

## LA TESIS DE LA POSTSECULARIZACIÓN A LA LUZ DE LA TRAYECTORIA INTELECTUAL DE JÜRGEN HABERMAS<sup>1</sup>

THE THESIS OF “POST-SECULARIZATION” IN LIGHT OF  
JÜRGEN HABERMAS’S INTELLECTUAL CAREER

### **CÉSAR ORTEGA-ESQUEMBRE**

Investigador postdoctoral APOSTD  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Valencia  
Valencia/España  
cesar.ortega@uv.es

Recibido: 1/04/2019  
Revisado: 26/07/2019  
Aceptado: 18/09/2019

### **MARINA GARCÍA-GRANERO**

Investigadora predoctoral FPU-MCIU  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Valencia  
Valencia/España  
marina.garcia-granero@uv.es

*Resumen:* El presente trabajo reconstruye argumentativamente el sentido de la idea de una ciudadanía postsecular desde la perspectiva de Jürgen Habermas, a la luz de su trayectoria y producción bibliográfica. En primer lugar, ofrecemos una periodización de su trayectoria intelectual de acuerdo con la atención prestada y la consideración que juega la cuestión religiosa en cada una de las fases. Sobre la base de esta periodización y visión de conjunto, nos es posible apresar el sentido intrateórico del concepto normativo de postsecularización, y mostrar hasta qué punto esta tesis constituye un giro en la trayectoria intelectual de Habermas. Después, exponemos críticamente el sentido de las últimas posturas habermasianas sobre el papel de la religión en la esfera pública. Por último, profundizamos en la idea de traducción de contenidos religiosos como propuesta de “secularización no aniquiladora” y como proceso de aprendizaje común para el conjunto de la ciudadanía.

*Palabras clave:* ciudadanía, esfera pública, Habermas, postsecularización, religión, secularización.

<sup>1</sup> Este artículo se enmarca dentro del proyecto de investigación FFI2016-76753-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

*Abstract:* The present work reconstructs argumentatively the meaning of “post-secular citizenship” in light of Jürgen Habermas’s intellectual career and bibliographic production. Firstly, we offer a chronological framework of Habermas’s intellectual path according to the attention paid to the issue of religion in each of the fundamental phases. On the basis of this periodization and comprehensive overview, we are able to apprehend the intra-theoretical meaning of postsecularization, in its normative sense, understanding to which extent this thesis constitutes a turn in his intellectual career. Afterwards, we expose critically the meaning of his latest positions regarding the presence of religion in the public sphere. Lastly, we delve into the idea of the translation of religious contents as proposal for a “non-destructive secularization” and as a process of mutual learning for the whole of citizenship.

*Keywords:* citizenship, public sphere, Habermas, post-secularization, religion, secularization.

## INTRODUCCIÓN

No es habitual hallar consensos entre el público especializado cuando se debate, nada menos que con argumentos empíricamente informados, sobre la validez de los llamados “diagnósticos sociales de la época”. Aunque las conjeturas sobre el nuevo orden mundial no son desde luego una excepción a este fenómeno, lo cierto es que el diagnóstico de Samuel Huntington sobre el “choque de civilizaciones”<sup>2</sup> parece ganar hoy crédito en detrimento de la conocida tesis de Francis Fukuyama sobre un mundo unipolar triunfalmente gobernado por la democracia liberal<sup>3</sup>. Este diagnóstico, que cree ver en las identidades culturales la variable más importante para los procesos de desintegración social a nivel planetario, ha ganado credibilidad sobre todo a partir de los acontecimientos vividos en Estados Unidos durante el año 2001, y cuyos corolarios más espantosos experimenta hoy Europa en forma de terrorismo fundamentalista.

Dado que la religión constituye, por supuesto, uno de los más importantes factores de configuración cultural e identitaria, no es de extrañar que la cuestión sobre el lugar que ella ha de ocupar en la esfera pública haya sido objeto de una permanente atención por parte de los intelectuales. Son muchas y muy diversas las formas en que este debate ha sido abordado. Los nostálgicos obstinados en reservar todavía un lugar explicativamente relevante –o incluso privilegiado– a los textos sagrados comparten con ciertos ateos científicistas un mismo, y a nuestro juicio equivocado, supuesto: ambos ubican el debate *en el plano de la razón teórica*, como si la religión hubiera de discutir todavía a la física moderna la *explicación* teórica del cosmos, o como si ésta estuviera legitimada para desmentir

2 HUNTINGTON, Samuel, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós, 1997.

3 FUKUYAMA, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta, 1992.

las pretensiones de *sentido* de aquella mediante argumentos de corte naturalista. Entre estos dos extremos, naturalmente condenados a dar una y otra vez con los mismos e infértiles desacuerdos, existe sin embargo una multitud de posturas que abordan el problema desde el nivel reflexivo adecuado, es decir, desde el punto de vista del papel que juega la religión a la hora de configurar *autocomprensiones prácticas* individuales y colectivas: desde aquellos que ven en la religión los potenciales semánticos para una crítica del presente —como hacen Ernst Bloch o el último Max Horkheimer todavía en el espíritu del neomarxismo—, hasta aquellos que la invocan como fuente de cohesión social de una modernidad cultural totalmente descarrilada —como hace el pensamiento neoconservador de Daniel Bell—, pasando por las reivindicaciones comunitaristas y hermenéuticas en clave de “horizontes de valor” ya dados —Charles Taylor o Hans-Georg Gadamer—, en todos estos casos podemos encontrar una fecunda reflexión sobre el rol de la religión en la esfera pública.

Aunque, como en muchos otros asuntos, Jürgen Habermas ha sabido participar con lucidez y rigor en este debate, su postura ha sufrido notables modificaciones a lo largo de su pensamiento. Si, como aún veremos, durante las primeras fases de su pensamiento la religión ocupaba un lugar relativamente menor, en la actualidad defiende la exigencia de tomarla en serio “como recurso cultural para la autocomprensión de los contemporáneos modernos”<sup>4</sup>. El objetivo de este trabajo es exponer críticamente el sentido de las últimas posturas habermasianas sobre el papel de la religión en la esfera pública, que pueden resumirse en la tesis de una ciudadanía postsecular obligada a traducir las exigencias normativas religiosas, legítimas en la esfera pública, a un lenguaje secular, cuando las posibilidades de traducción existan. Dada la extensión y complejidad de la obra habermasiana, la correcta comprensión de esta tesis requiere una contextualización intrateórica previa. Por ello expondremos, en primer lugar, una panorámica general del pensamiento del autor, dividiéndolo en lo que consideramos sus cuatro fases fundamentales. En segundo lugar, reconstruiremos sucintamente el papel que ha jugado la religión en cada una de estas fases. Sobre la base de esta reconstrucción podremos explicar en detalle, en tercer lugar, el giro operado por Habermas en la última etapa de su pensamiento, cuando aparece la propuesta de la ciudadanía postsecular. Explicaremos su sentido como algo distinto de la secularización, analizaremos en qué consiste este modelo de sociedad a nivel político, y profundizaremos en la idea de traducción de contenidos religiosos como propuesta de “secularización no aniquiladora”. Este punto nos ayudará a comprender

4 HABERMAS, Jürgen, “La religión en la esfera pública de la sociedad ‘postsecular’” En: HABERMAS, Jürgen, *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta, 2015, 263-278.

por qué Habermas defiende la postsecularización como un proceso de aprendizaje común para ambas partes.

## 1. ESQUEMA DEL PENSAMIENTO HABERMASIANO

Dada la permanente revisión de tesis previas y el entrecruzamiento de temas diversos, una compartimentalización rígida del pensamiento de Habermas está llamada a fracasar necesariamente. No obstante, un esquema temporal más o menos coherente de su obra acaso ofrezca ciertas ventajas analíticas. A nuestro juicio, cuatro son las grandes fases en que este esquema habría de quedar dividido.

Al margen de algunas tempranas incursiones por la antropología filosófica y las conocidas críticas a Heidegger formuladas a finales de los años cincuenta<sup>5</sup>, podemos decir que la primera gran etapa del pensamiento de Habermas arranca a comienzos de los años sesenta. Aunque esta etapa contiene otros temas ciertamente claves en su pensamiento posterior, como el estudio histórico sobre la opinión pública<sup>6</sup> o los análisis sistemáticos sobre el marxismo<sup>7</sup>, su eje vertebrador gira en torno a la llamada “disputa del positivismo”. En esta época, y en un contexto teórico gobernado por la epistemología, Habermas discutía las tesis positivistas encarnadas en el llamado racionalismo crítico<sup>8</sup>. Habiendo mostrado la unilateralidad de las aproximaciones científicas al mundo social, esta primera fase culminaba con la conocida teoría de los intereses del conocimiento, sistematizada en la obra de 1968 *Conocimiento e interés*<sup>9</sup>. Habermas exponía, en el marco de lo que por la misma época Apel estudiaba en forma de una *Erkenntnisanthropologie*<sup>10</sup>, la existencia de tres intereses rectores del conocimiento: el interés técnico en el dominio vinculado a las ciencias empírico-analíticas, el interés práctico en la comprensión vinculado a las ciencias histórico-hermenéuticas y el interés emancipatorio vinculado a las ciencias críticas. Con estos hallazgos,

5 HABERMAS, Jürgen, “Philosophische Anthropologie”. En: DIEMER, Alwin y FRENZEL, Ivo (Eds.), *Fischer-Lexikon Philosophie*. Frankfurt a. M.: Fisher, 1958, 18-35; HABERMAS, Jürgen, “La grandeza de un influjo”. En: HABERMAS, Jürgen, *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 2000g, 65-72.

