



Co-herencia

ISSN: 1794-5887

co-herencia@eafit.edu.co

Universidad EAFIT

Colombia

Aguirre, Javier

Los alcances cosmopolitas y universales de la propuesta de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública

Co-herencia, vol. 13, núm. 24, enero-junio, 2016, pp. 213-241

Universidad EAFIT

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77446153008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Los alcances cosmopolitas y universales de la propuesta de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública*

Recibido: 13 de octubre de 2015 | Aprobado: 3 de marzo de 2016

DOI: 10.17230/co-herencia.13.24.8

Javier Aguirre**
jaguirre@uis.edu.co

Resumen

Habermas ha presentado una propuesta acerca del rol de la religión en la esfera pública de una democracia deliberativa. En principio esta propuesta se aplicaría en los contextos de una democracia nacional, es decir, de un Estado-nación democrático. En este texto, no obstante, mostraré que el enfoque de Habermas tiene importantes alcances cosmopolitas. Con este fin, el artículo tendrá la siguiente estructura: en primer lugar, presentaré las observaciones de Habermas acerca de la actual constelación posnacional y su “capitalismo global sin domesticar”; en segundo lugar, haré explícitos los alcances cosmopolitas de la perspectiva de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública. Finalmente, sobre la base de lo anterior, presentaré unos cuestionamientos acerca de la eventual naturaleza universal de la propuesta de Habermas, concretamente, en relación con las discusiones que ocurren en el ámbito institucional de las democracias.

Palabras clave:

Postsecularismo, esfera pública global, religión, democracia deliberativa, Habermas.

The Cosmopolitan and Universal Scopes of Habermas' Proposal about the Role of Religion in the Public Sphere

Abstract

Habermas has presented a normative account of the role of religion in the public sphere of a deliberative democracy. In my paper I want to show that Habermas' account is not limited to the “national borders of a deliberative democracy” since it entails global challenges to the (emerging) world society. My paper will have the following structure: First, I will present Habermas' remarks on the current post-national constellation and its untamed global capitalism. Second, I will make explicit the cosmopolitan scope of Habermas' perspective. Finally, on the basis of the two prior sections, I will present some questionings related to the alleged universal nature of Habermas' proposal, especially pertaining to the debates that take place within the institutional spaces of democracies.

Key words:

Post-secularism, Global Public Sphere, Religion, Deliberative Democracy, Habermas.

* Artículo resultado del proyecto *Análisis de la propuesta de Jürgen Habermas acerca del rol de la religión en la esfera pública. Tres casos de la jurisprudencia de la Corte Constitucional de Colombia*, adelantado por el grupo de investigación Politeia de la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander. El proyecto es financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Extensión (VIE) de la UIS. El código del proyecto es 1376. Inició en diciembre de 2013 y culminó en diciembre de 2014.

** Doctor en Filosofía, Stony Brook University, EE. UU. Profesor Asociado, Universidad Industrial de Santander, Colombia.

Introducción

Recientemente, Habermas ha presentado una propuesta acerca del rol de la religión en la esfera pública de una democracia deliberativa (Habermas, 2006a).¹ Para Habermas, en el nivel institucional del congreso, las cortes, los ministerios y las administraciones, todo tiene que ser expresado en un lenguaje secular accesible a la totalidad de los ciudadanos. En un Estado democrático ninguna ley, decreto, decisión judicial, política pública o similares pueden estar expresadas o fundamentadas en algún tipo de lenguaje religioso. Sin embargo, para Habermas, en los debates que se desarrollan en la esfera pública informal, los ciudadanos religiosos deberían poder expresar y justificar sus convicciones en un lenguaje religioso si no pueden encontrar “traducciones” seculares para ellas.

Esto tiene un corolario referido a los ciudadanos seculares: ellos deben tener su mente lo suficientemente abierta para hallar el posible contenido de verdad y validez encapsulado en tales contribuciones, lo cual implicaría al menos tres deberes para los ciudadanos seculares. Primero, no podrían negar de entrada el potencial de verdad que tienen las concepciones religiosas del mundo. Segundo, no podrían discutir el derecho de los ciudadanos creyentes a realizar contribuciones a los debates públicos así se encuentren envueltas en lenguajes religiosos. Tercero, se espera que ellos participen en los esfuerzos por traducir las contribuciones importantes de un lenguaje religioso a uno públicamente accesible.

Ahora bien, en el caso de los ciudadanos religiosos, Habermas también identifica tres deberes concretos que ellos tendrían que cumplir para ser ciudadanos democráticos. Primero, deben desa-

¹ El capítulo 5 del libro *Entre naturalismo y religión*, “El rol de la religión en la esfera pública”, presenta de forma clara y resumida la propuesta de Habermas sobre este tema. Posteriormente se han publicado (en español) otros textos donde se observa un desarrollo mayor de su perspectiva. Entre estos se pueden contar “La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d’Arcais” (2008), “Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe” (2009), *¡Ay Europa! Pequeños escritos políticos* (2009), *El poder de la religión en la esfera pública* (2011) y *Mundo de la vida, política y religión* (2015). Aunque en los textos posteriores hay aclaraciones y matices importantes, los elementos de la perspectiva de Habermas que se presentan en el escrito de 2006 se han mantenido constantes en los trabajos subsiguientes. En todo caso, como se verá, se expondrán los matices formulados por Habermas en obras posteriores a 2006 y que fueron publicadas antes de la finalización del proyecto de investigación del cual este texto es un resultado (diciembre de 2014). Ahora bien, acerca de la “gran obra” de Habermas que finalmente presentaría su versión final y sistemática sobre la religión, *cfr.* Mendieta (2013).

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

Esta es, en resumen, la propuesta de Habermas acerca del rol de la religión en la esfera pública.² En este artículo quisiera mostrar que tal propuesta, a pesar de ser explícitamente concebida en el marco de las fronteras nacionales de las democracias deliberativas, tiene también presupuestos y repercusiones cosmopolitas. En otras palabras, en este texto se quiere mostrar que aunque la propuesta de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública se presenta como un asunto de ética ciudadana,³ los presupuestos conceptuales de los que parte le dan a su perspectiva un alcance mucho mayor. Es por esto que la visión de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública también debe ser entendida sobre la base de sus consideraciones sobre la actual constelación posnacional y sus pretensiones filosóficas de encontrar recursos normativos que planteen alternativas de desarrollo a las actuales crisis globales.

Para desarrollar esta tesis, mi texto tendrá la siguiente estructura. Primero, presentaré las observaciones de Habermas acerca de la actual constelación posnacional y su “capitalismo global sin domesticar”. Segundo, haré explícitos los alcances cosmopolitas de la perspectiva de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública, es decir, mostraré en qué medida la propuesta de Habermas desborda los límites de las democracias constitucionales-nacionales. Finalmente, sobre la base de lo anterior, expondré algunos cuestionamientos acerca de la eventual naturaleza universal de la propuesta de Habermas, concretamente, en relación con las discusiones que surgen en el ámbito institucional de las democracias.

² Para profundizar este tema se pueden consultar, entre otros, los siguientes textos: Cerella (2012), Aguirre (2012 y 2013), Garzón (2012, 2013 y 2014), Baumeister (2011), Bernstein (2010), Hoyos *et al.* (2011), Boettcher (2009), Lafont (2007 y 2009), Chambers (2007) y Cooke (2006 y 2007).

³ El subtítulo del capítulo 5 del libro *Entre naturalismo y religión* es “Los presupuestos cognitivos para el ‘uso público de la razón’ de los ciudadanos religiosos y seculares”. Esto deja claro que, en principio, el asunto tiene que ver con la ética de la ciudadanía.

1. De la constelación nacional a la constelación pos-nacional

Las ideas clásicas de democracia y autonomía republicana se desarrollaron en contextos constituidos por sociedades Estado-nación. Los Estados, definidos por un territorio y alimentados por una economía relativamente simple y confinada al interior de fronteras nacionales, constituyeron una constelación histórica en la cual los procesos democráticos asumieron, al menos de forma parcial, una figura institucional dominante (y más o menos convincente).

La idea de la nación fue fundamental para construir una nueva forma de identidad colectiva para los miembros de un Estado más allá de las lealtades tradicionales de la villa, la familia o el clan. Esta idea hizo posible la integración cultural necesaria para la movilización política de los súbditos del Estado.

