

JÜRGEN HABERMAS Y LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA*

Jürgen Habermas and Religion in the Public Sphere

JAVIER AGUIRRE**

Universidad Industrial de Santander - Colombia

RESUMEN

Se examinan las dificultades que tiene la propuesta de Jürgen Habermas sobre el papel de la religión en la esfera pública, para dilucidar y analizar sus presupuestos filosóficos. Una vez presentada la propuesta habermasiana, se presentan cinco objeciones, tomando como base el debate sobre los matrimonios entre personas de mismo sexo. Luego se relacionan las objeciones con los presupuestos filosóficos de Habermas, para mostrar la necesidad de una revisión más detallada.

Palabras clave: J. Habermas, matrimonios del mismo sexo, política, religión.

ABSTRACT

The article examines the difficulties posed by Jürgen Habermas's proposal regarding the role of religion in the public sphere, in order to clarify and analyze its philosophical assumptions. The article then goes on to set forth five objections on the basis of the debate over same-sex marriage, and to relate those objections to Habermas's philosophical assumptions, in order to show the need for a more detailed review of the problem.

Keywords: J. Habermas, same-sex marriage, politics, religion.

Artículo recibido: 28 de diciembre de 2010; aceptado: 1 de julio de 2011.

* El presente texto es un adelanto de su tesis doctoral titulada: "Postmepthahypysical Reason and Postsecular Consciousness: Habermas' Analysis of the Role of Religion in the Public Sphere".

** javierorlandoaguirre@gmail.com

Introducción

El valorar la afirmación según la cual la influencia de las tradiciones y comunidades religiosas ha aumentado, disminuido o se ha mantenido estable parece depender de la misma tradición y contexto histórico-social desde el cual se realiza. Un europeo, que se considere a sí mismo un hijo de la Ilustración, podría afirmar con desilusión que la religión ya no parece estar en su proceso de desaparición. En contraposición, un político conservador latinoamericano probablemente expresaría pesar por el hecho de que parte de la corrupción política en su país se encuentra relacionada con la crisis de valores originada por la pérdida de influencia de la religión en los comportamientos individuales y sociales. Algo similar podría aplicar para el caso de Asia, África o del Oriente Medio. Finalmente, un observador de los Estados Unidos podría simplemente concluir que la religión siempre ha sido un aspecto importante de su democracia, con periodos variables de influencia. Sin duda, estas son algunas posibilidades y muchos observadores de todas esas regiones podrían llegar a conclusiones opuestas y de mayor complejidad.

Esta falta de acuerdo sobre el papel real y apropiado de la religión en sociedades del norte o del sur global, evidencia que las relaciones entre modernidad y religión son complejas y multidimensionales.

En este contexto, Jürgen Habermas ha desarrollado recientemente una propuesta normativa sobre el papel de la religión en la esfera pública de una democracia.¹ Algunos comentaristas se han declarado sorprendidos por lo que han llamado un “giro habermasiano hacia la religión” y han presentado una serie importante de críticas.

Hay que reconocer que, en efecto, parece que existen diferencias en la forma como Habermas ha abordado a la religión a lo largo de su obra. En *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas afirmó que “las funciones de integración social y las funciones expresivas que en un principio son cumplidas por la práctica ritual, pasan a la acción comunicativa en un proceso en que la autoridad de lo santo va quedando gradualmente sustituida por la autoridad del consenso que en cada sazón se repute fundado” (1987 111-112). Esto parecía sugerir que los procesos de modernización y racionalización implicaban per se que la religión estaba destinada a perder importancia en la medida en que tales procesos continuaran desarrollándose.

1 El principal texto de Habermas sobre el tema es *Religion in the Public Sphere*, publicado en el 2006 en el *European Journal of Philosophy*. Existe otra versión del texto publicada un año antes en *Zwischen Naturalismus und Religion*. La traducción al inglés de este último texto es *Religion in the Public Sphere: Cognitive Presuppositions for the ‘Public Use of Reason’ by Religious and Secular Citizens*.

Sin embargo, en su más reciente trabajo, Habermas explícitamente ha admitido la existencia de una estrechez teórica en los análisis de *Teoría de la acción comunicativa* (cf. 2009 25). Para Habermas, los estudios de Johann P. Arnason sobre la teoría de las civilizaciones así como la investigación comparativa de Shmuel N. Eisenstadt sobre las civilizaciones pueden ayudar a corregir tal estrechez. Según Habermas:

El debate en torno a la tesis sociológica de la secularización ha llevado a una revisión especialmente en lo que respecta a las predicciones. Por una parte el sistema de la religión se ha vuelto más diferenciado y se limita a sí mismo al cuidado pastoral, lo que revela que en gran medida ha perdido *otras* funciones. Por la otra, no existe una conexión global entre la modernización social y el incremento de la pérdida de significado de la religión, una conexión que se pensó tan cercana que se podía contar con la desaparición misma de la religión [...] En cualquier caso, globalmente tenemos que contar con la continua vitalidad de las religiones mundiales. (2011a 1)²

En lo que sigue presentaré una reflexión sobre las dificultades que tiene la propuesta de Habermas, una reflexión que apunta a dilucidar los presupuestos conceptuales filosóficos sobre los que esta reposa y que, por ende, merecen ser considerados con mayor detalle.

Primero que todo, expondré los principales elementos de la propuesta de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública. Posteriormente presentaré cinco objeciones que se le han hecho. Para esto me basaré en dos textos de Cristina Lafont en donde ella desarrolla una interpretación crítica de Habermas. Con el fin de presentar tales objeciones, usaré un ejemplo, a saber, un “hipotético” debate político público sobre matrimonios del mismo sexo. Finalmente, en la tercera parte de mi artículo, relacionaré estas objeciones con los que considero son los conceptos filosóficos de Habermas que requieren de una revisión más detallada. Debo advertir que en esta última parte de mi texto no pretendo tomar una posición crítica frente a las objeciones enunciadas a partir de Lafont. Por una parte, es innegable que esto puede constituir una

2 “The debate over the sociological thesis of secularization has led to a revision above all in respect to prognostic statements. On the one hand, the system of religion has become more differentiated and limits itself to pastoral care, that is, it has largely lost *other* functions. On the other hand, there is no global connection between societal modernization and religion’s increasing loss of significance, a connection thought to be so close that we could count on the disappearance of religion [...] In any case, globally we have to count on the continuing vitality of world religions”. (Todas las traducciones de citas que provienen de textos en inglés son mías).

debilidad del artículo. Por otra, sin embargo, además de los límites naturales del espacio, la intención del artículo consiste en identificar los presupuestos conceptuales en los que la propuesta de Habermas se basa. Sin lugar a dudas, este es un esencial ejercicio exegético que se debe hacer antes de desarrollar una perspectiva crítica (de defensa o ataque) a cualquier argumento filosófico.