6 HABERMAS, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*. México: Gustavo Gili, 2002c.

7 HABERMAS, Jürgen, “Reseña bibliográfica: la discusión filosófica en torno a Marx y el marxismo”. En: HABERMAS, Jürgen, *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos, 1987a, 360-431.

8 HABERMAS, Jürgen, “Una polémica: contra un racionalismo disminuido en términos positivistas”. En: HABERMAS, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1990a, 45-70.

9 HABERMAS, Jürgen, *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus, 1989.

10 APEL, Karl Otto, *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus, 1985, 2 vol.

Habermas se convertía, como ha dicho el propio Apel, en el “guía epistemológico de la teoría crítica cultivada en Frankfurt”<sup>11</sup>.

Es sobre todo a partir del artículo de 1968 “Ciencia y técnica como ideología”<sup>12</sup>, cuando Habermas advirtió que los intereses precientíficos introducidos en términos de una antropología del conocimiento están ligados a diferentes esferas de acción social. La teoría de los intereses cognoscitivos dio paso a lo que propiamente podemos llamar “teoría crítica de la sociedad”<sup>13</sup>. Ésta constituye, a nuestro juicio, la segunda gran fase del pensamiento habermasiano. Hacia finales de los años sesenta, Habermas había establecido ya la conocida dicotomía, procedente de la teoría de la acción, entre “trabajo” o “acción racional con arreglo a fines” e “interacción” o “acción comunicativa”, dicotomía que se expresaba a su vez en la diferenciación de los ámbitos sociales “sistema” y “mundo de la vida”<sup>14</sup>. Sobre la base de este “esquema de las dos dimensiones”<sup>15</sup>, Habermas se adentró a lo largo de los años setenta en dos tareas fundamentales. En primer lugar, en el desarrollo de una teoría de la evolución social entendida como reconstrucción del materialismo histórico<sup>16</sup>; en segundo lugar, en la elaboración de una teoría de la competencia comunicativa o “pragmática universal”<sup>17</sup>. Esta segunda fase del pensamiento habermasiano culmina, naturalmente, con la publicación en 1981 de la *Teoría de la acción comunicativa*<sup>18</sup>, en la que Habermas sistematiza una teoría crítica de la sociedad normativamente fundamentada en términos discursivos.

En sus análisis sobre la teoría de la competencia comunicativa, Habermas había mostrado que el mundo de la vida está compuesto por un sinfín de actos de habla a través de los cuales hablantes y oyentes entablan relaciones interpersonales mediadas por pretensiones de validez susceptibles de crítica. En este contexto, Habermas diferenciaba cuatro pretensiones de validez, en función de la “parcela de realidad” a que se refirieran prioritariamente los agentes con sus manifestaciones: la pretensión de verdad refería al concepto formal de “mundo objetivo”,

11 Ibid. p. 129.

12 Cf. HABERMAS, Jürgen, *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos, 2010a.

13 Seguimos en este punto la temprana interpretación de Axel Honneth. Véase HONNETH, Axel, *Crítica del poder*. Madrid: Antonio Machado, 2009.

14 Cf. GARCÍA-GRANERO, Marina; ORTEGA ESQUEMBRE, César, “¿Teoría crítica o inmunización del sistema? Acerca de la dicotomía habermasiana entre sistema y mundo de la vida”. *Tópicos*, 56, 2019, 311-337.

15 MENÉNDEZ-UREÑA, Enrique, *La teoría crítica de la sociedad de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos, 2008.

16 HABERMAS, Jürgen, *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, 1992.

17 HABERMAS, Jürgen, “¿Qué significa pragmática universal?”. En: HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1994, 299-368.

18 HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Trotta, 2010c.

la pretensión de corrección normativa refería al concepto de “mundo social”, la pretensión de veracidad refería al concepto de “mundo subjetivo”, y la pretensión de inteligibilidad refería al lenguaje mismo. Sobre la base de esta diferenciación, Habermas se enfrentó durante los años ochenta y noventa al reto de encarnar su teoría del discurso en una teoría consensual de la verdad<sup>19</sup>, una filosofía moral discursiva o ética del discurso<sup>20</sup> y una filosofía jurídico-política o política deliberativa<sup>21</sup>. He aquí los tres elementos fundamentales que componen lo que nosotros vamos a llamar “tercera fase” de la obra habermasiana.

Esta tercera fase sólo concluye, dando paso al cuarto y último momento, cuando se producen dos giros fundamentales en el pensamiento del autor. En primer lugar, el tránsito hacia lo que a finales de los años noventa el propio Habermas bautizaba como “la constelación posnacional”<sup>22</sup>. Con el triunfo mundial de la política económica neoliberal, los gobiernos nacionales sólo pueden cumplir con los imperativos del mercado global a costa de poner en riesgo la propia integración social del Estado-nación. Frente a las respuestas nacional-proteccionista y neoliberal, Habermas ha creído encontrar una salida factible a este problema en la consolidación de una acción política posnacional democráticamente legitimada desde una sociedad civil europea<sup>23</sup>. En segundo lugar, el tránsito hacia la preocupación por lo religioso, que arranca a comienzos de la década del 2000 en forma de discusiones sobre “creencia y saber”, sobre la llamada “autocomprensión ética de la especie”<sup>24</sup> y sobre la sociedad postsecular y el papel de la religión en la esfera pública<sup>25</sup>.

## 2. EL PAPEL DE LA RELIGIÓN EN LAS TRES PRIMERAS FASES DE LA OBRA HABERMASIANA

Sobre la base de este esquema podemos ahora analizar sucintamente, antes de centrarnos en el problema de la sociedad postsecular, el papel que ha jugado

19 HABERMAS, Jürgen, “Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty”. En: HABERMAS, Jürgen, *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta, 2011, 223-259.

20 HABERMAS, Jürgen, “Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación”. En: HABERMAS, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*. Madrid: Trotta, 2008, 53-119.

21 HABERMAS, Jürgen, *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 2010b.

22 HABERMAS, Jürgen, *La constelación posnacional*. Barcelona: Paidós, 2000f.

23 HABERMAS, Jürgen, “Inclusión: ¿incorporación o integración? Sobre la relación entre nación, Estado de derecho y democracia”. En: HABERMAS, Jürgen, *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós, 2010d, 107-135.

24 HABERMAS, Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós, 2002b.

25 HABERMAS, Jürgen, “La religión en la esfera pública”. En: HABERMAS, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006b, 121-155.

la religión en las tres primeras fases del pensamiento habermasiano. Si bien es cierto que comienza a adquirir algo más de presencia en el tercer momento, la religión no ha ocupado ciertamente un lugar estructural *en ninguna* de estas tres primeras fases.

En lo que refiere a la primera, apenas sí se puede localizar un puñado de referencias asistemáticas al fenómeno religioso. En un artículo de 1958 dedicado al concepto de “verdad” en Karl Jaspers vemos una temprana aproximación al problema de las cosmovisiones metafísicas y religiosas. Aunque Habermas halla en Jaspers una base para su propia defensa de la comunicación como criterio de todo pensamiento filosófico, se apresura a mostrar la incapacidad de su propuesta para ofrecer un criterio normativo desde el que decidir racionalmente la validez de las posturas, más allá de las “figuras históricas de la verdad”<sup>26</sup>. Una aproximación diferente a lo religioso la encuentra Habermas en Ernst Bloch, al que dedica un artículo de 1960. Bloch había visto en las religiones el asomo de “algo que hay que crear en el futuro”, es decir, un “cúmulo de experiencias intencionales que partiendo de lo existente empujan a superarlo”<sup>27</sup>. Habermas reconoce el asombroso valor semántico de este “principio esperanza”, que sirve además para retomar el auténtico núcleo utópico del marxismo, si bien sospecha del valor explicativo de las tesis, defendidas también por el último Marcuse, sobre una “resurrección de la naturaleza caída” y una “técnica no represiva”.