De esta forma, el sustrato cultural ofrecido por una conciencia nacional hizo posible el surgimiento de la solidaridad civil. Incluso, siendo extraños entre sí, los miembros de una misma nación se pudieron sentir suficientemente responsables el uno con el otro para realizar ciertos sacrificios, como, por ejemplo, prestar servicio militar, ir a la guerra, pagar impuestos, etcétera.

Esta constelación nacional presupone una clásica concepción de soberanía que tiene dos niveles: uno interno y otro externo. La soberanía externa se refiere a la capacidad del Estado de mantener la independencia y la integridad de sus fronteras en el campo internacional, incluso si es necesario acudir a la fuerza militar. La soberanía interna se refiere, por su parte, a la capacidad del Estado, basada en el monopolio legítimo de la violencia, de mantener la ley y el orden en su propio territorio a través del poder administrativo y la ley positiva.

Estas ideas clásicas de soberanía y nación determinaron gran parte de las relaciones entre los diferentes Estados-nación del mundo. Para el derecho internacional, por ejemplo, los Estados soberanos fueron por mucho tiempo los únicos agentes válidos de las relaciones internacionales.

Adicionalmente, esta perspectiva justificaba uno de los principales principios del derecho internacional tradicional, a saber, el principio de no intervención. De acuerdo con este principio, los

Estados-nación podían y debían actuar libremente de acuerdo con sus propios intereses porque la seguridad y la supervivencia del colectivo son valores no negociables. Este principio presupone que la mejor forma de regular los conflictos entre los actores estatales se basa en los imperativos de la racionalidad instrumental basada enteramente en relaciones de medios y fines. Lo cual implica, entre otras cosas, una gran dificultad a la hora de concebir mecanismos vinculantes de obligaciones legales recíprocas que puedan ser aceptados y aplicados en la comunidad internacional de Estados-nación soberanos.

Ahora bien, ciertamente en la actualidad son muchas las fuerzas de todo tipo que le plantean diversos retos a esta constelación nacional. “Globalización” es el término que se suele usar para describir estas fuerzas, las cuales parecen tener en común el hecho de que constituyen procesos de creciente intensidad y alcance en las relaciones comerciales, comunicativas y de intercambio entre naciones; procesos que van más allá de sus fronteras. La globalización entonces se refiere a los diferentes procesos que han originado una expansión a nivel mundial del comercio y la producción, de los mercados de bienes y capitales, de las modas, las noticias y las redes de comunicación, de los sistemas de transporte y los flujos migratorios, pero también de los riesgos generados por el uso de tecnologías de gran escala, por las epidemias y los daños ambientales, por el terrorismo y el crimen organizado, etcétera (Habermas, 2006b: 170).

El término “constelación posnacional” suele ser usado para referirse a esta nueva situación global de transición. La constelación posnacional describe entonces los siguientes fenómenos: una sociedad mundial cada vez más interdependiente, una gran cantidad de problemas de todo tipo que los Estados solo pueden resolver a través de la cooperación con otros Estados, la autoridad creciente de las instituciones supranacionales y el desfiguramiento de los límites clásicos entre políticas exteriores y políticas domésticas de los mismos Estados-nación tradicionales.

A pesar de la complejidad del fenómeno de la globalización, es difícil negar que una de las consecuencias globales más relevantes y negativas ha sido la de posicionar un sistema económico capitalista (neoliberal) que ha distribuido a lo largo del planeta las patologías propias de las formas occidentales de modernización social. Los mercados globales, el consumo masivo, así como las comunicaciones y

el turismo de masas difunden a lo largo del mundo los productos estandarizados de una cultura de masas altamente influenciada por los gustos de los individuos de los Estados Unidos y de otras naciones industrializadas occidentales, como por ejemplo Alemania, Inglaterra y Francia. En palabras del mismo Habermas:

Por todo el planeta se propagan los mismos bienes y estilos de consumo, las mismas películas, programas de televisión y canciones de éxito; la mentalidad de la juventud de las más alejadas regiones se ve atrapada por las mismas modas musicales: pop, tecno, etc., por los mismos pantalones vaqueros; y un inglés asimilado de distintas formas sirve como medio de entendimiento entre los más alejados dialectos (Habermas, 2000: 101).

En todo caso, es importante distinguir los diferentes matices de este proceso de homogeneización global. En primer lugar no se trata simplemente de una dicotomía Oriente - Occidente, puesto que en las mismas sociedades occidentales se está viendo una nivelación de las diferencias nacionales más fuertes y un debilitamiento de sus tradiciones locales más profundas. Es decir, estos procesos de homogenización también se viven (y se sufren) al interior de las mismas sociedades occidentales industrializadas.

En segundo lugar, se debe reconocer que existe también una lucha muy aguda entre nivelación y diferenciación creadora. Es decir, incluso en medio de todos los efectos negativos propios del capitalismo global impuesto, también se puede encontrar la formación de “nuevas constelaciones que no igualan las diferencias culturales existentes, sino que crean una nueva pluralidad de formas híbridas” (Habermas, 2000: 102).⁴

Como se sabe, este es el análisis crítico que se puede encontrar en la *Teoría de la acción comunicativa* sobre los procesos de modernización occidental. Por una parte, en las sociedades contemporáneas se desarrollaron intensamente las relaciones que se originan a partir del intercambio y el comercio entre actores que toman sus decisiones a través de mercados, infraestructuras de transporte, redes de

⁴ Piénsese por ejemplo en los movimientos en pro de la comida orgánica (creados en las sociedades occidentales industrializadas) que, en el caso de países como Colombia, se fusionan con todos los movimientos que protegen las formas de alimentación y las semillas ancestrales, campesinas, pero sobre todo, indígenas.

comunicación, etcétera. Estas relaciones adquieren estabilidad a partir de las consecuencias de las acciones que resultan eficaces en relación con los fines propuestos. Esto es lo que Habermas llama la “integración funcional” o “sistémica” de las relaciones sociales. Por otra parte, sin embargo, también se desarrollaron en estas sociedades un cúmulo de relaciones originadas en los contextos propios del mundo de la vida de los actores y que se mantienen a través de las acciones comunicativas de los mismos, las cuales dependen de una actitud orientada hacia el entendimiento de normas intersubjetivamente compartidas y de valores comunes. Esto es lo que Habermas llama “integración social”.

Las dinámicas desarrolladas por estos dos tipos de integraciones pueden ser usadas para interpretar la evolución sociocultural europea. A pesar de la perspectiva un tanto unilineal que presenta Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa*, en donde la complejidad creciente de los sistemas y subsistemas sociales (los mercados y la burocracia especialmente) aparece como una fuerza que coloniza irremediabilmente los desarrollos de la evolución del mundo de la vida, lo cierto es que la perspectiva del mismo Habermas admite que la racionalización de este último también puede llegar a influenciar los desarrollos de los primeros. Y esto es algo que, al parecer, Habermas está reconociendo en los últimos años cuando menciona la idea de una “sucesión de aperturas y clausuras”.

En efecto, al expandirse los mercados y las redes de comunicación aparece multiplicada la posibilidad de relacionarse anónimamente con “los otros” y de desarrollar relaciones disonantes con “extraños”. Esto tiene una fuerza subversiva que afecta los cimientos más profundos de los mundos de la vida. El creciente pluralismo, forzado en muchos casos por las lógicas sistémicas del mercado, contribuye al debilitamiento de los vínculos familiares, territoriales, culturales y regionales. Esto equivale a un cambio en la forma de la integración social. De este modo, los mundos de la vida intersubjetivamente compartidos se abren para poder reorganizarse y desarrollar nuevas clases de integración. Esta apertura, sin lugar a dudas, se manifiesta en una experiencia de creciente contingencia. El individuo ve la desintegración de dependencias sólidas, y se pierden las relaciones que anteriormente lo orientaban o protegían; relaciones y dependencias que, en muchos casos, eran autoritarias y estaban cargadas de prejuicios opresores. En palabras del propio Habermas:

En resumen, la desaparición de las ataduras que provienen de un mundo de la vida fuertemente integrado deja al individuo ante la ambivalente experiencia de un creciente ámbito de opciones posibles. Por una parte le abre los ojos pero, por otra, eleva el riesgo de cometer errores. Pero, por lo menos, se trata de los propios errores de los que siempre es posible aprender algo. Cada uno se ve confrontado con una libertad que le permite establecerse como un individuo y, al mismo tiempo, que lo aísla de los demás al obligarle a observar sus propios intereses desde la perspectiva de un actor racional con respecto a fines. También le permite proyectar constructivamente nuevos vínculos sociales y nuevas reglas de convivencia (Habermas, 2000: 111).