Habermas y la religión en la esfera pública

La propuesta de Habermas es presentada como una corrección a Rawls. En este sentido, Habermas está de acuerdo con aquel en que al nivel institucional de los parlamentos, las cortes y en general la administración, esto es, al nivel de la *esfera pública formal*, todo tiene que ser expresado en un “lenguaje igualmente accesible a todos los ciudadanos” (2006c 5). Esto significa que, a este nivel, ningún argumento religioso sería aceptable para justificar o expresar alguna ley o política aplicable a todos los ciudadanos.

El desacuerdo con Rawls aparece al nivel de la “esfera pública informal”. En este nivel, Habermas considera que la cláusula (*proviso*) de Rawls es excesiva. De acuerdo con esta cláusula, los argumentos religiosos pueden ser introducidos en discusiones políticas, sí y sólo si en su debido momento se presentan también otra clase de argumentos no religiosos. Para Habermas, la cláusula (*proviso*) en la esfera pública informal representa una carga mental y psicológica irrazonable para los ciudadanos religiosos. Por ende, sostiene el autor, los ciudadanos religiosos deberían poder expresar y justificar sus convicciones en un lenguaje religioso si no pueden encontrar traducciones seculares para ellas (*cf.* Habermas 2006c 10). Pero esto, de acuerdo con Habermas, tiene un corolario altamente controversial referido a los ciudadanos seculares: ellos tienen que abrir su mente a los posibles contenidos de verdad de tales presentaciones.

Este aspecto, para algunos, representa el elemento más controversial del enfoque de Habermas ya que implica, por lo menos, los siguientes tres deberes para los ciudadanos seculares. Primero, no pueden controvertir el derecho de los ciudadanos creyentes de hacer contribuciones a los debates políticos públicos expresadas en un lenguaje religioso. Segundo, no pueden negar, de entrada, el potencial de verdad que pueden tener las concepciones religiosas del mundo. Y, tercero, se espera que participen en los esfuerzos por traducir las contribuciones relevantes de un lenguaje religioso a uno públicamente accesible (*cf.* Habermas 2006b 260).

La propuesta de Habermas ha sido duramente criticada desde muchas perspectivas. En lo que sigue presentaré cinco posibles objeciones. Para esto, me valdré de dos textos de Cristina Lafont y un ejemplo

sobre un hipotético debate político público acerca de los matrimonios del mismo sexo.

Un caso de un debate político: ley sobre matrimonios entre parejas del mismo sexo

Supóngase que un Estado ficticio llamado los Estados Unidos de las Democracias Deliberativas (EUDD) se encuentra envuelto en un debate público sobre las posibilidades de promulgar una ley que permita los matrimonios entre parejas del mismo sexo.

Los EUDD son una sociedad altamente pluralista compuesta por diversos ciudadanos con muy diferentes visiones de mundo. Sin embargo, la mayoría de ellos son ciudadanos religiosos. Algunos de ellos entienden los más importantes preceptos de su religión como altamente valiosos para sus vidas, pero también son capaces de incorporar en sus vidas otra clase de valores, a saber, valores políticos como la igualdad, la libertad, la dignidad humana, etc., tal y como son expresados en sus derechos constitucionales. Otros ciudadanos religiosos, en cambio, son mucho más radicales. Estos ciudadanos son personas para quienes la religión juega un rol integral en su vida. Para ellos la religión es un modo de creer totalizador que penetra todos los poros de su vida cotidiana (cf. Habermas 2006c 8). En este sentido, para estos ciudadanos, sus valores religiosos son la parte más importante de su vida.

Ahora bien, a pesar de no ser mayoría, en los EUDD también hay ciudadanos no religiosos. Algunos de ellos toleran la religión y son capaces de verla como una parte importante de la vida social, aunque no para ellos. Otros, sin embargo, son ateos radicales quienes creen que la religión es tan solo “el opio del pueblo”.

En estricto sentido, el pluralismo de esta sociedad es mucho más complejo que lo indicado en esta descripción, pero, aun así, en virtud del presente tema, bien se podría agrupar a todos los ciudadanos en las siguientes cuatro categorías: *religiosos radicales*, *religiosos moderados*, *ateos radicales* y *ateos moderados*. A pesar de estas diferencias fundamentales, todos estos ciudadanos tienen una característica en común: ellos quieren seguir viviendo en los EUDD, es decir, ellos quieren ser ciudadanos democráticos.

Con respecto al debate político sobre la eventual legalidad de los matrimonios del mismo sexo, el primer grupo de ciudadanos, esto es, los religiosos radicales, firmemente cree que la homosexualidad representa un comportamiento anormal y perverso que, por ende, no puede ser protegido por el Estado. Estos ciudadanos justifican su posición mediante interpretaciones literales de su libro religioso. Para muchos de ellos, estas interpretaciones son incuestionables en la medida en que son producto de la autoridad de su comunidad religiosa. Por lo que, un Estado que permita la existencia de matrimonios del

mismo sexo, es un Estado que niega frontalmente preceptos fundamentales de su existencia. En este sentido, se trataría de un Estado asimilable a uno que permitiera otros actos pecaminosos tales como el asesinato mismo. Esta forma de razonar es parcialmente apoyada por algunos ciudadanos pertenecientes al grupo de los religiosos moderados, pero es claramente rechazada tanto por los ateos moderados como por los radicales.

