: perspectivas y límites del postsecularismo de Habermas", en *Revista española de ciencia política*, Nro. 32, Julio de 2013, pp. 183-201.