Se trata en definitiva de un proceso complejo y bidireccional. La integración sistémica o funcional y la integración social se influyen mutuamente. En todo caso, es difícil no concluir que los resultados de estos procesos, en el caso de la modernización occidental, si bien son potencialmente ambiguos, han tenido consecuencias profundamente negativas.

Ahora bien, en *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas señalaba que para evitar las patologías sociales⁵ producidas por la dinámica descrita anteriormente se requería la “reorganización del mundo de la vida en aquellas dimensiones de la autoconciencia, de la autodeterminación y de la autorrealización que han caracterizado la auto comprensión normativa de la modernidad” (Habermas, 1987: 111). Pero esto, a su vez, requiere que, a nivel nacional, existan instituciones y procedimientos democrático-deliberativos nacidos del mundo de la vida que le puedan hacer contrapeso a los imperativos sistémicos propios de los mercados y la burocracia estatal.⁶ Esto es, se requiere de una muy funcional y robusta democracia deliberativa basada, a su vez, en una muy funcional y robusta esfera pública política.⁷

⁵ Los términos que Habermas usa para clasificar más sistemáticamente estas patologías son: la falta de diferenciación social, la anomia y la alienación (Habermas, 1987). Anteriormente Habermas hablaba de la “colonización del mundo de la vida”, ahora, de una forma menos técnica si se quiere, en los debates en torno a una constelación posnacional Habermas está usando el término “capitalismo no domesticado”.

⁶ En el marco de la filosofía de Habermas, esta es la evolución de su pensamiento desde la *Teoría de la acción comunicativa* (1987) hasta *Facticidad y validez* (1998), que tiene como elemento fundamental el reconocimiento del rol esencial que puede y debe jugar el derecho en los procesos de integración social y sistémica de las sociedades contemporáneas.

⁷ Es claro que por esto el tema de la religión en la esfera pública es fundamental para la filosofía de Habermas, pues lo que está en juego es en qué medida los argumentos y las cosmovisiones religiosas pueden o no hacer parte de esa esfera pública. En este sentido, la revaloración que está haciendo Habermas

No obstante, en el contexto de la constelación posnacional descrito anteriormente, esto podría no ser suficiente ya que las pocas y débiles instituciones democráticas existentes al interior de los Estados-nación contemporáneos no tienen la capacidad para intervenir y tratar de abogar por procesos de globalización más democráticos, inclusivos y transparentes. Es por esto que una teoría deliberativa de los Estados-nación democráticos requiere ser complementada con una perspectiva que incluya los nuevos retos y realidades de esta nueva situación “posnacional”.

A un nivel meramente especulativo, las teorías tradicionales de filosofía política, centradas en los conceptos convencionales de soberanía, no son capaces de ofrecer los marcos teóricos necesarios que permitan pensar alternativas diferentes al darwinismo social existente entre los Estados-nación del mundo. Las reflexiones recientes de Habermas han empezado a reconocer este hecho. Para él, la teoría política necesita revisar, al menos, tres aspectos puntuales. Primero, el concepto tradicional de soberanía debe ser adaptado para tener en cuenta las nuevas realidades políticas que van más allá del Estado-nación. Segundo, la noción del monopolio estatal de la fuerza debe hacerse compatible con la idea de un derecho supranacional respaldado por los poderes sancionadores que aún mantendrían los Estados-nación. Finalmente, la sociedad mundial debe ser concebida como una sociedad mundial estratificada.

El primer cambio responde a la nueva realidad de una sociedad global altamente interdependiente. En este nuevo contexto la soberanía interna debería incluir, además de la tradicional idea de mantener la ley y el orden, la protección efectiva y material de los derechos civiles de los ciudadanos. Por otra parte, la noción habitual de soberanía externa, además de referirse a la capacidad de defensa en contra de los enemigos externos, debe incluir también la habilidad de cooperar con otros Estados-nación. Cumplir con los compromisos del contrato social presupone en esta nueva realidad que el Estado tenga la disposición y la capacidad de participar en

del papel de la religión se encuentra relacionada, en principio, con los problemas de legitimidad de las democracias constitucionales. No obstante, lo que pretendo mostrar en este texto y, en especial, en este acápite, es que la perspectiva de Habermas también va más allá de esto en la medida en que esa revaloración implica considerar el papel de la religión en la esfera pública global o en esferas públicas transnacionales; todo esto con la gran finalidad, contemplada por Habermas desde los inicios de su carrera filosófica, de encontrar desarrollos alternativos para las fuerzas dominantes de la modernidad occidental.

esfuerzos colectivos para resolver los problemas que se originan en los niveles globales y regionales y que solo pueden ser atendidos al interior de organizaciones internacionales o supranacionales. Según Habermas, esto “presupone la renuncia al derecho a ir a la guerra (al *ius belli*), así como el reconocimiento de la obligación de la comunidad internacional a proteger a las poblaciones contra la violencia de un Estado criminal o en proceso de desintegración” (Habermas, 2006a: 323).

La segunda revisión conceptual se refiere a la idea según la cual, en última instancia, los Estados deben retener el monopolio de la fuerza incluso si aceptan transferir a una organización mundial el derecho a imponer sanciones y a intervenir en situaciones apremiantes. Ante los riesgos de concebir esta organización como una especie de república mundial que ostente el monopolio global de la fuerza, Habermas acertadamente recomienda una reconfiguración compleja de un modelo de tres niveles, donde los Estados-nación aún tengan un papel fundamental por desempeñar.

El último ajuste conceptual busca reconocer las diferencias estructurales que existen alrededor del globo. En palabras de Habermas, debemos hablar de una sociedad mundial estratificada porque “el mecanismo del mercado mundial vincula productividad progresiva con depauperación creciente y, en general, procesos de desarrollo con otros de subdesarrollo. La globalización escinde al mundo y a la vez lo compele en cuanto comunidad de riesgo a actuar de manera cooperativa” (Habermas, 1998b: 167-168).⁸ La comunidad internacional debe tener como uno de sus objetivos más importantes superar las tensiones sociales y los desequilibrios económicos existentes. Esto necesitaría una nueva noción de paz entendida como un proceso que se orienta no solo a la prevención de la violencia sino también “al cumplimiento de los presupuestos reales de una vida en común sin tensiones de los pueblos y grupos” (Habermas, 1998b: 169).

La propuesta de Habermas de una constitución para la sociedad mundial pluralista está construida sobre la base de estas tres revisiones conceptuales. De esta forma, el reto es concebir una sociedad

⁸ Como se ve, aquellas voces críticas que acusan a Habermas de no tener en cuenta en sus análisis las profundas desigualdades estructurales entre las sociedades del Sur Global y del Norte Global tienen mucha menos razón de lo que suelen creer. Habermas, en todo caso, siempre ha reconocido su profunda dependencia como “pensador europeo”.

mundial constitucionalizada en la forma de un sistema de varios niveles. El sistema tradicional del derecho internacional, enteramente centrado en los Estados, tan solo concebía una clase de agente internacional (los Estados-nación) y dos campos de acción (asuntos internos y asuntos internacionales). Desde esta nueva perspectiva, en contraste, se trata de reconocer tres agentes y tres campos de acción diferentes.

En primer lugar, el agente del campo supranacional sería una organización mundial reformada encargada de las funciones de asegurar la paz y promover los derechos humanos en el nivel que le corresponde. Esta organización, no obstante, no tendría la tarea de plantear una política interna mundial. Así, todo lo referente a la superación de los extremos desniveles de bienestar en la sociedad mundial estratificada, al control de los desequilibrios ecológicos, a la prevención de las amenazas colectivas y a la promoción de un diálogo entre las civilizaciones mundiales pasaría a depender de otro tipo de organizaciones “más regionales”. Esto en cuanto la resolución efectiva de tales problemas debe tener en cuenta las particularidades propias de las diferentes culturas globales, largamente formadas por las religiones mundiales. Tales asuntos no se pueden resolver mediante la imposición externa de medidas que se limiten a aplicar el derecho y el poder contra Estados nacionales con estas problemáticas. Para Habermas, en todos estos casos, “la política tiene que ponerse de acuerdo por la vía del equilibrio sensato de intereses, del control inteligente y de la apertura hermenéutica” (Habermas, 2006a: 337). Tal es la razón por la cual estos problemas deben ser resueltos en el contexto de sistemas transnacionales de negociación, que constituyen el segundo campo de acción.