Sin embargo, como se señaló anteriormente, los ciudadanos religiosos radicales quieren ser ciudadanos democráticos. Por lo tanto, aunque están seguros de la “maldad intrínseca” de los matrimonios del mismo sexo, a ellos les preocupa la clase de razones que puedan ofrecer para persuadir a sus conciudadanos de no aceptar la promulgación de la ley. En este contexto, aparece uno de los primeros *filósofos democráticos deliberativos*, a saber, John Rawls, quien les dice que

[D]octrinas comprensivas razonables, religiosas o no religiosas, pueden ser introducidas a las discusiones políticas públicas en cualquier momento, si y solo si en su debido momento razones propiamente políticas –y no razones únicamente dadas por doctrinas comprensivas– son presentadas para apoyar lo que las doctrinas comprensivas apoyan. (Rawls 783)

En otras palabras, según Rawls, ellos pueden introducir argumentos religiosos al debate pero deben estar preparados para también presentar argumentos no religiosos.

Los partidarios de la ley pertenecientes a los grupos de los ateos radicales se encuentran muy conformes con la cláusula (*provisio*) de Rawls, ya que, de acuerdo con ellos, toda razón religiosa es, de alguna u otra manera, siempre engañosa y alienada. Así, ellos están confiados en que las razones religiosas y los ciudadanos religiosos finalmente desaparecerán ya que, a la larga, resultan ser una especie de ciudadanos de segunda clase.

Por esta razón, otros filósofos han señalado que la cláusula (*provisio*) de Rawls impone una carga mental y psicológica injusta para los ciudadanos religiosos. Esta carga podría amenazar la integración política de esos ciudadanos en los EUDD puesto que sólo les quedarían tres opciones. Primero, ellos pueden abandonar su radicalismo religioso y, tal vez, adoptar una forma más moderada de religión. Segundo, ellos pueden quedarse tal y como son, pero deben ser conscientes de que su libertad de expresión y su derecho a participar en las deliberaciones públicas está altamente restringido; de alguna forma, en efecto, en las EUDD ellos son ciudadanos de segunda clase. Finalmente, ellos pueden decidir fundar un nuevo Estado, a saber, los Estados Unidos de las Democracias Deliberativas Religiosas.

Sin embargo, para otro *filósofo deliberativo democrático*, a saber, Jürgen Habermas, el enfoque de Rawls necesita ser corregido o, al menos, aclarado. Como se señaló anteriormente, Habermas acepta la restricción de Rawls, pero únicamente para deliberaciones políticas que acontecen en el nivel institucional de parlamentos, cortes y en general toda la administración pública, esto es, en lo que podría denominarse como la “esfera pública formal”. Sin embargo, para Habermas, el requerimiento de ofrecer razones corroborativas no religiosas en las deliberaciones políticas desarrolladas en la esfera pública informal debe ser eliminado. En esta esfera, tanto los ciudadanos radicales religiosos como los moderados pueden ofrecer exclusivamente razones religiosas para rechazar la ley que pretende proteger los matrimonios del mismo sexo. De acuerdo con Habermas, ellos pueden esperar que sus razones religiosas sean exitosamente traducidas a razones no religiosas. Pero esto implica una obligación de traducción en cabeza de todos los ciudadanos. Según Habermas, las dos clases de ciudadanos religiosos deben aceptar que, en última instancia, en la esfera pública formal, únicamente razones no religiosas cuentan para determinar las políticas y leyes dirigidas a todos los ciudadanos. Sin embargo, los ciudadanos seculares, es decir, tanto los ateos moderados como radicales deben compartir la carga de traducir razones religiosas a razones no religiosas. Para hacerlo, según Habermas, todos los ciudadanos deben tomarse las razones religiosas en serio y no pueden negar, desde el comienzo, el posible valor de verdad que puedan tener (cf. Lafont 2009 131).

La propuesta de Habermas parecería garantizar una mejor integración social normativa de las cuatro clases de ciudadanos en la medida en que asegura un lugar legítimo para los ciudadanos religiosos, tanto radicales como moderados, para expresar sinceramente sus propias razones en la esfera pública informal. De esta forma, la esfera pública informal queda abierta para posibles procesos de aprendizaje y cambios culturales (cf. Lafont 2009 134). Basados en este marco teórico, parecería que el debate sobre la ley de matrimonio del mismo sexo finalmente puede iniciarse, ya que todas las categorías de los cuatro ciudadanos pueden participar. Sin embargo, si tratamos de anticipar la manera como el debate se desarrollaría, posiblemente encontremos que el marco normativo propuesto por Habermas es problemático. En este desarrollo podríamos encontrar cinco objeciones.

i) La cláusula de traducción institucional habermasiana: En el enfoque de Habermas, los ciudadanos religiosos radicales pueden ofrecer sus más sinceras y concluyentes razones para rechazar la ley de matrimonios del mismo sexo. Para ellos, la ley no debería ser promulgada puesto que, de acuerdo con su doctrina religiosa, la

homosexualidad representa un comportamiento perverso y anormal. Estos ciudadanos ofrecen este argumento esperando encontrar una traducción exitosa que pueda ser tenida en cuenta al interior de un posterior debate institucional, esto es, en la esfera pública formal. Pero, ¿cómo podría realizarse una traducción en este caso? ¿A qué equivaldría una traducción correcta de este argumento sobre la perversidad y anormalidad intrínseca de la homosexualidad?

Supongamos que uno de los conciudadanos pertenecientes al grupo de los religiosos moderados ofrece el siguiente argumento como una posible forma de traducción:

[L]a unión sexual es el uso recíproco que un ser humano hace de los órganos sexuales y las capacidades de otro. Este uso es natural (cuando la procreación de otro ser de la misma especie humana es posible), o antinatural (cuando se da entre dos personas del mismo sexo o entre un animal y un ser humano). En la medida en que tales transgresiones de la ley llamadas antinaturales o también vicios impronunciabiles le hacen mal a la humanidad en nuestra propia persona, no hay limitaciones o excepciones algunas que puedan evitar su repudio completo. (MC VI 277)³

Ahora bien, ¿es justo afirmar que este nuevo argumento equivale a una traducción del anterior argumento explícitamente religioso? La respuesta parecería ser negativa, en la medida en que el nuevo argumento es completamente dependiente de una definición de “matrimonio natural”, ausente en el primer argumento, al menos de la misma forma. En efecto, el supuesto carácter antinatural de los matrimonios entre parejas del mismo sexo ya no está claro. En el argumento inicial, estos matrimonios son catalogados como antinaturales, en última instancia, porque contradicen un cierto orden natural divino, tal y como se encuentra expresado en las leyes naturales y eternas. Sin embargo, el nuevo argumento no clarifica explícitamente los orígenes del carácter antinatural de los matrimonios entre parejas del mismo sexo. Si de alguna forma este carácter depende de razones similares a las del primero referidas a la inmoralidad intrínseca de la homosexualidad, entonces ¿por qué no concluir que se trata en realidad del mismo argumento?