Sólo un año después de las reflexiones sobre Bloch, Habermas publicaba dos artículos más en los que aparecía la temática religiosa. El primero de ellos trataba de alumbrar, desde la experiencia de la tradición judía, algunas cuestiones centrales del idealismo alemán<sup>28</sup>. Aunque Habermas analiza esta cuestión en relación con autores tan diferentes entre sí como Wittgenstein, Husserl o Benjamin, lo cierto es que, en todos ellos, y en sus especificidades judías, cree encontrar aportaciones indispensables para la “formación del espíritu alemán”, para el fomento de una “utopía crítica” que ve insuperablemente encarnada en el final de los *Minima Moralia* de Adorno. El segundo de los textos mencionados compara la teología de Schelling con la lectura materialista de la dialéctica hegeliana emprendida por Marx, viendo en ambos casos el intento por “retrotraer la corrupción de este

26 HABERMAS, Jürgen, “Karl Jaspers. Las figuras de la verdad”. En: HABERMAS, Jürgen, *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 2000e, 77-86.

27 HABERMAS, Jürgen, “Ernst Bloch. Un Schelling marxista”. En: HABERMAS, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 2000d, p. 128.

28 HABERMAS, Jürgen, “El idealismo alemán de los filósofos judíos”. En: HABERMAS, Jürgen, *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 2000c, 35-57.



mundo a un origen histórico, y de hacerlo por mor de la posibilidad teórica de su superación necesaria prácticamente”<sup>29</sup>.

Como puede verse, en todos estos textos Habermas abordaba los potenciales emancipatorios contenidos en la dimensión soteriológica de la religión. Algo diferente ocurre en lo que nosotros hemos llamado “segunda fase” de su pensamiento. Aunque la religión tampoco aparece de forma especialmente significativa en este periodo, ocupa un papel relativamente bien definido con relación a dos aspectos primordiales. En primer lugar, en tanto “ingrediente” de una tradición que, a juicio de Habermas, la hermenéutica filosófica de Gadamer había restaurado desde un espíritu excesivamente conservador. En un famoso artículo de 1970 dedicado a este particular, Habermas hace ver los límites de la “pretensión de universalidad” de la hermenéutica, que desatiende la realidad de comunidades de comunicación “sistemáticamente distorsionadas”. En tanto procede a una “restauración” de la tradición como elemento irrebalsable, en el que la religión cumple por supuesto un papel central, Gadamer no puede ofrecer “ningún criterio general que nos permita constatar cuándo somos prisioneros de la falsa conciencia de un entendimiento pseudonormal”<sup>30</sup>. En la medida en que Habermas, y por cierto también Apel, cree que existen motivos sobrados para suponer que el “consenso de fondo” que acompaña a las diversas tradiciones en que hemos sido socializados “*puede ser una conciencia integrada a la fuerza*”, considera que la hermenéutica ha de ser revisada a la luz de una pragmática universal<sup>31</sup>.

En segundo lugar, la religión entra en escena durante esta segunda fase en tanto elemento clave para la constitución de identidades individuales y colectivas de tipo convencional, es decir, en tanto ingrediente de los procesos de socialización e integración social de las llamadas sociedades tradicionales, donde las cosmovisiones religiosas cumplen funciones de legitimación política. Este elemento surge tanto en los textos dedicados a la reconstrucción del materialismo histórico, donde Habermas discute sobre todo con Kohlberg<sup>32</sup> y con los teóricos

29 HABERMAS, Jürgen, “Idealismo dialéctico en tránsito al materialismo. Consecuencias filosófico históricas de la idea de Schelling de una contracción de Dios”. En: HABERMAS, Jürgen, *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos, 1987b, 163-215.

30 HABERMAS, Jürgen, “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”. En: HABERMAS, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1990b, 277-306, p. 287.

31 En esta crítica se ve bien la relación dialéctica que tanto Habermas como Apel mantienen con la tradición hermenéutica. Aunque sin duda ella constituye una fuente fundamental para la elaboración de sus pensamientos, su apropiación está siempre mediada por ciertos correctivos críticos tomados de la tradición de la crítica ideológica. Véase también APEL, Karl Otto, *La transformación de la filosofía*. op. cit.

32 HABERMAS, Jürgen, *La reconstrucción del materialismo histórico*. op. cit.



del capitalismo tardío<sup>33</sup>, como en los fragmentos de *Teoría de la acción comunicativa* en los que Habermas dialoga con Durkheim. Este último constituye, a nuestro juicio, el contexto más interesante para comprender el papel de la religión durante la segunda fase.

Habermas se sirve de los estudios de Durkheim sobre las “formas elementales de la vida religiosa” para rastrear los orígenes filogenéticos de la obligación normativa. Habermas extrae un interesante rédito teórico de las tesis de Durkheim sobre la semejanza entre la validez de las normas morales y el “aura de lo santo”: lo mismo en las acciones rituales en que participa el creyente que en la actitud ante la autoridad de la norma moral, el sujeto se entrega a un poder impersonal que en ocasiones contraviene sus intereses, y que sin duda es ajeno a la idea de una “sanción externa”. De esta analogía, Durkheim deducía que los sentimientos de autoobligación y culpa, la fuerza de vinculación normativa, provienen de la esfera de lo santo<sup>34</sup>. Para explicar a su vez el origen de esa esfera que actúa como fuente de autoridad moral, Durkheim describe la religión como expresión de una conciencia colectiva, siendo las prácticas rituales las encargadas de asegurarla y actualizarla constantemente al modo de un consenso simbólicamente mediado. En la lectura de Habermas —que ha sido, por cierto, objeto de ciertas críticas y reinterpretaciones<sup>35</sup>—, la racionalización comunicativa opera bajo la fascinante figura de una “lingüistización (*Versprachlichung*) de lo sacro”. Las funciones de integración social y socialización, cumplidas originariamente por las prácticas rituales, van pasando progresivamente a la acción comunicativa, y la autoridad de lo santo va quedando sustituida por la autoridad de los acuerdos obtenidos racionalmente: “el aura de encandilamiento y espanto que lo sacro irradia, la *fuerza fascinante* de lo santo, se sublima a la vez que se cotidianiza al convertirse en la fuerza *vinculante* de pretensiones de validez susceptibles de crítica”<sup>36</sup>.

Por último, habíamos dicho que la tercera fase del pensamiento habermasiano estaba copada, fundamentalmente, por el desarrollo de una teoría consensual de la verdad, una ética discursiva y una política deliberativa. Estos tres modelos se mueven dentro de lo que por esta época Habermas bautizaba como “pensamiento

33 HABERMAS, Jürgen, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.

34 Estas discusiones están hoy copadas en el ámbito de la teoría moral por los enfoques naturalistas. Con el avance de las neurociencias, las posiciones filosóficas universalistas han de esforzarse por no quedar engullidas por enfoques “neuroéticos” basados en el evolucionismo. Una interesante discusión actual sobre esta problemática se encuentra en el número monográfico de la revista *Pensamiento* titulado “La racionalidad práctica en perspectiva neuroética”, coordinado por Jesús Conill.

35 WELLMER, Albrecht, *Ética y diálogo*. Barcelona: Anthropos, 1994, pp. 160-190. MENDIETA, Eduardo, “La lingüistización de lo sagrado como catalizador de la Modernidad”. En: HABERMAS, Jürgen, *Israel o Atenas*. Madrid: Trotta, 2001, 11-54.

36 HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, op. cit., p. 548.

postmetafísico”<sup>37</sup>. Habermas retoma la antigua temática, clave en la primera Escuela de Frankfurt, sobre el contenido anamnético de la religión, entendida como una “justicia orientada al futuro, que se solidarice con el sufrimiento no expiado de las generaciones pasadas”<sup>38</sup>. Aunque este problema es sin duda recurrente durante la tercera fase, lo cual se puede comprobar simplemente observando algunos de los interlocutores escogidos para sus trabajos —Michael Theunissen, Gershom Scholem, Johann Baptist Metz o el último Horkheimer—, Habermas se esfuerza por diferenciar entre este “sentido de lo incondicionado” como dispensador de consuelo, que ciertamente pertenece exclusivamente a la religión, y un sentido de “validez incondicional” que a su juicio puede lograrse todavía bajo condiciones estrictamente seculares<sup>39</sup>, a saber, bajo la idea de una comunidad ilimitada de comunicación capaz de trascender todos los contextos.

Es en este sentido que la ética discursiva ofrece, a nuestro juicio, el marco más adecuado para aprehender la postura de Habermas sobre la religión durante esta fase. Sin ninguna duda, Habermas y Apel han tomado partido por el deontologismo de la *Moralität* frente a los defensores neohegelianos y neoaristotélicos de la *Sittlichkeit*. La idea nuclear de esta tradición, que nace con Kant y llega hasta autores contemporáneos como John Rawls, Lawrence Kohlberg o Adela Cortina, es que la validez de las normas *estrictamente morales*, aunque no la de los juicios de tipo *ético*<sup>40</sup>, es susceptible de una justificación racional universalista.