Este es entonces un nivel intermedio transnacional constituido, en su mayoría, por sistemas continentales que se interesarían en asuntos globales económicos y ecológicos en contextos regionales de conferencias y foros de negociación permanentes. Sin lugar a dudas, Habermas tiene en mente el caso concreto de la Unión Europea.

De acuerdo con Habermas, la Unión Europea constituye un modelo que podría ser emulado en otras regiones porque armoniza los intereses de diferentes Estados-nación independientes a un nivel más alto de integración, con lo cual crea un actor colectivo en una escala nueva. Sin embargo, Habermas es claro al afirmar que la

Unión Europea solo puede ser considerada un modelo realmente promisorio si alcanza un nivel de integración política que la habilite para alcanzar metas políticas legitimadas democráticamente.

Para Habermas, uno de los principales problemas que tiene la Unión Europea es que su alcance se limita a una densa red de mercados que, sin embargo, tiene una regulación política muy débil, la cual no le permite alcanzar una verdadera legitimación democrática transnacional.

En todo caso, Habermas insiste en la replicación mejorada de este proceso en todas las regiones del mundo. De tal forma, dichas regiones (Asia, África, Latinoamérica, etcétera) deberían formar sistemas continentales, similares a la Unión Europea, con el suficiente poder para desarrollar políticas propias “regionales” (Habermas, 2006a: 327-328).

Finalmente, los Estados-nación constituyen el tercer nivel de organización. En la propuesta de Habermas, por lo tanto, los Estados-nación no desaparecerían. Serían, de hecho, los responsables de establecer el nuevo orden mundial con el único instrumento que tienen disponible para ello, a saber, los tratados internacionales. Para poder constituirse en el pilar principal del pacifismo legal mundial garantizado por el poder político, la organización mundial supranacional necesitaría del permanente apuntalamiento de los poderes centrales existentes al nivel estatal.

Ahora bien, un elemento fundamental de la propuesta de Habermas se refiere al rol que puede desempeñar una eventual esfera pública global en la legitimación de las instituciones de la sociedad mundial. Esto pues las “decisiones legislativas del Consejo de Seguridad y de la Asamblea General requieren una legitimación reforzada, aunque sólo indirectamente eficaz, ante una esfera pública mundial bien informada” (Habermas, 2006b: 169).

En la medida en que las instituciones internacionales han venido adquiriendo más relevancia, y los Estados-nación tradicionales han perdido funciones, ha aparecido también una brecha entre, por un lado, la nueva necesidad de legitimación requerida por el gobierno ejercido más allá de las fronteras nacionales y, por otro, las instituciones y procedimientos tradicionales que, al menos parcialmente, habían sido capaces de generar legitimación democrática al interior de las fronteras de los Estados.

Esta brecha está socavando el funcionamiento mismo de los Estados-nación. En efecto, en el marco de los expansivos sistemas de organizaciones internacionales, las decisiones políticas que se están tomando afectan directamente a las poblaciones de los Estados-nación, en un contexto en el que no se cuenta con la suficiente legitimación para los tratados internacionales que crean tales sistemas.

Las esferas públicas de los Estados-nación hacen (o deberían hacer) posible la participación y el monitoreo permanentes de los ciudadanos en el proceso de toma de decisiones públicas. En muchos casos, sin embargo, los ciudadanos de los Estados-nación contemporáneos se enteran de los resultados de los procesos de negociación adelantados por los delegados de los gobiernos nacionales en las organizaciones internacionales solo cuando se requiere la ratificación por parte del Congreso, es decir, ya cuando el monitoreo y la participación no son posibles. Para Habermas, la única forma de superar estos déficits de legitimación es el surgimiento de esferas públicas que vayan más allá de las fronteras nacionales.

Estas esferas públicas, no obstante, no deberían ser concebidas como una especie de esfera pública doméstica alargada o expandida. Lo que Habermas tiene en mente, en contraste, es la apertura de circuitos de comunicación al interior de los diferentes ámbitos nacionales. No se trata entonces de una “súper-esfera pública” que se superponga sobre las esferas públicas nacionales. Se trata más bien de que existan canales de comunicación lo suficientemente amplios para que los asuntos domésticos y los asuntos internacionales se afecten mutuamente en aquellos aspectos relevantes para cada uno de ellos.

En todo caso, hay que notar que Habermas sí presenta algunas reflexiones acerca de la posibilidad y significado de una esfera pública global o supranacional. En sus palabras, es innegable que en muchos casos:

[...] se origina por todo el mundo una atención transitoria a acontecimientos particulares- como las catástrofes o las guerras. Supuestamente la guerra de Vietnam fue el primer acontecimiento histórico que se percibió literalmente de una manera global, pues en torno a él cristalizó una especie de esfera pública mundial de carácter puntual gracias a los canales de la cobertura informativa y de los comentarios de los respectivos Estados nacionales. (Habermas, 2009: 181)

La ambigüedad de la situación contemporánea es evidente. Por una parte, es innegable que no existen a nivel global procesos de observación, monitoreo y participación que puedan afectar realmente la toma de decisiones en los organismos internacionales. De hecho, el mismo funcionamiento de tales instituciones está lejos de regirse por los principios de transparencia, accesibilidad y responsabilidad. Por otra parte, sin embargo, también es innegable que existe una doble necesidad de legitimación en el nivel supranacional. Esta doble necesidad se refiere, primero, a las negociaciones y resoluciones de la Asamblea General de la ONU, y, segundo, a las prácticas legislativas, ejecutivas y decisorias de otros organismos de la ONU, tales como el Consejo de Seguridad, las Secretarías, las Cortes, etcétera.

De acuerdo con Habermas, en ambos casos la necesidad de legitimación podría ser satisfecha mediante el surgimiento de una esfera pública global funcional. De esta forma, actores civiles cosmopolitas estarían encargados de generar la transparencia mundial requerida sobre los asuntos clave para que los demás ciudadanos, también con una actitud cosmopolita, desarrollen opiniones informadas y tomen una posición sobre los mismos.

En todo caso, hay que ser realistas y admitir que la opinión pública mundial ejercería una forma débil de control sobre las decisiones interpretativas, ejecutivas y judiciales de las organizaciones mundiales. Su mejor arma sería, a lo sumo, lo que Habermas llama el débil poder sancionador del “poner en evidencia” (*shaming and naming*) (Habermas, 2009: 121); un arma que, como se vio en la reacción global ante la invasión estadounidense a Irak -un acto que iba en contra del derecho internacional-, sí puede llegar a tener un impacto político relevante. Aun así, el alcance de una eventual esfera pública global se limitaría a los objetivos comunes de la organización supranacional, a saber, asegurar la paz y proteger los derechos humanos (Habermas, 2006b: 139-140).

Ahora bien, para que esto sea posible se requiere, sin duda, al menos un consenso general en las siguientes dos áreas: primero, en una conciencia histórica compartida capaz de explicar la “asincronía” de las diferentes sociedades contemporáneas, que, no obstante, se necesitan para alcanzar una coexistencia pacífica. Segundo, en un acuerdo normativo alrededor de una significación e interpretación intercultural de los derechos humanos.

Más allá de estas áreas, Habermas no cree que la solución para los problemas de legitimación de la nueva sociedad mundial deba

pasar por la construcción de una esfera pública supranacional. Para Habermas, en contraste, la transnacionalización de las esferas públicas existentes es una solución mucho más prometedora. “Estas pueden abrirse las unas a las otras sin introducir cambios profundos en las infraestructuras existentes. De este modo, las fronteras de las esferas públicas nacionales se convertirían simultáneamente en portales de traducciones recíprocas” (Habermas, 2009: 182).