Se puede pensar que el ciudadano religioso moderado que ofreció la traducción clarifica que los matrimonios heterosexuales son naturales en tanto se encuentran dirigidos a la procreación; un acto natural para todos los seres humanos. Por ende, el Estado debería es-

3 Este párrafo es una paráfrasis de la conocida definición de matrimonio que Kant presenta en la *Metafísica de las Costumbres*.

tar interesado en proteger y promover estas clases de uniones sobre todas las demás al darles derechos especiales y únicos. Sin embargo, una vez más, se puede preguntar: ¿es esta realmente una traducción del argumento original? El primer argumento deriva su conclusión (la ley no debería ser aprobada) de una tesis moral y teológica fuerte sobre la perversión y anormalidad de la homosexualidad tal y como está descrita y prohibida por las leyes divinas eternas. El segundo argumento, en cambio, deriva ahora la misma conclusión de un interés estatal altamente cuestionable, a saber, promover la procreación de sus ciudadanos. En efecto, bien podría cuestionarse el que el Estado no exige pruebas de fertilidad para la realización de los matrimonios heterosexuales.

Parece justo concluir que, entonces, en este caso, no hay traducción posible. Como lo señala Lafont:

Translation *presupposes* that it is possible to come to the same results by different epistemic means. Thus, in cases of genuine conflict between secular and religious reasons, officials would not be able to fulfill their translation obligation simply by virtue of the proviso. [...] In cases of conflict between secular and religious reasons Habermas' "institutional translation proviso" leads to the same exclusion of religious reasons as does Rawls' proviso. Adding that the exclusion only operates "beyond the institutional threshold" can hardly silence the objection, given that this is precisely *when it matters most*. (2009 134-135)⁴

En el mismo sentido:

[I]f the fact that secular translations cannot be found is a good reason to allow citizens to appeal to exclusively religious reasons, why exactly is that not the case when those citizens happen to be politicians? What happens when no secular "translations" can be found for the religious reasons that underwrite the policies they (and their constituencies) think are right? If there is a real discrepancy between secular and religious reasons guiding legislative decisions, officials would not be able to fulfill their translation obligation simply by virtue of the proviso. Here too "ought" implies "can". So, how can officials generate the

4 "La idea de traducción *presupone* que es posible llegar a los mismos resultados por diferentes medios epistémicos. Por ende, en casos de genuinos conflictos entre razones seculares y religiosas, los servidores públicos no serían capaces de cumplir con sus obligaciones de traducir. En casos de conflicto entre razones seculares y religiosas la cláusula de "traducción institucional" de Habermas lleva a la misma exclusión de razones religiosas que la cláusula de Rawls. Señalar que la exclusión opera tan sólo en el 'umbral institucional' difícilmente puede silenciar la crítica, dado que es precisamente en ese umbral en donde la exclusión se hace más relevante".

required translations in cases of real discrepancy? Where could such translations come from? (Lafont 2007 245)⁵

Por lo tanto, la conclusión parece ser, una vez más, la misma. Los ciudadanos religiosos radicales tienen las mismas tres opciones que en el modelo de Rawls: a) desarrollar valores políticos que los obliguen a aceptar la separación entre la Iglesia y el Estado; b) integrarse en los EUDD simplemente en un nivel de *modus vivendi* o c) emigrar a otro Estado o fundar uno nuevo en caso de que no haya otro lugar a donde ir.

ii) Las cargas cognitivas de Habermas impuestas a los ciudadanos seculares. Tal y como sucedía en el modelo de Rawls, los ciudadanos ateos radicales parecían estar muy satisfechos con el hecho de que a la larga, las perspectivas religiosas inevitablemente se derretirían bajo el sol científico de la crítica y las comunidades religiosas no serían capaces de soportar la presión de una modernización cultural y social imposible de detener (cf. Lafont 2009 147).

Sin embargo, en la propuesta de Habermas a los ciudadanos ateos radicales se les señala ahora que su hábito de abandonar la discusión cada vez que, de acuerdo con ellos, “un irracional ciudadano religioso” ofrece un argumento es, en efecto, un comportamiento irracional y antidemocrático. Ahora se les indica que, en el modelo de Habermas, ellos ya no pueden pensar que la religión es el opio del pueblo.

Como se señaló:

According to Habermas’ proposal, the corollary of allowing citizens of faith to use exclusively religious reasons for political advocacy in the informal public sphere is that secular citizens must exercise restraint concerning their “secularist attitudes”. Surprising as it may be, it turns out that they should not publicly adopt an epistemic

5 “Si el hecho de que traducciones seculares no pueden ser encontradas es una buena razón para permitir a los ciudadanos apelar exclusivamente a razones religiosas, ¿por qué no sucede lo mismo para el caso de aquellos ciudadanos que ostentan cargos públicos? ¿Qué debería ocurrir cuando ninguna traducción secular puede ser encontrada para los argumentos religiosos que fundamentan las leyes y las políticas que ellos (y sus electores) piensan que son las correctas? Si existe una real discrepancia entre razones seculares y religiosas en lo referente a las decisiones legislativas, los servidores públicos simplemente no serían capaces de cumplir con sus obligaciones, tal y como las estipula la cláusula. En este caso un ‘deber ser’ tendría que presuponer también un ‘poder ser’. Por lo tanto, ¿cómo pueden los servidores públicos generar las traducciones requeridas en casos de verdadera discrepancia? ¿De dónde podrían venir tales traducciones?”

stance toward religion according to which religion has “no cognitive substance.” (Lafont 2009 135)⁶