En la historia del pensamiento que subyace al modelo habermasiano, fue sólo con la llegada de la Modernidad, encarnada filosóficamente en el programa de Kant, cuando la ética convencional del Estado y la familia, sustentada en cosmovisiones religiosas, quedó superada por un oponente evolutivamente superior. En este nivel de desarrollo de la conciencia moral, la observancia de la norma se desliga de toda promesa de sanción para depender exclusivamente del reconocimiento autónomo de su validez de acuerdo al imperativo categórico. En la crítica de Habermas y Apel —apoyada sobre todo en Peirce— al “solipsismo metódico” de este proceder kantiano pueden verse los rasgos específicos de la ética discursiva. De igual forma que en la teoría consensual de la verdad la pretensión de validez de un enunciado, y la posibilidad de desempeñar esa pretensión en un discurso cuyas condiciones epistémicamente ideales anticipamos ya siempre en la

37 HABERMAS, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus, 1990c.

38 HABERMAS, Jürgen, “Excurso: trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá”. En: HABERMAS, Jürgen, *Israel o Atenas*. Madrid: Trotta, 2001, 95-130, p. 105.

39 HABERMAS, Jürgen, “Sobre la frase de Horkheimer: ‘Es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios’”, en HABERMAS, Jürgen, *Textos y contextos*. Barcelona: Ariel, 1996, 133-147.

40 HABERMAS, Jürgen, “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica”. En: HABERMAS, Jürgen, *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, 2000b, 109-126.

argumentación, otorgaba a la idea de “verdad” un carácter incondicionado, en la ética discursiva la idea de un discurso práctico para el desempeño de pretensiones de validez normativa otorga a la idea de “corrección normativa” un carácter universalista. En este contexto, la ética discursiva desarrolla un principio procedimental de universalización que posibilita la resolución de conflictos *de justicia*. Este principio es a su vez fundamentando mediante un análisis pragmático-universal (Habermas) o pragmático-transcendental (Apel) del lenguaje que demuestra la existencia de ciertos presupuestos contrafácticos de la argumentación que no pueden ser negados más que incurriendo en una contradicción performativa, presupuestos que se corresponden con el propio principio procedimental de universalización discursiva.

En este marco general, y esto es lo importante para nosotros, la ética discursiva sirve a los fines de una justificación o rechazo de normas *morales* que están operando ya siempre en el mundo de la vida. Se trata, en este sentido, de una “ética mínima”<sup>41</sup> o “ética de la justicia”<sup>42</sup> que se autoimpone la prohibición de pronunciarse acerca del éxito o fracaso de formas concretas de vida buena o “doctrinas comprensivas”<sup>43</sup>, entre las que las autocomprensiones religiosas cumplen un papel ciertamente estructural. Aunque naturalmente el discurso práctico, con su actitud hipotetizadora, puede y debe pasar por el filtro de la crítica también estas tradiciones y formas de vida acostumbradas, sólo puede hacerlo cuando existe la sospecha de que dichas tradiciones encubren coacciones o contravienen aquellas normas *morales* a las que sólo la argumentación racional puede otorgar validez. El postulado de la universalidad funciona en el modelo habermasiano como un “cuchillo que hace un corte entre ‘lo bueno’ y ‘lo justo’, entre enunciados evaluativos y enunciados normativos rigurosos”<sup>44</sup>. Más acá de estos enunciados estrictamente normativos existe todo un conjunto de cuestiones ético-existenciales que obligan a los sujetos y colectivos a una auto-aclaración identitaria, es decir, que llenan de contenido las identidades posconvencionales.

Como no es difícil de ver, en esta “tercera fase” la religión adquiere cierto protagonismo, si bien lo hace todavía de forma indirecta. Las cosmovisiones religiosas sirven a Habermas para explicar la validez de las normas morales en el contexto de sociedades tradicionales, es decir, de sociedades que no han accedido todavía al nivel postconvencional<sup>45</sup>. Sirven, por tanto, para explicar *lo que ya no*

41 CORTINA, Adela, *Ética mínima*. Madrid: Tecnos, 1986.

42 GARCÍA-MARZÁ, Domingo, *Ética de la justicia*. Madrid: Tecnos, 1992.

43 RAWLS, John, *Liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 1996.

44 HABERMAS, Jürgen, “Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación”, *op. cit.*, p. 114.

45 Cf. HABERMAS, Jürgen, “Aclaraciones a la ética del discurso”. En: HABERMAS, Jürgen, *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, 2000a, 127-231.

sucede en la sociedad moderna. Por otra parte, Habermas concede a la religión, en tanto ingrediente de las cuestiones “ético-existenciales”, una función relevante, si bien desconecta esta función del ámbito público en el que se dirime la legitimidad de las normas morales. Es justamente esta última tesis la que comienza a volverse problemática en la cuarta y última fase de su pensamiento.

### 3. DEL SECULARISMO A LA POSTSECULARIZACIÓN

Como hemos visto, en lo que se refiere a sus posturas sobre el fenómeno de la religión, Habermas estuvo muchos años oscilando entre la disolución y la apropiación de los contenidos religiosos. En estas tres primeras etapas el filósofo alemán puso especial énfasis en la labor que la ciudadanía religiosa debía realizar para adaptarse a las dinámicas de un Estado liberal, que no debe intervenir en decisiones sustantivas de vida buena. Asimismo, insistía en el auxilio indispensable que una filosofía crítica podría aportar a la autocomprensión del cristianismo y de la Iglesia, para asegurar así una correcta inserción de la ciudadanía religiosa en el seno de una sociedad polifónica<sup>46</sup>.

Una cuarta y nueva etapa se inaugura con el cambio de siglo, coincidiendo aproximadamente con una entrevista de 1999 con Eduardo Mendieta, en la que se empieza a apreciar una nueva sensibilidad respecto a la cuestión religiosa. En esta entrevista, Habermas expresa la importancia de estabilizar la tensión entre las diversas culturas y religiones mundiales si queremos evitar que la red del discurso intercultural se desgarre<sup>47</sup>. Poco después, en el discurso “Crear y saber”, Habermas reconoce la necesidad de revisar su propia posición con el objetivo de estudiar nuevas posibilidades para una mejor convivencia humana. Dicho discurso fue pronunciado el 14 de octubre del 2001 con motivo de la recepción del Premio de la Paz de los Libreros Alemanes. Tras los atentados a las Torres Gemelas de Nueva York, era necesario retomar la pregunta sobre las exigencias que un Estado constitucional democrático puede imponer tanto a los ciudadanos religiosos como a los no religiosos. Una pregunta que, sin duda, cobra renovada actualidad en el clima de alarma terrorista que vivimos en Europa. Una reflexión crítica y pausada podría ayudarnos no sólo a comprender fenómenos como el fanatismo, sino también a prevenir reacciones de rechazo a la ciudadanía religiosa, especialmente

46 HABERMAS, Jürgen, *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, Madrid: Trotta, 1999, p. 96.

47 HABERMAS, Jürgen, “Un diálogo sobre Dios y el mundo”. En: Habermas, Jürgen, *Tiempo de transiciones*. Madrid: Trotta, 2004, p. 196.

en el seno de sociedades poscoloniales receptoras de inmigrantes que practican religiones foráneas.

La propuesta que Habermas dibuja a partir de una relación triádica entre ciudadanía religiosa, ciudadanía secular y un Estado liberal neutral es compleja, convincente y problemática al mismo tiempo. Apela a una revisión radical de los roles de representantes parlamentarios y ciudadanos participantes en la esfera pública, sin acaso ofrecer suficientes ejemplos que ilustren los resultados que espera alcanzar. Habermas aboga por una ciudadanía postsecular en la que tanto los ciudadanos creyentes como los seculares deban cumplir las expectativas normativas del papel liberal de la ciudadanía satisfaciendo determinadas presuposiciones cognitivas y atribuyéndose mutuamente las correspondientes actitudes epistémicas<sup>48</sup>.

En el discurso citado, Habermas afirma que la ciudadanía ha de superar la creencia errónea según la cual entre la religión y la actitud secular existe una incompatibilidad escenificada en un “juego eliminatorio”<sup>49</sup>. Desde una perspectiva terminológica, Habermas distingue entre “secular” y “secularista”. Una persona “secular” o no creyente se comporta de forma agnóstica o laica frente a las reivindicaciones del valor de la religión. Una persona “secularista” o “laicista” adopta una postura polémica respecto a las doctrinas religiosas sobre la base de que sus derechos no son científicamente justificables, y actualmente se suelen apoyar en un naturalismo que pretende estar científicamente fundamentado<sup>50</sup>. Además, la autocomprensión secularista suprime los rastros conceptuales de las tradiciones monoteístas en el pensamiento filosófico, producidos mediante la simbiosis de la filosofía griega con el pensamiento judeocristiano. Tanto la teoría crítica como los grupos religiosos comparten las mismas críticas contra la instrumentalización de la vida humana, la colonización sistémica del mundo de la vida y el naturalismo dogmático, razón por la que no es sorprendente que Habermas encontrara tantos temas de discusión con Ratzinger<sup>51</sup>.