Sin lugar a dudas, Habermas se encuentra mucho más familiarizado con las potencialidades del proceso de transnacionalización de las esferas públicas europeas. Es por eso que la gran mayoría de sus comentarios tienen que ver con el caso de Europa. Nos corresponde a los intelectuales de otras áreas del globo extrapolar sus ideas, juzgar si son aplicables en nuestros contextos y reformularlas si es necesario.

El lenguaje, por ejemplo, constituye un reto particular que la Unión Europea ha tenido que enfrentar. Es por esto que al interior de esta organización se han llegado a reconocer trece lenguajes oficiales diferentes. A primera vista este pluralismo lingüístico parecería ser un obstáculo insuperable para la creación de una comunidad política europea. Es por esto que la decisión de adoptar un segundo lenguaje común, el inglés, ha sido bastante acertada, aunque, sin dudas, sus beneficios se verán con el paso del tiempo.

Esferas públicas pan-asiáticas o pan-africanas tendrían retos similares. E incluso este sería el caso de Latinoamérica, puesto que no hay que olvidar que a pesar de que la mayoría de países hablan español, hay una gran cantidad de islas caribeñas en donde el inglés es el idioma mayoritario. Se tiene además el caso de Brasil, así como también el de los numerosos pueblos indígenas que aún existen y que tienen una lengua diferente al español.

Ahora bien, la situación contemporánea mundial está lejos de parecerse al ideal de Habermas. La existencia de medios de comunicación transnacionales, un elemento clave para el desarrollo de esferas públicas transnacionales, no se ve en el horizonte.⁹ Lo mismo se puede decir de la extensión de la solidaridad a los ciudadanos de

⁹ En el caso de Suramérica, la más reciente apuesta, el canal de televisión Telesur, aún tiene un alcance muy limitado; y, para muchos, esta limitación también se explica por su fuerte carga ideológica. Para un análisis del rol de la prensa en el desarrollo y sostenimiento de una esfera pública, *cfr.* “Medios, mercados y consumidores: la prensa sería como espina dorsal de la esfera pública política”. En: Habermas (2009: 129-135).

otros países; algo que, en el caso de Europa, fue puesto en evidencia en la reciente crisis económica de Grecia.

Sin embargo, en contra de las voces radicalmente escépticas que afirman que un “pueblo europeo” sencillamente jamás existirá, Habermas recuerda que lo mismo se afirmaba incluso de los Estados-nación europeos. No hay que olvidar que la conciencia nacional y la solidaridad cívica, las primeras formas modernas de identidad colectiva, fueron producidas en los Estados europeos del siglo XIX de forma gradual con la ayuda de la historiografía nacional, la comunicación de masas y el reclutamiento universal (Habermas, 2004).

Por esto, en vez de una actitud derrotista, deberíamos tal vez esperar con optimismo que los procesos de aprendizaje que hicieron posible el desarrollo de la conciencia democrática nacional continúen más allá de las fronteras nacionales. Pero esto requiere que los ciudadanos de los Estados-nación, así como los Estados-nación mismos, desarrollen ciertos procesos de aprendizaje que alteren su propio auto-entendimiento. Y es acá donde las reflexiones de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública de las democracias nacionales muestran todos sus rasgos y consecuencias cosmopolitas.

2. Alcances cosmopolitas de la perspectiva de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública

Como se ve, una sociedad mundial políticamente constituida en la forma señalada por Habermas requiere que tanto los gobiernos como los ciudadanos adopten nuevas orientaciones y auto-comprensiones.

En el caso de los Estados, su auto-comprensión debe pasar por desarrollar la conciencia de ser miembros, con derechos y deberes, de organizaciones internacionales. De esta forma, las obligaciones que los Estados han asumido como parte de la comunidad internacional, o como agentes al interior de los sistemas transnacionales, tendrían que ser totalmente compatibles con los tradicionales “intereses nacionales”.

En el caso de los ciudadanos, sus procesos de aprendizaje se refieren a extender su conciencia de ciudadanos más allá de sus fronteras nacionales. Esto implicaría que los ciudadanos de estos

Estados-nación, con tendencias cosmopolitas, llevarán su solidaridad cívica a un nivel más alto de abstracción con el fin de hacer posible y defender los procesos de integración de los Estados-nación en los sistemas continentales. Desde esta perspectiva, por ejemplo, los ciudadanos de los Estados más privilegiados tendrían que aceptar la existencia de deberes concretos en relación con los ciudadanos de los Estados desaventajados.

En este contexto es evidente que la religión puede convertirse en un gran obstáculo para desarrollar tales procesos de aprendizaje, especialmente si las tensiones transnacionales se perciben como producto de un choque de civilizaciones (*clash of civilizations*). Esto generaría una sobrecarga en los sistemas transnacionales de negociación. Es por esto que la reciente perspectiva de Habermas acerca del rol de la religión en la esfera pública puede tener importantes consecuencias cosmopolitas.

Vista en este contexto, en efecto, la propuesta de Habermas acerca del rol de la religión en la esfera pública aparece como una contribución esencial de parte de los ciudadanos de las democracias occidentales (postseculares) a la realización de diálogos interculturales transnacionales; diálogos que, de hecho, se desarrollan desde ya al interior de sus propias esferas públicas nacionales.

En la perspectiva de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública, la modernización de la conciencia pública es entendida como un proceso de aprendizaje que afecta y altera tanto las mentalidades y las actitudes religiosas como las seculares, ya que ambas son forzadas a reflexionar críticamente sobre sus respectivos límites. Pues bien, desde acá las tensiones internacionales entre las culturas y religiones mundiales no tienen por qué ser interpretadas tampoco como un infranqueable choque de civilizaciones. Es por esto que las sociedades mayoritariamente seculares de Occidente deben entenderse a sí mismas como sociedades postseculares.

En principio, Habermas usa la expresión “postsecular” para describir las sociedades secularizadas modernas que deben tener en cuenta la existencia de los grupos religiosos y la relevancia de las diferentes tradiciones religiosas a su interior. En estas sociedades, “la religión mantiene una relevancia pública, mientras que va perdiendo terreno la certeza, secularista, de que en el curso de una modernización acelerada la religión desaparecerá a escala mundial” (Habermas, 2009: 69). Habermas está describiendo especialmente

las sociedades industriales europeas, o países como Canadá, Australia o Nueva Zelanda.¹⁰

Pero la expresión “postsecular” también se puede extender para describir el cambio de conciencia que deben realizar los ciudadanos de las sociedades predominantemente seculares en donde la religión aún mantiene una existencia relativamente vigorosa. Los ciudadanos de las democracias seculares occidentales deben admitir, entonces, que las religiones mundiales mantienen una gran vitalidad. De otra forma, no podrían reconocer a sus conciudadanos religiosos como auténticos conciudadanos con la capacidad de desempeñar un rol a la hora de construir colectivamente la voluntad política.

De forma similar, desde el punto de vista de la sociedad mundial emergente, todos sus miembros dispuestos a llevar a cabo diálogos interculturales deben aceptar la premisa según la cual todas las sociedades actuales son sociedades modernas. Como lo señala Habermas, “la modernidad global parece una arena abierta en la que los participantes -desde los puntos de vista de diferentes caminos de desarrollo cultural- luchan por la estructuración normativa de las infraestructuras sociales que son más o menos compartidas” (Habermas *et al.*, 2011: 137-138). Estos puntos de vista de diferentes caminos de desarrollo cultural han sido históricamente producidos, en gran medida, por el inmenso poder formador de cultura de las grandes religiones mundiales.