De repente, los ateos radicales se encuentran en un lugar muy incómodo. Ellos solían concebirse a sí mismos como los agentes más importantes de la Modernidad y la Ilustración. Pero ahora, de acuerdo con Habermas,

they should not make public use of their sincere beliefs, if these beliefs happen to be of a secularist type that contradicts the possible truth of religious claims. In such cases they have no alternative but to be disingenuous and come up with alternate reasons that are independent of their authentic beliefs in order to participate in public deliberation. (Lafont 2009 135)⁷

Los ciudadanos ateos radicales no entienden entonces por qué a sus conciudadanos religiosos se les permite adoptar sus propias perspectivas en la esfera pública informal y ofrecer exclusivamente argumentos religiosos en contra del matrimonio entre parejas del mismo sexo pero, a la vez, ellos, los ilustrados y emancipados, tienen que abrir su mente a las posibles verdades de las creencias religiosas. De manera sorprendente, ellos se encuentran ahora en la misma posición en que antes creían ver a sus conciudadanos religiosos radicales, a saber, contemplando las siguientes tres opciones: primero, pueden abandonar su ateísmo radical y, tal vez, adoptar una forma más moderada de ateísmo. Segundo, pueden quedarse tal y como son, pero deben ser conscientes de que su libertad de expresión y sus derechos a participar en las deliberaciones públicas se encuentran altamente restringidos; de alguna forma en los EUDD ellos aparecen ahora como ciudadanos de segunda clase. Finalmente, tercero, ellos pueden decidir fundar un nuevo Estado: Los Estados Unidos de las Democracias Deliberativas Ateas.

iii) La idea de Habermas de un debate político sin sentido. Las cargas epistémicas que según Habermas deben soportar los ciudadanos

6 “De acuerdo con la propuesta de Habermas, el corolario de permitir que los ciudadanos de fe usen exclusivamente razones religiosas para la defensa política en la esfera pública informal es que los ciudadanos seculares deben ejercitar restricciones con respecto a sus actitudes secularistas. Por sorprendente que sea, ellos no deberían adoptar públicamente la perspectiva epistémica según la cual la religión no tienen substancia cognitiva alguna”.

7 “[E]llos no deberían hacer uso de sus creencias más sinceras y profundas si estas creencias son de un tipo secularista que contradice la posible verdad de las tesis religiosas. En tal caso ellos no tienen otra alternativa diferente a actuar deshonestamente y presentar razones alternas que difieren de sus más auténticas creencias con el fin de participar en las deliberaciones públicas”.

ateos radicales se justifican como una forma de impedir que se dé un debate sin sentido entre los ciudadanos que mantienen sus propias posturas cognitivas, ya sean seculares o religiosas. Si todos los ciudadanos ateos radicales simplemente rechazan el argumento religioso esgrimido anteriormente en contra de la ley con el contraargumento de ser producido por una mente manipulada y engañada, podríamos tener un problema a la hora de alcanzar un consenso normativo. En un caso más dramático, los ciudadanos ateos radicales podrían decidir abandonar el cuarto si los argumentos religiosos son permitidos. Pero, tal vez, esto no es lo que necesariamente tiene que ocurrir. Como lo indica Lafont,

it is hard to see why a serious engagement in this debate would require secular citizens to open their minds to the possible truth of religious claims against homosexuality. It seems to me that a perfectly serious way of engaging in that debate is to offer the objections and counter-arguments needed to show why the proposed policy is wrong. (2009 136-137)⁸

En nuestro debate, entonces, bien se puede pensar que ninguno de los ciudadanos ateos radicales abandona el cuarto. Ellos escuchan a sus conciudadanos religiosos expresar sus argumentos, sin importar que tan fundamentalistas o radicales sean. Pero ningún ciudadano ateo radical afirma que esos argumentos son producidos por una consciencia engañada. Ellos ciertamente lo creen, sin embargo, también están conscientes de que en ese momento, en ese cuarto, no se está debatiendo ni la validez de la religión ni la existencia de Dios. En palabras de Lafont, “[s]ince the discussion of the ethics of citizenship concerns political obligations, it seems to me that the obligation to ‘take seriously’ the views of our fellow citizens on contentious legislative decisions has a specifically *political* rather than merely cognitive meaning” (2009 137).⁹

En este sentido, los ciudadanos ateos radicales no tendrían que abrir sus mentes a las posibles verdades de la religión acerca de las supuestas perversiones de la homosexualidad. Todo lo que tienen

8 “[E]s difícil ver por qué razón comprometerse seriamente con el desarrollo del debate requeriría que los ciudadanos seculares abrieran su mente a la posible verdad de las tesis religiosas en contra de la homosexualidad. Me parece que una forma perfectamente seria de comprometerse en ese debate es ofrecer las objeciones y los contraargumentos necesarios para mostrar por qué la política propuesta es incorrecta”.

9 “Ya que las discusiones pertenecientes al ámbito de la ética ciudadana tienen que ver con obligaciones políticas, me parece que la obligación de ‘tomarse seriamente’ las perspectivas de nuestros conciudadanos en decisiones legislativas polémicas tiene un significado específicamente *político* y no cognitivo”.

que hacer es ofrecer argumentos para apoyar, en este caso, la ley de matrimonios entre parejas del mismo sexo. Por ejemplo, ellos podrían indicarles a sus conciudadanos religiosos que sus argumentos morales y religiosos implican en última instancia una fuerte discriminación y una institucionalización de una ciudadanía de segunda clase. Los ciudadanos ateos radicales simplemente tendrían que decir que las parejas homosexuales deberían ser tratadas de forma igual a como son tratadas las parejas heterosexuales y que ellas deberían ser capaces de casarse en iguales condiciones a los demás ciudadanos. Finalmente, más allá de querer mantener el principio de no discriminación e igual tratamiento, los ateos radicales podrían indicarles a los religiosos que existen razones muy prácticas para la aprobación de la ley, por ejemplo, que las parejas homosexuales que han estado juntas por años por lo general se encuentran sin los derechos básicos que son actualmente disfrutados por las parejas heterosexuales legalmente casadas, como, por ejemplo, los derechos a los beneficios de una pensión e incluso los derechos de visita en un hospital.

En este sentido, para Lafont, el enfoque de Habermas no distingue entre a) el derecho a incluir en el debate político público cualquier perspectiva y cualquier tipo de argumentos en los que uno honestamente crea, y b) el derecho a ser relevado de la obligación de ofrecer y tener en cuenta razones generalmente aceptables a los ciudadanos democráticos con el fin de evaluar si las políticas coercitivas que uno favorece pueden ser justificadas a todos los ciudadanos que deben cumplir con ellas (*cf.* 2009 138).