48 Se suele distinguir entre dos sentidos de “postsecularización”: como categoría sociológica descriptiva y como categoría filosófica de carácter normativo. El sentido sociológico ha recibido numerosas críticas por considerarse que no posee un respaldo empírico suficiente. En el presente trabajo, centramos nuestro análisis y propuesta en el interés del enfoque normativo. Al respecto, véase RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo, “Sobre los dos sentidos del concepto habermasiano de sociedad postsecular”. *Daimon*, 70, 2017, 23-39; ROLDÁN GÓMEZ, Isabel, “Lo postsecular: Un concepto normativo”. *Política y Sociedad*, 54(3), 2017, 851-867.

49 HABERMAS, Jürgen, “Creer y saber”. En: HABERMAS, Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós, 2002a, pp. 129-146, p. 132.

50 HABERMAS, Jürgen, “¿Qué significa ‘sociedad postsecular’? Una discusión sobre el Islam en Europa”. En: HABERMAS, Jürgen, *¡Ay Europa! Pequeños escritos políticos*. Madrid: Trotta, 2009, 64-80, p. 77.

51 HABERMAS, Jürgen y RATZINGER, Joseph, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg: Herder, 2005. Cf. JIMÉNEZ REDONDO, Manuel, “Religión y cultura política liberal: sobre las discusiones Ratzinger-Habermas”. *Scio*, 6, 2010, 43-74.

En la actualidad, a falta de un “vínculo unificador de una solidaridad cívica”, la comunidad política queda segmentada en diversas comunidades –religiosas, seculares o partidistas– que conviven sobre la base de un *modus vivendi* inestable y sin establecer verdaderos vínculos de reconocimiento intersubjetivo. Tal reconocimiento es independiente de la valoración de la forma de vida que a uno le resulta extraña. La base del reconocimiento no consiste en compartir una misma forma de vida, sino en “la conciencia de formar parte de una comunidad inclusiva con derechos iguales”<sup>52</sup>.

Para superar esta segmentación, Habermas propone una nueva actitud cognitiva y cívica que supone serios cambios en la autocomprensión de la razón y de la sociedad moderna tanto por parte de la ciudadanía religiosa como de la no religiosa. Adoptando esta nueva actitud, la sociedad debería esperar entrar en una etapa de “postsecularización”. El paso de la secularización a la postsecularización radica, en parte, en la desaparición de la “actitud secularista” de aquellos que consideran las religiones como “una reliquia arcaica de las sociedades premodernas” y que entienden “la libertad de religión como si fuera una variante cultural de la preservación natural de especies en vías de extinción”<sup>53</sup>. Esta es la expresión de un laicismo que está convencido de la disolución de las concepciones religiosas y de la extinción de sus comunidades a través de la progresiva modernización<sup>54</sup>. Pero en realidad, la desaparición de las formas de vida religiosas está lejos de suceder. Habermas enumera diversos ejemplos de sociedades o regiones que de hecho están viviendo una revitalización religiosa, siendo Estados Unidos el ejemplo más prominente<sup>55</sup>. No hay razón para creer en un ficticio proceso continuo de secularización, cuando la secularidad europea parece representar únicamente una excepción que ha seguido su propio camino particular. Quizá la secularización no sea una teoría de alcance general, sino únicamente válida para un período muy determinado de la historia europea. Así, los estudios sociológicos sobre la religión llevan a Habermas a desacoplar la teoría de la modernidad de la teoría de la secularización, pues no hay una conexión global entre modernización y pérdida de relevancia de la religión<sup>56</sup>.

El hecho de que la religión ni haya desaparecido ni se haya reducido al ámbito de la vida privada o personal, obliga a muchos a tener que aceptar la idea

52 HABERMAS, Jürgen, “¿Qué significa ‘sociedad postsecular’...”, *op. cit.*, p. 72.

53 HABERMAS, Jürgen, “La religión en la esfera pública”, *op. cit.*, p. 146.

54 Sobre ética cívica, laicidad y laicismo, cf. CORTINA, Adela, *Alianza y Contrato: política, ética y religión*. Madrid: Trotta, 2001, especialmente cap. 9.

55 HABERMAS, Jürgen, “La religión en la esfera pública”, *op. cit.*, p. 123.

56 HABERMAS, Jürgen, “¿Un nuevo interés de la filosofía por la religión? Una conversación”. En: HABERMAS, Jürgen, *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta, 2015, 89-107, p. 89.

de un mundo en el que la filosofía racionalista, la política liberal y los modos de vida religiosos hayan de convivir en la cultura pública. Por ello, Habermas habla de postsecularización al modo de una reconsideración de la sociedad secularizada que deja espacio para la religión en el contexto de las sociedades pluralistas. La expresión “postsecular” describe las sociedades modernas en las que siguen existiendo grupos y tradiciones religiosas, aunque las sociedades mismas estén en gran parte secularizadas, siendo la secularización del poder del Estado el núcleo duro del proceso. Por tanto, “post-secularización” expresa una autocomprensión modificada y una cesura en la historia de las mentalidades, una nueva conciencia de que los nuevos retos no se solucionarán con más secularización. Los nuevos desafíos son diferentes y se encuentran sobre todo en la esfera pública: el desafío de alcanzar una sociedad pluralista en la que distintas formas de vida particulares puedan no sólo convivir, sino también cooperar. Habermas aspira a la creación de una ciudadanía en la que todos los grupos sean capaces de participar conjuntamente en la toma de decisiones. La conciencia postsecular no desdibuja la diferencia que existe entre fe y conocimiento como dos modos esencialmente distintos de pretensión de “verdad”, pero se esfuerza por realizar una nueva articulación entre razón y fe que posibilite participaciones plenamente significativas en la esfera pública:

El pensamiento postmetafísico está dispuesto a aprender de la religión al tiempo que permanece estrictamente agnóstico en sus relaciones con ella. Insiste en la diferencia entre las certezas de la fe y las pretensiones de validez públicamente criticables, pero se abstiene de la arrogancia racionalista de que puede él mismo decidir qué es lo razonable y qué es lo irrazonable en las doctrinas religiosas<sup>57</sup>.

De acuerdo con Habermas, el Estado liberal no ha de prejuzgar decisiones favorables a ninguna de las partes en el debate entre las pretensiones del saber y las pretensiones del creer<sup>58</sup>. Argumenta que, si permitimos la apertura de los parlamentos a las disputas sobre las certezas de la fe, el poder estatal podría convertirse en el agente de una mayoría religiosa que impondría su voluntad<sup>59</sup>. En su lugar, el *common sense* ilustrado insiste en emplear razones que puedan ser entendidas y aceptadas por toda la ciudadanía. El supuesto de una razón común es la justificación epistémica necesaria de un poder secular del Estado que ya no depende de las legitimaciones religiosas. Si el ejercicio de la dominación política ha de ser neutral con las visiones del mundo, entonces todas las decisiones políticas impuestas por el poder estatal han de estar formuladas y poder ser justificadas en

57 HABERMAS, Jürgen, “La religión en la esfera pública”, *op. cit.*, p. 151.

58 HABERMAS, Jürgen, “Creer y saber”, *op. cit.*, p. 134.

59 HABERMAS, Jürgen, “La religión en la esfera pública”, *op. cit.*, p. 141.



un lenguaje accesible por igual a toda la ciudadanía. Por ende, no son aceptables argumentos estructurados de acuerdo con una forma de vida religiosa que va más allá del núcleo de ética cívica compartido por todos.

No obstante, retomando el presupuesto de una razón moral universal que emerge del proceso de racionalización comunicativa en el mundo de la vida, Habermas se interesa por la posible extracción de contenido cognitivo y moral de las imágenes religiosas. La experiencia comunicativa del mundo religioso es heredada a través de la “lingüistización de lo sacro”, que expresa la transferencia de significado de las fuentes de la comunicación sagrada al lenguaje cotidiano. La lingüistización de lo sacro es un instrumento de comprensión del proceso de transformación por el que, también en la época moderna, contamos con una forma de integración social que proviene de las cosmovisiones religiosas, pues el proceso de secularización expresa en realidad una relación de proveniencia con la que seguimos, en cierto modo, conectados. Dicho contenido podría ser analizado críticamente en la esfera pública, mediante una búsqueda conjunta de fundamentación racional, para alimentar el juego discursivo de los argumentos públicos.