Las discusiones interculturales acerca de la manera de desarrollar un orden internacional más justo no pueden ser conducidas unilateralmente. Los participantes de tales discusiones tienen que ser capaces de asumir, al menos, las condiciones simétricas que surgen cuando se asume la postura del otro como la de un potencial dialogante. En estas discusiones, Occidente, o el Norte, debe verse a sí

¹⁰ Desde un punto de vista sociológico, estas sociedades servían como modelo para afirmar la “hipótesis de la secularización”, la cual se basaba principalmente en tres aspectos. El primero de ellos es la idea según la cual la religión fue socavada por el entendimiento antropocéntrico de un mundo desencantado producido por el progreso científico y tecnológico. El segundo aspecto se refiere a la diferenciación funcional de subsistemas sociales que ocurrió en la modernidad. Como resultado, las organizaciones religiosas perdieron el control monopolístico sobre el derecho, la política, el bienestar social, la educación y muchos otros ámbitos sociales que hasta entonces ostentaban. La única función propia que mantuvieron se refiere a la administración de los medios de salvación. Finalmente, el tercer elemento tiene que ver con la evolución de las sociedades agrarias e industriales a las sociedades posindustriales. Esta evolución lleva a niveles más altos de bienestar y seguridad social. Con el alivio de los riesgos diarios y el crecimiento de la seguridad existencial, los individuos tienen menos necesidad de una práctica que promete lidiar con las contingencias no controladas, o no controlables, a través de la fe en un poder cósmico más elevado.

mismo como un participante entre muchos otros; un participante que, como todos los demás (incluidos los no occidentales o los participantes del Sur), debe estar dispuesto a ser ilustrado en relación con sus puntos ciegos y débiles.

Habermas cree que la globalización de mercados ha hecho de la modernización capitalista la única alternativa realista. Esto no significa, sin embargo, que la modernización capitalista no pueda tener un desarrollo alternativo; desarrollo para el cual se necesitaría de los roles de las sociedades “no occidentales”. Para ello, estas culturas periféricas deben afrontar los retos de la secularización y del pluralismo.

Estas culturas, por lo tanto, deben enfrentar las presiones externas de un capitalismo descontrolado haciendo uso de sus propios recursos culturales internos, los cuales son en gran medida recursos religiosos. Por ende, en una sociedad mundial en la cual la religión desempeña un papel enorme, si de lo que se trata es de encontrar alternativas de desarrollo social y económico diferentes a las actuales, se debe aceptar y reconocer que la religión aún tiene un rol crucial que jugar a la hora de pensar y promover modernidades alternativas.¹¹

3. Dudas acerca de la universalidad de la propuesta de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública

Es menester notar que en las reflexiones de Habermas sobre la religión en la sociedad mundial, él mismo le da un matiz a su metodología de estudio al indicar dos niveles diferentes de discusión: por una parte, se refiere a la perspectiva sociológica de un observador y, por otra, a la perspectiva normativa-filosófica de un participante.

Las observaciones de Habermas acerca de una sociedad postsecular son presentadas desde la perspectiva sociológica de un observador que pretende explicar la presencia de la religión en las sociedades secularizadas.

¹¹ En una reciente entrevista (julio de 2014) con Markus Schwering, Habermas reafirmó explícitamente esta intención (y conexión): “*For a post-metaphysical line of thought concerning itself with normative resources in a global society derailed by capitalism, all of this could be an occasion to finally embark on a change in perspective. Instead of exclusively focusing on the sciences, philosophy should be able to put itself in relation with religious traditions that remain crucial*”. Disponible en: <http://bit.ly/1oWpJa1>

Una perspectiva diferente debe asumirse si la cuestión se refiere a la auto-comprensión de los miembros de una sociedad postsecular y a las expectativas que estos deben tener entre sí para poder garantizar que las relaciones sociales al interior de los Estados-nación se mantengan en los terrenos de la civilidad a pesar del incremento del pluralismo religioso y cultural. En este último caso, la perspectiva de Habermas no es postsecular sino posmetafísica. Es decir, se trata de la perspectiva de un filósofo con pretensiones normativas explícitas (Habermas, 1990).

Existe entonces una diferencia categórica entre lo posmetafísico y lo postsecular. Es por esto que el “[...] pensamiento posmetafísico continúa siendo secular incluso en una situación descrita como ‘postsecular’, pero en esta última puede llegar a ser consciente de una errónea autocomprensión secularista” (Habermas, 2011: 130).

De esta forma el pensamiento posmetafísico posibilita diálogos interculturales ya que las reflexiones que se hacen desde esta perspectiva son capaces de presentar propuestas acerca del entendimiento correcto de la clase de razones que pueden ser consideradas como válidas desde un punto de vista intercultural.

Existe sin embargo un nivel adicional de discusión que debemos distinguir. Este nivel se refiere a los argumentos que de hecho usamos cuando estamos analizando problemas interculturales específicos. En este escenario, “no nos comportamos como filósofos que desean descubrir las características de las razones que suponemos aceptables universalmente, sino que nos dirigimos a los problemas mismos que hay que resolver” (Habermas, 2011: 136).

Con esta última distinción en mente nos podríamos preguntar por el nivel en el cual Habermas presenta su propuesta sobre el rol de la religión en la esfera pública. ¿Se trata de la propuesta normativa universal de un filósofo posmetafísico o se trata de los intentos de un participante europeo por resolver un problema particular sin pretender validez universal?

Habermas explícitamente se refiere a “principios universales sobre el papel público de la religión”. Sin embargo, él también admite que dichos principios deberían ser especificados o institucionalizados de forma diferente en cada contexto local (Habermas, 2011: 140). Conciliar estos dos niveles no es fácil puesto que Habermas,

hasta el momento, no ha aclarado qué entiende por especificar esos “principios universales”.¹² Es entonces válido preguntarse: ¿hasta dónde se podrían particularizar los principios universales sobre el rol de la religión en la esfera pública sin desnaturalizarlos por completo?

Es valioso pensar este asunto a la luz de uno de los elementos fundamentales de la propuesta de Habermas, a saber, el carácter absolutamente secular del Estado y la distinción entre un ámbito informal de la esfera pública y un ámbito institucional del Estado.¹³

Si nos concentramos en este aspecto de la propuesta de Habermas, tal vez podamos encontrar buenos argumentos para afirmar que su intención de distinguir claramente entre, por una parte, los argumentos en la esfera institucional (o esfera pública formal) y, por otra, los argumentos en la esfera pública informal, equivale no tanto a un criterio universal para distinguir el contenido mínimo de una democracia, sino, más bien, a un producto propio del desarrollo cultural e histórico europeo.

Recordemos que en la propuesta de Habermas sobre los supuestos principios universales del rol público de la religión, el carácter secular del Estado aparece, en efecto, como un estándar para “medir las democracias”. En sus propias palabras, “[l]a secularización del poder del Estado es el núcleo duro del proceso de secularización. Concierto esto como un logro liberal que no debe perderse en la disputa entre las religiones del mundo” (Habermas, 2011: 128).

Habermas ofrece lo que a mi modo de ver es un muy buen argumento para defender la universalidad del principio del carácter secular del Estado democrático. Según él, “las legitimaciones religiosas o basadas en una cosmovisión de este tipo son incompatibles con la inclusión en la comunidad política de los no creyentes o los creyentes en otras religiones” (Habermas, 2000: 163-164). Uno de los principales objetivos del Estado democrático es facilitar la igual coexistencia pacífica al interior de la misma comunidad política para las distintas formas de vida, sean seculares o religiosas. Y si, en efecto, se permite que una ley sea adoptada con base en ciertas

¹² En su texto más reciente, Habermas habla de “la vía obligatoria europea” (Habermas, 2015).

¹³ Al respecto, Cristina Lafont propone diferenciar entre una “esfera pública informal” y una “esfera pública formal” (2009). Desde esta perspectiva, en lo que sigue me estaría refiriendo por entero a la “esfera pública formal”.

cosmovisiones religiosas, por ejemplo cristianas, los ciudadanos que creen en otras religiones, así como los ciudadanos seculares, difícilmente se podrán reconocer como autores de tal ley. Ahora bien, este argumento, aunque fuerte, puede ser problematizado.

Antes de ello, sin embargo, quiero hacer notar que Habermas también menciona un interesante argumento histórico cuando reconoce que la “concepción de los derechos humanos fue la respuesta a un problema ante el que hoy día se enfrentan otras culturas, de forma parecida a como en su época lo hizo Europa, cuando tuvo que superar las consecuencias políticas de la división provocada por las guerras de religión” (Habermas, 2000: 164). En otras palabras, Habermas está reconociendo que el carácter secular del Estado, en términos del derecho humano a la libertad de conciencia y de cultos, se fundamenta también en la particular trayectoria histórica vivida por Europa.

Es cierto que otras culturas están afrontando retos similares a los que tuvo Europa hace cientos de años. Sin embargo, esto no significa que la única forma de proceder y de resolver tales conflictos sea la solución europea, es decir, prohibir, o pretender prohibir la religión en sus ámbitos políticos institucionales.