Habermas parece otorgarles a todos los ciudadanos religiosos el primer derecho. Sin embargo, para Lafont, lo mismo debería hacer para los ciudadanos ateos radicales. De otra parte, el segundo derecho no parece ser un derecho que Habermas quisiera concederle a ningún ciudadano. Sin embargo, para Lafont, es un derecho tácitamente dado a los ciudadanos religiosos, derivado de las nuevas cargas impuestas a los ciudadanos seculares. En palabras de Lafont,

as a consequence, religious citizens would have the right to exercise whichever political influence their religious reasons may have on other (similarly minded) citizens *without* the reciprocal obligation of making such advocacy responsive to the scrutiny of generally acceptable reasons and objections brought to bear by other citizens. (2009 139)¹⁰

10 “[C]omo consecuencia, los ciudadanos religiosos tendrían el derecho de ejercer cualquier influencia política que sus argumentos religiosos puedan tener sobre otros ciudadanos de opiniones similares a las suyas sin la reciproca obligación de someter sus razones al escrutinio de objeciones y argumentos generalmente aceptables propuestos por otros ciudadanos”.

iv) El silencio de Habermas sobre las obligaciones de los ciudadanos al momento de votar. En cierto momento de la discusión uno de los ciudadanos religiosos radicales sugiere lo que parece ser una razón no religiosa: “realizar una votación”. De acuerdo con Lafont, la posición de Habermas sobre este fundamental asunto es problemáticamente ambigua. Aunque él no se refiere explícitamente al tema de cómo deberían votar los ciudadanos en cuestiones políticas fundamentales, parece aceptar que los ciudadanos religiosos podrían hacerlo sobre la base de sus creencias religiosas (*cf.* 2009 140). Cuando Habermas se refiere a este asunto, simplemente afirma que “ciertamente la expectativa normativa de que todos los ciudadanos religiosos a la hora de votar deberían en última instancia dejarse guiar por consideraciones seculares ignora las realidades de una vida devota, una existencia dirigida a la luz de la fe” (2006c 9).¹¹

Sin embargo, bien puede ser que la propuesta del ciudadano religioso radical para votar se encuentre basada en su conocimiento de que existen más ciudadanos religiosos que ateos. Por ende, si los ciudadanos religiosos pueden votar enteramente basados en razones religiosas, el principio central de la propuesta de Habermas según el cual sólo razones seculares deberían contar a la hora de determinar decisiones políticas coercitivas parece debilitado (*cf.* Lafont 2009 140). Por otra parte, si las razones religiosas no pueden ser tomadas en cuenta al momento de votar, entonces parecería que el modelo de Habermas colapsa en última instancia en el modelo de Rawls, al que pretende corregir. En efecto, en este último caso, aunque Habermas admita que los ciudadanos religiosos pueden incluir razones religiosas en los debates políticos en la esfera pública informal, al momento de votar no les estaría permitiendo tomar sus decisiones políticas sobre las bases de razones religiosas si es que no encuentran razones seculares que las corroboren (*cf. ibíd.*).

v) La verdadera aplicabilidad de la propuesta de Habermas. Finalmente, pareciera que, en última instancia, el modelo de Habermas presupone que los EUDD tan sólo tienen dos categorías de ciudadanos, a saber, los religiosos y los ateos moderados. Tanto los religiosos como los ateos radicales no parecen capaces de cumplir con sus obligaciones como ciudadanos democráticos.

Certainly, no one would deny that if citizens’ cognitive stances were to become similar enough the problem of political integration would eventually disappear. But it can hardly count as a way to solve

11 “[C]ertainly the normative expectation that all religious citizens when casting their vote should in the final instance let themselves be guided by secular considerations is to ignore the realities of a devout life, an existence led in light of belief”.

the problem of political integration under conditions of pluralism to simply hope that the problem evaporates if and when some extremes of the spectrum disappear. (Lafont 2009 147)¹²

De acuerdo con Lafont, una de las ventajas del modelo de Habermas es que se muestra muy interesado en resaltar las posibilidades de desarrollar procesos de aprendizaje genuinos al interior de las tradiciones religiosas, así como también al interior de los sectores seculares de la sociedad. Para Habermas, el resultado de los procesos de aprendizaje permitiría que los ciudadanos religiosos entendieran “la relación de las creencias dogmáticas y seculares de una forma tal que el progreso autónomo en el conocimiento secular no contradijera su fe” (Lafont 2009 147).¹³ De forma similar, los procesos de aprendizaje de los ciudadanos seculares deberían llevarlos a adoptar una actitud epistémica hacia la religión que les permita aprender de las razones ofrecidas por sus conciudadanos religiosos. Pero, como lo señala Lafont, aunque esto parece altamente deseable, la política es el terreno del aquí y el ahora (*cf. ibíd.*). En nuestro debate hipotético, las cuatro categorías de ciudadanos tienen un referendo el próximo domingo y si siguen el modelo de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública, parece que muy pocos de ellos podrían actuar de acuerdo con las obligaciones de un verdadero ciudadano democrático.

A modo de conclusión. Continuando el debate: los presupuestos filosófico-conceptuales de Habermas

Sin duda, es necesario reconocer que el ejemplo ofrecido como ilustración de las posibles objeciones a Habermas puede no ser un ejemplo justo. La misma Lafont admite también que es casi imposible ver cómo un ciudadano secular puede aprender algo valioso de una afirmación religiosa sobre la perversidad de la homosexualidad. Sin embargo, sería claramente una generalización apresurada el afirmar que, en cualquier otro caso o para cualquier otro asunto, las tesis religiosas no pueden tener sentido alguno para los ciudadanos seculares.

Ahora bien, también debo señalar que no fue mi intención sugerir que las objeciones que enuncié a partir de Lafont son las únicas o las más fuertes en contra de la propuesta de Habermas. Sin embargo,

12 “Ciertamente, nadie negaría que si los enfoques cognitivos de los ciudadanos se vieran lo suficientemente similares, el problema de la integración política, bajo las actuales condiciones del pluralismo, eventualmente desaparecería. Pero, esperar que el problema se evapore, una vez los extremos del espectro desaparezcan, difícilmente puede contar como una forma solución”.