Por parte del Estado, la promoción del derecho fundamental a la libertad de conciencia y a la libertad de religión son la única respuesta política apropiada a los desafíos del pluralismo religioso<sup>60</sup>. Existen numerosos conflictos, tales como la financiación de escuelas religiosas, exenciones fiscales a organizaciones religiosas o la colocación de símbolos en espacios públicos, que han de ser resueltos directamente por todas las partes afectadas. Las fronteras y conflictos, causados por el choque entre el derecho positivo a la práctica de la religión y la libertad negativa a no verse afectados por las prácticas religiosas de los otros, han de ser resueltos mediante deliberación en el espacio público. Desde la Reforma, la religión en la esfera pública ha sido percibida como una amenaza a la paz social en el contexto de un pluralismo moral. En la misma línea, Rawls desarrolló la noción de “virtud de civildad”<sup>61</sup>, según la cual la ciudadanía no ha de votar de acuerdo con los dictados de su doctrina comprehensiva particular, sino únicamente desde la perspectiva del bien común. Estos argumentos son criticados por Habermas, ya que desembocan en comunidades segmentadas incapaces de colaborar en la esfera pública<sup>62</sup>. A juicio de Habermas, la propuesta rawlsiana constituye una delimitación secularista y demasiado estrecha del papel político de la religión, que se limita a la práctica de la tolerancia, último recurso al que apelar “cuando las distintas partes ni buscan ni creen posible un acuerdo racional sobre las convicciones en

60 HABERMAS, Jürgen, “La religión en la esfera pública”, *op. cit.*, p. 127.

61 RAWLS, John, *Liberalismo político*, *op. cit.*, p. 252.

62 HABERMAS, Jürgen, “La religión en la esfera pública”, *op. cit.*, p. 143.

disputa”<sup>63</sup>, a diferencia de alternativas más deseables como la búsqueda conjunta de la verdad mediante el diálogo, la confianza mutua y el sentido de la justicia. Mediante su propia propuesta, pretende encontrar un punto medio adecuado entre las comprensiones liberales y secularistas de la democracia y las propuestas que otorgan un papel político a la religión con dimensiones más generosas.

La postura habermasiana posee tres argumentos en común con las tesis liberales, como las de Rawls, y otros tres argumentos que comparte con autores no liberales o reformistas<sup>64</sup>, como Wolterstorff<sup>65</sup>. Los tres puntos de concordancia con los liberales son: en primer lugar, en la esfera pública, los ciudadanos religiosos han de hacer el esfuerzo de intentar traducir sus creencias religiosas a un lenguaje secular, común y accesible a todos. En segundo lugar, los modos de vida y costumbres de creyentes y no-creyentes han de ser respetados por el Estado, siempre y cuando sean compatibles con el reglamento constitucional. Finalmente, la democracia ha de mantener una capacidad de autocrítica.

Desde la óptica del Estado liberal, sólo merecen el predicado de racionales aquellas comunidades religiosas que renuncian por propia convicción a imponer con violencia su fe y a forzar militantemente la conciencia de sus propios miembros. Mediante este argumento, Habermas parece querer calmar los posibles miedos de la ciudadanía no religiosa insistiendo en que, en el marco de una política liberal constitucional, no hay riesgo de fundamentalismo religioso ni de toma de medidas coercitivas hacia la ciudadanía de religiones minoritarias o no creyente. Reserva el nombre de “fundamentalistas” a aquellos movimientos que propagan o practican el retorno a la exclusividad de las actitudes premodernas en relación con la fe<sup>66</sup>, y afirma con contundencia que no cree que los ciudadanos laicos puedan aprender algo de doctrinas que “no saben sobrellevar la realidad del pluralismo, la autoridad pública de las ciencias, o el carácter igualitario de nuestros principios constitucionales”<sup>67</sup>.

Por otro lado, también son tres los puntos de concordancia con autores reformistas. En primer lugar, Habermas defiende que las comunidades religiosas

63 HABERMAS, Jürgen, “La tolerancia religiosa como precursora de los derechos culturales”, en HABERMAS, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, op. cit., p. 264.

64 GONZÁLEZ, Elsa, LOZANO, José Félix y PÉREZ, Pedro Jesús, “Beyond the conflict: religion in the public sphere and deliberative democracy”. *Res Publica. A Journal of Moral, Legal and Social Philosophy*, 15(3), 2009, 251-267, p. 261.

65 WOLTERSTORFF, Nicholas, “An Engagement with Jürgen Habermas on Postmetaphysical Philosophy, Religion and Political Dialogue”. En: CALHOUN, Craig; MENDIETA, Eduardo y VANANTWERPEN, Jonathan (Eds.), *Habermas and religion*. Cambridge: Polity, 2013, 92-113.

66 HABERMAS, Jürgen, “Un diálogo sobre Dios y el mundo”, op. cit., pp. 191-192.

67 HABERMAS, Jürgen, “¿Un nuevo interés de la filosofía por la religión? Una conversación”, op. cit., p. 102.

también han jugado un papel importante en la defensa de la democracia y los derechos humanos, y “generalmente realizan funciones que no son insignificantes para la estabilización y para el desenvolvimiento de una cultura política liberal”<sup>68</sup> –un ejemplo clásico es el de Martin Luther King. El segundo argumento que Habermas adopta de las posiciones reformistas es la asimetría entre las exigencias proyectadas hacia los ciudadanos religiosos y hacia los no religiosos. Al creyente se le exige que separe constantemente sus creencias religiosas y sus creencias seculares, pudiendo utilizar únicamente las últimas en los debates de la esfera pública. A juicio de Habermas, esta exigencia es excesivamente opresiva, ya que “muchos ciudadanos religiosos no podrían proceder a ese desdoblamiento tan artificial de su propia conciencia sin poner en peligro sus existencias como personas piadosas”<sup>69</sup>. En este punto podemos observar la diferencia más importante con el ámbito estatal o institucional, en el cual el criterio de separación entre aquellas razones válidas o no válidas es que éstas sean expresadas en un vocabulario que todos puedan comprender y aceptar por igual. Como vemos, esta exigencia de traducción a un vocabulario que pueda ser compartido por todos no se da en la esfera pública. Sin duda, Habermas se muestra más flexible con el ciudadano común que con el político profesional, pues “muchos ciudadanos que toman posición sobre cuestiones políticas desde un punto de vista religioso no tienen conocimiento o imaginación para encontrar justificaciones seculares que sean independientes de sus auténticas convicciones”<sup>70</sup>. La estricta demanda sólo puede ser dirigida a políticos que están obligados, dentro de las instituciones estatales, a mantenerse neutrales con respecto a las visiones del mundo.

Finalmente, el tercer argumento que Habermas comparte con los autores reformistas es la consideración positiva de la religión por su función de “creación de sentido”<sup>71</sup>. Este argumento no sorprende, pues lleva mucho tiempo insistiendo en que “la filosofía hoy en día tiene menos que ver con la glorificación idealista de una realidad necesitada de salvación que con la indiferencia frente a un mundo que se ha igualado en términos empiristas y se ha vuelto sordo para lo normativo”<sup>72</sup>. La ciudadanía religiosa se encarga de tareas de socialización política que incentiva la participación de sus miembros en la sociedad civil, lo cual siempre es positivo en sociedades en situación de anomia, desafección política o desapego respecto de los asuntos públicos. Dado que las democracias exhiben un acusado déficit motivacional, les interesa tratar con cuidado las restantes fuentes culturales de las

68 HABERMAS, Jürgen, “La religión en la esfera pública”, *op. cit.*, p. 132.

69 HABERMAS, Jürgen, “La tolerancia religiosa como precursora de los derechos culturales”, *op. cit.*, p. 261.

70 HABERMAS, Jürgen, “La religión en la esfera pública”, *op. cit.*, p. 134.

71 *Ibid.*, p. 138.

72 HABERMAS, Jürgen, *Fragmentos filosófico-teológicos*, *op. cit.*, p. 95.

que se nutre la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos. Ni la razón económica, ni la razón política, ni el mercado ni el Estado, ni el dinero ni el poder, pueden comprar ni imponer, según Habermas, el sentido vital y la solidaridad en sentido universalista, ni tampoco pueden garantizar una cohesión social básica.

Habermas justifica que los ciudadanos participantes en la esfera pública puedan realizar “manifestaciones religiosas que no han sido traducidas”<sup>73</sup> al lenguaje postsecular mediante dos motivos. En primer lugar, se justifica normativamente, pues “la estipulación rawlsiana no puede ser exigida razonablemente a aquellos creyentes que no pueden renunciar al uso político de razones presuntamente privadas o apolíticas sin poner en peligro su forma religiosa de vida”<sup>74</sup>. Este punto sugiere que la distinción entre lo público y lo privado no es tan sencilla como podría parecer a primera vista. Este problema se aprecia especialmente cuando hay que realizar ciertos cambios de reglamento en espacios comunes para que personas religiosas puedan ejercer y mantener sus costumbres particulares, que conciernen prácticas nucleares de sus formas de vida: códigos de etiqueta vestimentaria o modificaciones de menús escolares para abarcar algunas particularidades alimentarias –comida *halal*, cuaresma en Pascua.