Y esto nos lleva de vuelta al primer argumento de Habermas; el argumento de fondo que quiero problematizar. Acá podemos preguntarnos: ¿no será acaso posible concebir cierto lenguaje religioso o metafísico que, sin embargo, no sea necesariamente opresivo para los ciudadanos seculares o para los ciudadanos de otra afiliación religiosa?

Habermas acepta que son posibles las traducciones entre diferentes lenguajes religiosos, y también entre lenguajes religiosos y seculares. Pero las traducciones son posibles en ambas vías. Es decir, si la propuesta de Habermas acepta que ciertas afirmaciones religiosas son susceptibles de ser traducidas a un lenguaje secular de forma tal que puedan ser tenidas en cuenta en los debates institucionales, también debería aceptar que el mismo resultado se puede alcanzar, pero, esta vez, empezando desde afirmaciones religiosas ya institucionalizados las cuales pueden ser traducidas a uno o múltiples lenguajes seculares o religiosos.

Quiero ilustrar mi argumento con el caso concreto de la Constitución Política de Colombia en la cual, en su preámbulo, el pueblo de Colombia invoca la protección de Dios al momento de promulgar la Constitución.¹⁴

Para Habermas, este simple elemento implicaría el carácter no democrático de la Constitución de Colombia, al menos en relación con los principios universales del rol de la religión en la esfera pública, si es que tales principios son realmente universales.

Sin embargo, ¿no es posible que todo ciudadano religioso sea capaz de interpretar tal alusión de acuerdo con su propia cosmovisión religiosa? En la sentencia C-350 de 1994, la Corte Constitucional de Colombia desarrolló una interpretación del Preámbulo de la Constitución que va en el sentido acá indicado. En palabras de la propia Corte:

[...] al invocar la protección de Dios, los Constituyentes no consagraron un Estado confesional sino que simplemente quisieron expresar que las creencias religiosas constituían un valor constitucional protegido, tal y como lo establecieron en el artículo 19 de la Carta [...] [L]a invocación a la protección de Dios, que se hace en el preámbulo, tiene un carácter general y no referido a una iglesia en particular (Corte Constitucional, Sentencia C-350 de 1994).

Con base en esto, la Corte concluyó que:

[...] en el ordenamiento constitucional colombiano, hay una separación entre el Estado y las iglesias porque el Estado es laico; en efecto, esa estricta neutralidad del Estado en materia religiosa es la única forma de que los poderes públicos aseguren el pluralismo y la coexistencia igualitaria y la autonomía de las distintas confesiones religiosas (Corte Constitucional, Sentencia C-350 de 1994).

Si esto es así, todos los ciudadanos creyentes de todas las convicciones religiosas podrían reconocerse en esa invocación general a

¹⁴ Este es el texto del Preámbulo: “El pueblo de Colombia, en ejercicio de su poder soberano, representado por sus delegatarios a la Asamblea Nacional Constituyente, invocando la protección de Dios, y con el fin de fortalecer la unidad de la Nación y asegurar a sus integrantes la vida, la convivencia, el trabajo, la justicia, la igualdad, el conocimiento, la libertad y la paz, dentro de un marco jurídico, democrático y participativo que garantice un orden político, económico y social justo, y comprometido a impulsar la integración de la comunidad latinoamericana, decreta, sanciona y promulga la siguiente Constitución Política de Colombia”.

“Dios”. Pero, ¿qué pasa con los ciudadanos no creyentes? Pues bien, el ciudadano no creyente podría interpretar ese elemento como un recordatorio de la contingencia inevitable del ser humano. Estos ciudadanos podrían asumir la perspectiva que Habermas tenía en los años 70 sobre la “naturaleza de lo divino en las sociedades modernas”. En sus propias palabras, “Dios pasa a ser el nombre de una estructura comunicativa que obliga a los hombres, so pena de la pérdida de su humanidad, a superar su naturaleza empírica y contingente encontrándose *mediatamente*, a través de algo objetivo que ellos mismos no son” (Habermas, 1999: 201). Es decir, la invocación a la protección de Dios que hace el preámbulo puede ser entendida, desde este punto de vista, como una apuesta por superar los egoísmos individualistas que impiden, en muchos niveles, el desarrollo de relaciones de solidaridad entre ciudadanos.

O ese ciudadano ateo, que en todo caso no debería ser secularista,¹⁵ bien podría considerar que ese elemento de su Constitución señala que el poder político-jurídico y las relaciones político-jurídicas no agotan todas las posibilidades de una auténtica existencia humana. Tal invocación nos recordaría que la experiencia humana no se puede reducir al ámbito del “ser ciudadano” (Nørager, 2008).

En este sentido, la filosofía política puede hacer causa común con la filosofía de la religión al recordar que el espíritu de la democracia exige concebirla como un proyecto falibilista en donde la virtud de la humildad cristiana puede tener un rol importante por desempeñar. A la democracia simplemente no le conviene su propia deificación. Como lo señala Garzón, “existen experiencias humanas cuyo significado no se puede traducir, y ante las cuales el lenguaje religioso aparece como el único modo de transmitirlas con suficiente elocuencia y capacidad de persuasión” (Garzón, 2014: 270).¹⁶

Sin duda, no todas las afirmaciones religiosas podrían ser traducidas de esta forma.¹⁷ Pero los ciudadanos, seculares y religiosos,

¹⁵ Es necesario recordar que Habermas distingue entre lo ‘secular’ y lo ‘secularista’. “Desde una perspectiva terminológica, distingo entre los términos ‘secular’ y ‘secularista’. Al contrario de la posición indiferente de una persona ‘secular’ o no creyente que, frente a las reivindicaciones del valor de la religión, se comporta de una forma agnóstica, los ‘secularistas’ adoptan una postura polémica respecto a las doctrinas religiosas que, pese a que sus derechos no son científicamente justificables, gozan aún de relevancia en el ámbito público. Hoy día, el secularismo se apoya con frecuencia en una línea dura de naturalismo, es decir, un naturalismo científicamente fundamentado” (Habermas, 2009: 77).

¹⁶ Garzón, en todo caso, argumenta en su libro a favor de la “necesidad, pertinencia y mayor augurio de eficacia” de una buena traducción de un lenguaje religioso a uno secular.

¹⁷ Es natural que, en el contexto colombiano, si se presenta un argumento como el que estoy desarrollando en este texto, en lo primero que se piense es en la historia negativa de abusos por parte de distintos po-

son quienes deberían decidir qué contenido religioso o metafísico es definitivamente opresivo y, en ese sentido, insoportable.

Además, la separación absoluta que Habermas pretende instaurar en relación con la aceptabilidad de los argumentos religiosos entre una esfera pública informal y un ámbito institucional puede terminar amenazando la autonomía política de los ciudadanos religiosos puesto que, a la larga, sí se está estableciendo un privilegio total para un grupo de ciudadanos, a saber, los ciudadanos con cosmovisiones seculares o posmetafísicas (Cooke, 2007).¹⁸

Para evitar realmente esta discriminación sustancial se debería aceptar la posibilidad de incluir contribuciones religiosas o metafísicas en todos los niveles de la deliberación democrática, sea informal o institucional; esto, claro está, si así resulta del debate político ciudadano, formal e informal, y si estas contribuciones no niegan principios relacionados con la dignidad humana y la igualdad.¹⁹

No se trata de negar el hecho de que el Estado secular ha sido un gran logro histórico resultado de procesos de aprendizaje desarrollados y acompañados con mucha violencia y sufrimiento. Empero, en la medida en que los procesos históricos de aprendizaje son esencialmente de horizontes abiertos, pueden y deben ser reinterpretados a la luz de las nuevas situaciones históricas.

deres religiosos (en especial de la Iglesia Católica) que han cooptado y colonizado a los poderes civiles y estatales. Cfr. al respecto, Lemaitre (2009). Desde esta perspectiva, lo que defiendo parecería ser un claro retroceso con respecto a los avances recientes de los procesos de secularización del Estado colombiano. No creo, sin embargo, que esto sea necesariamente así, aunque soy consciente de los grandes riesgos que se enfrentan al abrir la puerta a posibilidades como la que estoy apoyando en este texto. En todo caso, de lo que se trata realmente es de defender la posibilidad de procesos de secularización diferentes a los europeos. El caso de India, por ejemplo, es muy interesante; en especial las críticas que realizan diversos intelectuales indios a que los procesos de secularización europeos se entiendan como los únicos modelos posibles. Cfr., por ejemplo, Rajeev Bhargava (2009, 2012, 2014 y 2015). De forma similar, una hipótesis no trabajada en este texto, pero que le subyace, es que la sociedad colombiana, una sociedad realmente pluriétnica en virtud de la existencia de fuertes y vivas comunidades indígenas, tiene mucho que aprenderle a las experiencias de sociedades como la India (y no solo de las sociedades del norte de Europa). Cuando nos detenemos a considerar las implicaciones de las cosmovisiones indígenas que actualmente habitan el territorio colombiano, parece fácil concluir que una adecuada y real integración política de las mismas requiere una idea de secularización diferente a la desarrollada en Europa (Cfr. *Filosofía y sabiduría ancestral* (2015), editado por Rafael Angarita).