13 “[T]he relationship of dogmatic and secular beliefs in such a way that the autonomous progress in secular knowledge will not contradict their faith”.

sí quise afirmar que las cinco objeciones expuestas evidencian la existencia de varios elementos cruciales que necesitan de mayor desarrollo. Brevemente quisiera finalizar profundizando en esta idea.

La primera objeción acerca de la cláusula institucional que Habermas acepta exige considerar con mayor detalle las condiciones requeridas para que un argumento religioso sea exitosamente traducido al interior de un debate político de una democracia. Con mi ejemplo intenté ilustrar cómo en un conflicto genuino entre razón pública y razón religiosa los requerimientos de Habermas de la cláusula de traducción institucional, aunque ciertamente menos exigentes que los de Rawls, serían igualmente imposibles de cumplir.

Igualmente, tampoco es claro cómo la propuesta de Habermas puede responder a lo que podrían considerarse “falsas traducciones” o “traducciones incompletas” de un lenguaje religioso a uno secular, es decir, afirmaciones, argumentos o instituciones religiosas que yacen ocultas bajo un supuesto carácter –o disfraz– secular. En este sentido, podría resultar de gran utilidad prestar atención a las siguientes reflexiones de Derrida sobre el matrimonio entre parejas del mismo sexo:

Si yo fuera legislador simplemente propondría deshacernos de la palabra y el concepto de ‘matrimonio’ en nuestro código civil y secular. El ‘matrimonio’, como un valor religioso, sagrado, heterosexual –con un juramento a procrear, a ser eternamente fiel, y cosas así– es una concesión hecha por el Estado secular a la Iglesia Católica, y particularmente en relación con la monogamia [...] Al deshacernos de esta palabra y concepto de ‘matrimonio’, y así de esta ambigüedad o hipocresía con respecto a lo religioso y a lo sagrado –asuntos que no tienen lugar en una constitución secular–, uno podría colocar en su lugar una ‘unión civil’ contractual, una especie de *pacs* generalizado, mejorado y refinado, que se mantuviera flexible y adaptable a compañeros cuyo sexo y número no sería prescrito. Y para aquellas personas que quisieran unirse en “matrimonio” en el estricto sentido del término –algo por lo cual, a propósito, mi respeto se mantiene totalmente intacto– ellos podrían hacerlo ante la autoridad religiosa que escogieran. (2007 43-44)¹⁴

14 “If I were a legislator, I would propose simply getting rid of the word and concept of ‘marriage’ in our civil and secular code. ‘Marriage’; as a religious, sacred, heterosexual value –with a vow to procreate, to be eternally faithful, and so on– is a concession made by the secular state to the Christian church, and particularly with regard to monogamy [...] By getting rid of the word and concept of ‘marriage’, and thus this ambiguity or this hypocrisy with regard to the religious and the sacred –things that have no place in a secular constitution– one could put in their place a contractual ‘civil union’, a sort of generalized *pacs*, one that has been improved, refined and would remain flexible and adaptable to partners whose sex and number would not be prescribed. As for those who want to be joined in ‘marriage’ in the

La segunda objeción se refiere a la justificación de Habermas, o a la falta de ella, sobre las cargas cognitivas impuestas a los ciudadanos seculares. Como lo señala Lafont, “[h]ere it is not only unclear what could justify the claim that secular citizens should open their minds to the possible truth of religious beliefs in order to be fully democratic. It is also unclear what could justify the claim that they should do so in order to be fully rational” (2009 146).¹⁵ En este sentido, parece necesario desarrollar una reconstrucción conceptual de lo que Habermas está entendiendo por religión pues sólo así se puede juzgar el valor que él le asigna al fenómeno religioso en la época moderna y, en especial, en las democracias contemporáneas. Igualmente, es necesario tener en cuenta la perspectiva filosófica desde la cual Habermas realiza su acercamiento a la religión, a saber, su idea de un pensamiento posmetafísico. Sólo teniendo en cuenta lo anterior se puede valorar correctamente la afirmación de Habermas según la cual “conciencia secular de vivir en una sociedad postsecular se expresa en el plano filosófico en la forma de un pensamiento posmetafísico” (2006a 126).

La tercera objeción lleva, a su vez, a las reflexiones de Habermas sobre el lenguaje, la comunicación y la argumentación. Como se recordará, esta tercera objeción se refería a la idea de Habermas de un debate sin sentido –por carecer de los supuestos que permitirían llegar a un consenso normativo– y a una supuesta falta de distinción al interior de su enfoque entre a) el derecho a incluir en el debate político público cualquier perspectiva y cualquier tipo de argumentos en los que uno honestamente crea, y b) el derecho a ser relevado de la obligación de ofrecer y tener en cuenta razones generalmente aceptables para los ciudadanos democráticos, con el fin de evaluar si las políticas coercitivas que uno favorece pueden ser justificadas a todos los ciudadanos que deben cumplir con ellas. El tener en cuenta los conceptos de Habermas sobre el lenguaje, la comunicación y la argumentación nos permitiría evitar leer su propuesta como si se tratara de un enfoque que busca proteger los derechos políticos de un grupo minoritario, a saber, el de los ciudadanos religiosos, al que históricamente se le ha discriminado y excluido; algo que claramente sería imposible de sostener.

.....
 strict sense of the term –something, by the way, for which my respect remains totally intact– they would be able to do so before the religious authority of their choosing”.

15 “[E]n este aspecto la falta de claridad no se refiere únicamente a qué podría justificar la tesis de que los ciudadanos seculares deberían abrir sus mentes a las posibles verdades de las creencias religiosas con el fin de ser completamente democráticos. También es necesario aclarar qué es lo que justifica la afirmación de Habermas de que eso es lo que los ciudadanos seculares deberían hacer con miras a ser completamente racionales”.