El segundo motivo es asimismo complejo. Habermas defiende que por “razones funcionales” no sería beneficioso realizar una reducción precipitada de la complejidad polifónica. El imperativo de traducción podría desalentar la participación de la ciudadanía religiosa, cuando, en realidad, el Estado liberal tiene interés en que se permita el libre acceso de voces religiosas tanto en la esfera público-política como en la participación política de las organizaciones religiosas. Mediante estas dos razones, Habermas concede que la ciudadanía religiosa puede manifestarse en la esfera pública con su propio lenguaje si se atienden a “la reserva de traducibilidad”, es decir, a emplear el lenguaje secular una vez que éste sea capaz de expresar los mismos contenidos en desconexión con las fuentes religiosas. Un ciudadano tiene derecho a expresar en lenguaje religioso su intuición, pero desde el reconocimiento de que sigue necesitando la cooperación con los demás ciudadanos, religiosos o no, porque sus posicionamientos no podrán ser tenidos en cuenta en parlamentos, tribunales y gobierno hasta que no hayan sido traducidos a un lenguaje públicamente accesible<sup>75</sup>.

No son desde luego escasas las objeciones que se han planteado a esta propuesta. En primer lugar, si, por una parte, Habermas reconoce que el éxito en

73 HABERMAS, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico*. *op. cit.*, pp. 62-63.

74 HABERMAS, Jürgen, “La religión en la esfera pública”, *op. cit.*, pp. 138-139.

75 HABERMAS, Jürgen, “Un simposio sobre ciencia y creencia. Réplica a las objeciones, reacción a las sugerencias”. En: HABERMAS, Jürgen, *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta, 2015, 158-201, pp. 199-200.

la traducción de contenidos religiosos no está en absoluto garantizado, y si, por la otra, los contenidos no traducidos no pueden jugar papel alguno ni en las instituciones estatales ni en los procesos de formación colectiva de la voluntad<sup>76</sup>, entonces el riesgo de desafección política de los ciudadanos religiosos parece inevitable. Tal situación podría servir acaso como argumento a la hora de defender la inserción del vocabulario religioso en las cámaras políticas, lo cual contradice la esencia misma del liberalismo político. En segundo lugar, si, tal y como el propio Habermas reconoce, la religión puede preservar y comunicar algunas ideas mejor que la filosofía, el empleo de contenidos traducidos puede resultar paradójicamente perjudicial para las comunidades religiosas a la hora de intentar que sus argumentos sean reconocidos como válidos. En tercer lugar, y con respecto a los procesos de revitalización religiosa empíricamente observados por Habermas, no está claro en qué sentido una constatación de tipo sociológico puede tener implicaciones normativas. ¿Cómo justifica Habermas el paso del “es” al “debe” cuando opera en términos de sociología de la religión? La constatación de que los procesos de secularización europea no representan una teoría de alcance universal, sino más bien una excepción histórica, no puede ser un argumento en contra de la *validez normativa* de esos procesos, del mismo modo que la peculiaridad de la Ilustración europea no menoscaba su contenido normativamente universal. Con esto no queremos defender la tesis contraria, sino únicamente hacer ver que el argumento aportado por Habermas en este punto resulta insuficiente. En cuarto y último lugar, resulta apremiante dejar claro que la “receta postsecular” habermasiana de ninguna manera puede referir al núcleo duro del propio proceso de secularización, es decir, a la neutralidad axiológica y religiosa del Estado de derecho. Tomada en términos normativos, y no meramente descriptivos, la tesis de la postsecularización sólo puede tener sentido cuando se aplica a la esfera pública, no a la política institucional. Sea como fuere, estas objeciones, que constituyen tan solo una muestra entre la enorme bibliografía crítica suscitada por la tesis habermasiana<sup>77</sup>, exceden el alcance y objetivos de nuestro trabajo.

76 HABERMAS, Jürgen, “La religión en la esfera pública”, *op. cit.*, p. 140.

77 Para una exposición de críticas y objeciones, véase el volumen colectivo CALHOUN, Craig; MENDIETA, Eduardo y VANANTWERPEN, Jonathan (Eds.), *Habermas and religion*. Cambridge: Polity, 2013, que incluye además una réplica del propio Habermas, publicada en español en HABERMAS; Jürgen, “Religión y pensamiento posmetafísico. Una réplica” En: HABERMAS, Jürgen, *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta, 2015, 108-157. Sobre la acusación de funcionalismo religioso, cf. RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo, “Sobre los dos sentidos del concepto habermasiano de sociedad postsecular”. *Daimon*, 70, 2017, 23-39, especialmente la quinta y última sección.

#### 4. POSTSECULARIZACIÓN COMO PROCESO DE APRENDIZAJE COMÚN

Habermas recurre a determinados ejemplos de conceptos clave de las teorías éticas, filosóficas y políticas para ilustrar hasta qué punto su formación dependió epistémicamente de la tradición religiosa, al haberse originado en la época axial:

El universalismo igualitario del que proceden las ideas de libertad y convivencia solidaria, de configuración autónoma de la propia vida y emancipación, de una moral anclada en la conciencia individual, de los derechos humanos y de la democracia, es un heredero directo de la ética judía de la justicia y de la ética cristiana del amor<sup>78</sup>.

En este sentido, se adscribe a la “tesis de Hegel, según la cual las grandes religiones pertenecen a la historia de la razón misma”<sup>79</sup>. El pensamiento postmetafísico debe integrar en su propia genealogía las tradiciones religiosas al lado de la metafísica, para autocomprenderse a sí mismo, para “acoger una conciencia reflexiva de la contingencia del contexto de emergencia de las premisas de fondo de este tipo de discursos teóricos y prácticos que puedan reclamar aceptabilidad racional”<sup>80</sup>. El objetivo de esta genealogía de la razón es ilustrar las conexiones entre diversas formas modernas de pensamiento, especialmente en lo tocante al “potencial semántico”<sup>81</sup> de las nociones religiosas: ideas como culpa, perdón, “reino de Dios” y dignidad han sido incorporadas en sus vertientes secularizadas por las distintas teorías éticas, e incluso por la Declaración de Derechos Humanos de 1947. Los movimientos de traducción de contenidos religiosos al pensamiento profano han sido múltiples y variados. La perspectiva genealógica revela las constelaciones históricas y contingentes que posibilitan fácticamente el proceso de aprendizaje, es decir, la existencia de una base común al pensamiento religioso y al secular, pues ambos comparten intuiciones, posibilidades de expresión y sensibilidades. La existencia de estos calcos o transvases de nociones religiosas a nociones seculares muestra que, en realidad, las fronteras entre razones seculares y razones religiosas son fluctuantes. Por ello, su controvertida fijación debería entenderse como una tarea cooperativa que exige a cada una de las partes aceptar también la perspectiva de la otra<sup>82</sup>.

Si es que quiere asegurar la convivencia pacífica en sociedades pluralistas y la cooperación en la esfera pública, la ciudadanía religiosa ha de realizar una triple

78 HABERMAS, Jürgen, “Un diálogo sobre Dios y el mundo”, *op. cit.*, p. 189.

79 HABERMAS, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, p. 14.

80 HABERMAS, Jürgen, “Reply to My Critics”. En: CALHOUN, Craig; MENDIETA, Eduardo y VANANTWERPEN, Jonathan (Eds.), *Habermas and religion*. Cambridge: Polity, 2013, 347-390.

81 HABERMAS, Jürgen, *Fragmentos filosófico-teológicos*, *op. cit.*, p. 96.

82 HABERMAS, Jürgen, “Crear y saber”, *op. cit.*, p. 139.

renuncia<sup>83</sup>. En primer lugar, la conciencia religiosa ha de asimilar el encuentro cognitivamente disonante con otras confesiones y formas de vivir la religiosidad. En segundo lugar, ha de reconocer la autoridad de las ciencias, que poseen el monopolio del saber terrenal. Finalmente, ha de comprometerse con las premisas de los Estados liberales, basados en una moral profana.

Las iglesias y grupos religiosos son comunidades interpretativas que están legitimadas para presentar posicionamientos respecto de asuntos públicos, siempre y cuando sean universalmente comprensibles y plausibles. La admisión de manifestaciones religiosas en la esfera pública sólo tiene sentido si a todos los ciudadanos se les exige ciertos contenidos cognitivos. Así, el debate entre razón religiosa y razón secular obtiene una evidente dimensión epistémica. Tanto los ciudadanos seculares como los religiosos han de recorrer procesos de aprendizaje complementarios y desvelar, mediante la genealogía de la razón, los prejuicios subyacentes para realizar la transición conjunta hacia una sociedad postsecular.