¹⁸ Según Cooke, “Habermas’s view of religious thinking is too indiscriminate: he fails to distinguish between religious beliefs that are epistemologically authoritarian and those that are not. The former claim to have knowledge of truth without mediation through language, in abstraction from history and context, and independently of argumentation; the latter acknowledge the influences of language, history, and context on our knowledge of truth and make such knowledge dependent on argumentative justification” (2007: 199).

¹⁹ Habermas ya sostiene criterios que permitirían justificar esto. En sus propias palabras: “no creo que los ciudadanos seculares puedan aprender algo de doctrinas fundamentalistas que no saben sobrellevar la realidad del pluralismo, o la autoridad pública de las ciencias, o la igualdad de nuestros principios constitucionales” (2011: 140).

Como ya lo señalé, Habermas está profundamente interesado en que sus más recientes análisis filosóficos abran puertas para llevar a cabos diálogos interculturales entre todas las democracias, occidentales y no occidentales, o democracias del Norte y del Sur Global. Y aunque su propuesta sobre el rol de la religión en la esfera pública va orientada en este sentido, también parece que Habermas no es lo suficientemente consciente de que estos diálogos interculturales entre democracias no se pueden dar si de entrada se descalifica como “no democráticos” unos sistemas políticos solamente sobre la base de incluir en sus constituciones o legislaciones elementos religiosos, incluso si estos elementos pueden ser considerados no autoritarios.

En otro texto, Habermas explícitamente señala que si las culturas no occidentales

[...] encuentran algo equivalente a la innovación europea de la separación de Estado e Iglesia, la adaptación constructiva a los imperativos de la modernización social no será un sometimiento bajo normas ajenas a su cultura, del mismo modo que el tránsito de mentalidad y la destradicionalización de las comunidades de fe en Occidente no ha sido un mero sometimiento bajo normas liberales igualitarias (Habermas, 2006a: 314).

Por ende, tal vez haya que concluir que si Habermas realmente está interesado en que su filosofía posmetafísica contribuya a la realización de verdaderos diálogos interculturales, diálogos que, como se mostró, son necesarios para encontrar alternativas de desarrollo global a las que actualmente dominan el panorama internacional, la recomendación de eliminar todo elemento religioso de la esfera institucional de una democracia no debería ser entendida como un principio universal del rol de la religión en la esfera pública ■

Referencias

- Angarita, Rafael (ed.) (2015). *Filosofía y sabiduría ancestral*. Bucaramanga: Ediciones UIS.
- Aguirre, Javier (2012). "Habermas y la religión en la esfera pública". En: *Ideas y Valores*, Vol. LXI, No. 148, pp. 59-78.
- Aguirre, Javier (2013). "Habermas' account of the role of religion in the public sphere: A response to Cristina Lafont's critiques through an illustrative political debate about same-sex marriage". En: *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 39, No. 7, septiembre, pp. 637-673.
- Bhargava, Rajeev (2009). "Why not Secular Democracy". En: *Ethnicities*, Vol. 9, No. 4 diciembre, pp. 553-560.
- Bhargava, Rajeev (2012). "How Should States Deal with Deep Religious Diversity?: Can Anything be Learned from the Indian Model of Secularism?". En: *Rethinking Religion and World Affairs*. Oxford: Oxford University Press.
- Bhargava, Rajeev (2014). "How Secular is European Secularism?". En: *European Societies*, Vol. 16, No. 3, julio, pp. 329-336.
- Bhargava, Rajeev (2015). "The roots of Indian pluralism: A reading of Asokan edicts", En: *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 41, No. 4-5, mayo, pp. 367-381.
- Baumeister, Andrea (2011). "The Use of "Public Reason" by Religious and Secular Citizens: Limitations of Habermas' Conception of the Role of Religion in the Public Realm". En: *Constellations*, Vol. 18, No. 2, pp. 222-243.
- Bernstein, Richard (2010). "Naturalism, Secularism, and Religion: Habermas's Via Media". En: *Constellations*, Vol.17, No. 1, pp. 155-166.
- Boettcher, James (2009). "Habermas, Religion and the Ethics of Citizenship". En: *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 35, No. 1-2, pp. 215-238.
- Cerella, Antonio (2012). "Religion and political form: Carl Schmitt's genealogy of politics as critique of Jürgen Habermas's post-secular discourse". En: *Review of International Studies*, Vol. 38, No. 5, diciembre, pp. 975-994.
- Chambers, Simone (2007). "How Religion Speaks to the Agnostic: Habermas on the Persistent Value of Religion". En: *Constellations*, Vol. 14, No. 2, pp. 210-223.
- Cooke, Maeve (2006). "Salvaging and secularizing the semantic contents of religion: the limitations of Habermas's postmetaphysical proposal". En: *International Journal of Philosophy of Religion*, Vol. 60, No. 1, pp. 187-207.

Cooke, Maeve (2007). "A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion". En: *Constellations*, Vol.14, No 2, pp. 224-238.

Garzón, Iván (2012). "Deliberación democrática y razones religiosas: objeciones y desafíos". En: *Co-herencia*, Vol. 9, No. 16, enero - junio, pp. 81-117.

Garzón, Iván (2013) "Public Reason, Secularism, and Natural Law". En: *The Threads of Natural Law: Unravelling a Philosophical Tradition, Ius Gentium. Comparative Perspectives on Law and Justice*. New York: Springer.

Garzón, Iván (2014). *La religión en la razón pública*. Buenos Aires: Editorial Astrea / Universidad de la Sabana.

Habermas, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.

Habermas, Jürgen (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.

Habermas, Jürgen (1990). *Pensamiento postmetafísico*. México: Taurus.

Habermas, Jürgen (1998a). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.

Habermas, Jürgen (1998b). *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.

Habermas, Jürgen (1999). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid: Cátedra.

Habermas, Jürgen (2000). *La constelación posnacional*. Barcelona: Paidós.

Habermas, Jürgen (2004). *Tiempos de transiciones*. Madrid: Trotta.

Habermas, Jürgen (2006a). *Entre naturalismo y religión*. Madrid: Paidós.

Habermas, Jürgen (2006b). *El occidente escindido*. Madrid: Trotta.

Habermas, Jürgen (2009). *¡Ay Europa! Pequeños escritos políticos*. Madrid: Trotta.

Habermas, Jürgen et al. (2011). *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta.

Habermas, Jürgen (2015). *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta.

Hoyos, Guillermo et al. (2011). *Filosofía política: entre la religión y la democracia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Lafont, Cristina (2007). "Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas' Conception of Public Deliberation in Post-secular Societies". En: *Constellations*, Vol. 14, No. 2, pp. 239-259.

Lafont, Cristina (2009). "Religion in the Public Sphere". En: *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 35, Nos. 1-2, pp. 127-150.

Lemaitre, Julieta (2009). "Anti-clericales de nuevo: La Iglesia Católica como un actor político ilegítimo en materia de sexualidad y reproducción en América Latina". En: Lourdes Peroni (Ed.). *Derecho y Sexualidades*. Buenos Aires: Librería.

Mendieta, Eduardo (2013). "Religion in Habermas's Work". En: Craig J. Calhoun, Eduardo Mendieta y Jonathan Van Antwerpen (eds.). *Habermas and Religion*. Cambridge: Polity Press.

Nørager, Troels (2008). *Taking Leave of Abraham*. Dinamarca: Aarhus University Press.