La cuarta objeción se refería al supuesto silencio de Habermas sobre las obligaciones de los ciudadanos al momento de votar. De cierta forma, esta cuarta objeción matiza lo señalado por la anterior en tanto advierte que, en última instancia, el contexto del problema es el de un debate y una argumentación institucionalizados, es decir, desarrollados al interior de la esfera pública de una democracia deliberativa. De este contexto se derivan dos aspectos que deben ser tenidos en cuenta. Primero, tiene que evidenciarse la fuerte relación que existe entre la propuesta de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública y su propuesta conceptual sobre el renacimiento del concepto de “lo político”. En efecto, el renovado interés de este autor por este concepto implica, entre otras cosas, que la religión no puede ser considerada como algo anti-ilustrado y anti-moderno per se. Para Habermas, la religión debería ser considerada como una auténtica fuente de salvación para el abundante déficit motivacional que existe al interior de los actuales Estados democráticos.¹⁶ Segundo, y de una forma mucho más clara y directa, la objeción acerca del cómo votar nos obligaría a cuestionar la frontera borrosa entre la esfera pública formal y la esfera pública informal. En efecto, ¿dónde comienza la una y dónde la otra? ¿Es posible realizar una delimitación precisa de ambas? Por ejemplo, el acto de votar o los partidos políticos y los movimientos sociales: ¿en dónde ubicarlos? Habermas, en efecto, parece ser consciente de este problema. En sus propias palabras:

Esto nos lleva a la interesante cuestión de hasta qué punto deberían los candidatos durante una campaña electoral darse a conocer como personas religiosas o incluso confesarse como tales. El principio de la separación entre la iglesia y el Estado se extiende, ciertamente, hasta la plataforma, el programa o la “línea” por cuya realización abogan y pugnan los partidos políticos y sus candidatos. Consideradas desde el punto de vista normativo, las decisiones electorales que se orientan en gran parte hacia los rasgos de la personalidad, en vez de hacia los asuntos sustanciales, son muy problemáticas de todos modos. (2006a 135-136)

La quinta objeción, finalmente, alertaba acerca de que la propuesta de Habermas tal vez sólo podía ser aplicada en sociedades menos pluralistas que las actuales; sociedades en las que los ciudadanos religiosos y ateos radicales simplemente no existieran. Ahora

16 Sobre este tema cf. Habermas 2011a. Esta fue la conferencia que Habermas leyó en el panel *Rethinking Secularism: The Power of Religion in the Public Sphere*, organizado en el otoño de 2009 en el Institute for Public Knowledge de NYU. Se publicó junto con las conferencias de Charles Taylor, Judith Butler y Cornell West.

bien, aunque una forma bastante simple de responder a esta objeción consistiría en indicar que el fin de la propuesta de Habermas es una teoría política normativa para ciudadanos que realmente desean ser democráticos, resulta paradójico que, según el mismo Habermas, las premisas de las que parte tienen en cuenta el contexto y la perspectiva mucho más generales de una sociedad mundial que nos obliga a cuestionar y re-pensar las relaciones entre modernización, secularización y racionalización.

En general, las cinco objeciones permiten ver que el análisis reciente de Habermas sobre la religión es realizado desde una perspectiva filosófico-política que, de cierta manera, complementa pero también modifica las perspectivas sociológicas y meramente filosóficas desde las que anteriormente él había pensado a la religión. En este sentido, las preguntas filosófico-políticas en las que parece interesado ahora serían similares a las siguientes: ¿puedo ser una persona religiosa y, al mismo tiempo, un ciudadano democrático? ¿Acaso mi pertenencia a una comunidad religiosa contradice y excluye necesariamente mi pertenencia a una comunidad política democrática? Pero también, ¿puedo ser una persona secularista y, al mismo tiempo, un ciudadano democrático? Y, en general y tal vez mucho más interesante, ¿acaso mis creencias epistémicas pueden condicionar mi pertenencia a una comunidad política democrática? ¿En qué sentido puede afirmarse que, como lo señala Habermas provocativamente: “Una ‘democracia de la posverdad [*post-truth-democracy*], tal como la vio en ciernes el periódico *The New York Times* durante la última campaña electoral a la presidencia de Estados Unidos, ya no sería una democracia”? (2006a 152).

Así, la perspectiva filosófico-política de Habermas sobre la religión apuntaría a entender en qué medida la resistencia, la persistencia y la revitalización de la religión se traducen no tanto en un obstáculo sino más bien en una valiosa fuente de recursos sociales, no sólo para las democracias liberales sino también para el incipiente contexto de una esfera pública global.

Ciertamente, identificar los presupuestos conceptuales sobre los que descansa cualquier propuesta filosófica no equivale a defenderla ni a descartarla. Sin embargo, tal ejercicio hermenéutico sí logra evidenciar el real nivel de complejidad de un argumento filosófico. En este sentido, lo que el artículo pretendió fue señalar que, antes que aceptar o rechazar la propuesta de Habermas, es necesario tener en cuenta el profundo nivel conceptual en el que se basa.

Bibliografía

- Derrida, J. *Learning to Live Finally: The Last Interview*. Hoboken NJ: Melvillehouse Publishing, 2007.
- Habermas, J. *Teoría de la Acción Comunicativa*, Vol. II. España: Taurus, 1987.
- Habermas, J. *Entre Naturalismo y Religión*. España: Paidós, 2006a.
- Habermas, J. "On the Relations Between the Secular Liberal State and Religion". *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, de Vries, H. and Sullivan, L. E. (eds.). New York: Fordham University Press, 2006b. 251-260.
- Habermas, J. "Religion in the Public Sphere", *European Journal of Philosophy* 14/1 (2006c): 1-25.
- Habermas, J. "From Worldviews to the Lifeworld: On the Genealogy of a Concept". *The Power of Religion in the Public Sphere*, Mendieta, E. and VanAntwerpen, J. (eds.). New York: Columbia University Press, 2011a.
- Habermas, J. "'The Political': The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology". *The Power of Religion in the Public Sphere*, Mendieta, E. and VanAntwerpen, J. (eds.). New York: Columbia University Press, 2011b. 15-33.
- Lafont, C. "Religion in the Public Sphere", *Philosophy and Social Criticism* 35/1-2 (2009): 127-150.
- Lafont, C. "Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas' Conception of Public Deliberation in Post-secular Societies", *Constellations* 14/2 (2007): 239-59.
- Rawls, J. "The Idea of Public Reason Revisited", *The University of Chicago Law Review* 64/3 (1997): 765-807.