Habermas invita a entender la postsecularización como un doble proceso de aprendizaje que obligue tanto a las tradiciones de la Ilustración como a las religiosas a reflexionar sobre sus respectivos límites. Los unos, para adaptarse a los procesos de modernización y eliminar toda posible actitud dogmática, y los otros para percatarse de que no basta el respeto por el significado existencial de la religión, sino que está en cuestión la superación de una concepción de la modernidad exclusivamente articulada en términos secularistas, o incluso instrumentales. Lo que distingue a una comunidad segmentada de una comunidad liberal es la reciprocidad de expectativas, positivizada mediante una constitución. Así pues, es clave que todos los ciudadanos se reconozcan como participantes en igualdad de derechos y obligación recíproca de justificarse las cuestiones políticas controvertidas. En términos normativos, las sociedades complejas sólo pueden mantenerse unidas sobre la base de una solidaridad abstracta mediada jurídicamente. En tales sociedades, en las que los ciudadanos y las ciudadanas no pueden conocerse personalmente, únicamente cabe generar y reproducir esta solidaridad mediante el quebradizo proceso público de formación de opinión y voluntad común.

## CONCLUSIONES

Hemos visto que el papel de la religión en el pensamiento de Habermas resulta históricamente ambivalente. Si, por una parte, apenas pueden encontrarse elaboraciones sistemáticas sobre el tema dentro de lo que nosotros hemos llamado

83 HABERMAS, Jürgen, “La religión en la esfera pública”, *op. cit.*, p. 133.



“primera fase” —más allá de algunas apropiaciones ateas de su contenido emancipatorio—, tal cosa cambia parcialmente durante la segunda etapa, en la que Habermas ofrece la conocida lectura del proceso de secularización o “lingüistización de lo sacro” como clave evolutiva de la Modernidad. La tercera fase, marcada según nuestra interpretación por la elaboración de la ética discursiva y la política deliberativa, abordaba la religión de forma indirecta, a saber, como uno de los elementos estructurales del uso *ético-existencial* de la razón que quedaban fuera de la discusión estrictamente *moral*.

Sobre la base de esta periodización, hemos podido apresar el sentido intrateórico de la tesis de la postsecularización, es decir, hemos podido mostrar hasta qué punto esta tesis constituye un *giro* en la trayectoria intelectual de Habermas. Sólo apoyados en esta comprensión de tipo global, tal ha sido nuestra tesis, puede captarse en toda su complejidad la argumentación habermasiana en torno a la sociedad postsecular.

Tras haber examinado los puntos de acuerdo y desacuerdo entre los liberales y los reformistas, es fácil percatarse de cuáles son sus preocupaciones subyacentes. Los liberales se oponen a que las comunidades religiosas utilicen sus privilegios para retomar el control, no sólo de la esfera pública sino también de la esfera política. Por su parte, los reformistas quieren evitar que una razón secularista les impida participar en los procesos de toma de decisiones. Frente a ellos, el modelo de democracia deliberativa se muestra más poderoso por su potencial a la hora de resolver estos conflictos y crear consenso, gracias a la realización de diálogos que no deriven en la *conversión* de uno de los participantes al punto de vista del otro, sino que *produzcan* una perspectiva diferente de las ya existentes, una nueva perspectiva que integra percepciones de ambos participantes. La práctica del diálogo entre el conjunto de la ciudadanía nos debe encaminar hacia una nueva “interpretación de la relación entre ciencia y creencia que les haga posible una vida común, autorreflexivamente ilustrada”<sup>84</sup>. Como se ha expuesto, “postsecularización” expresa un cambio de actitud a favor de una relación dialógica y abierta al aprendizaje.

En definitiva, para ir más allá de la secularización es necesario aplicar el modelo de la racionalidad comunicativa a la filosofía de la religión y realizar tres correcciones: en primer lugar, reconocer que las religiones pertenecen a la historia de la razón; en segundo lugar, modificar los hábitos mentales de todos los ciudadanos, religiosos o no, para aprovechar el potencial de aprendizaje común;

84 HABERMAS, Jürgen, “La religión en la esfera pública de la sociedad ‘postsecular’”, *op. cit.*, p. 278.

en tercer lugar, continuar el debate para clarificar las posibilidades y límites de inclusión de argumentos con contenidos religiosos en el uso público de la razón<sup>85</sup>.

Los problemas de la sociedad actual son causados por el dogmatismo, ya provenga éste del fundamentalismo religioso o del naturalismo laicista. En ambos casos, el dogmatismo tiene un efecto pernicioso en la esfera pública, que salpica a todos los demás ámbitos de la sociedad y deriva en una ausencia de reconocimiento del otro. Pero es interesante poner de relieve que el dogmatismo no se refiere al contenido de la creencia, sino al modo o la forma en la que uno se adhiere a ella, la sostiene y la defiende. Una vez superada la actitud dogmática, se trata, por tanto, de confiar en “la fuerza secreta que posee la intersubjetividad para congregar cosas diferentes sin asimilarlas unas a otras”<sup>86</sup>.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APEL, Karl Otto, *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus, 1985, 2 vol.
- CALHOUN, Craig; MENDIETA, Eduardo y VANANTWERPEN, Jonathan (Eds.), *Habermas and religion*. Cambridge: Polity, 2013.
- CONILL, Jesús, “Teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión”. *Estudios filosóficos*, 128, 1997, 55-73.
- , “Racionalización religiosa y ciudadanía *postsecular* en perspectiva habermasiana”. *Pensamiento*, 63(238), 2007, 571-581.
- , (Ed.), *La racionalidad práctica en perspectiva neuroética*. Número monográfico: *Pensamiento*, 72(273), 2016.
- CORTINA, Adela, *Ética mínima*. Madrid: Tecnos, 1986.
- , *Alianza y Contrato: política, ética y religión*. Madrid: Trotta, 2001.
- FUKUYAMA, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta, 1992.
- GARCÍA-GRANERO, Marina; ORTEGA ESQUEMBRE, César, “¿Teoría crítica o inmunización del sistema? Acerca de la dicotomía habermasiana entre sistema y mundo de la vida”. *Tópicos*, 56, 2019, 311-337.
- GARCÍA-MARZÁ, Domingo, *Ética de la justicia*. Madrid: Tecnos, 1992.

85 CONILL, Jesús, “Teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión”. *Estudios filosóficos*, 128, 1997, 55-73; “Racionalización religiosa y ciudadanía *postsecular* en perspectiva habermasiana”. *Pensamiento*, 63(238), 2007, 571-581.

86 HABERMAS, Jürgen, “Espacio público y esfera pública política. Raíces biográficas de dos motivos intelectuales”. En: HABERMAS, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006a, p. 28.

Este artículo se enmarca dentro del proyecto de investigación FFI2016-76753 C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

- GONZÁLEZ, Elsa; LOZANO, José Félix y PÉREZ, Pedro Jesús, "Beyond the conflict: religion in the public sphere and deliberative democracy". *Res Publica. A Journal of Moral, Legal and Social Philosophy*, 15(3), 2009, 251-267.
- HABERMAS, Jürgen, "Philosophische Anthropologie". En: DIEMER, Alwin y FRENZEL, Ivo (Eds.), *Fischer-Lexikon Philosophie*. Frankfurt a. M.: Fisher, 1958, 18-35.
- , *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.
- , "Reseña bibliográfica: la discusión filosófica en torno a Marx y el marxismo". En: HABERMAS, Jürgen, *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos, 1987a, 360-431.
- , "Idealismo dialéctico en tránsito al materialismo. Consecuencias filosófico históricas de la idea de Schelling de una contracción de Dios". En: HABERMAS, Jürgen, *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos, 1987b, 163-215.
- , *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus, 1989.
- , "Una polémica: contra un racionalismo disminuido en términos positivistas". En: HABERMAS, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1990a, 45-70.
- , "La pretensión de universalidad de la hermenéutica". En: HABERMAS, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1990b, 277-306.
- , *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus, 1990c.
- , *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, 1992.
- , "¿Qué significa pragmática universal?". En: HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1994, 299-368.
- , "Sobre la frase de Horkheimer: 'Es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios'", en HABERMAS, Jürgen, *Textos y contextos*, Barcelona: Ariel, 1996, 133-147.
- , *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, Madrid: Trotta, 1999.
- , "Aclaraciones a la ética del discurso". En: HABERMAS, Jürgen, *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, 2000a, 127-231.
- , "Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica". En: HABERMAS, Jürgen, *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, 2000b, 109-126.
- , "El idealismo alemán de los filósofos judíos". En: HABERMAS, Jürgen, *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 2000c, 35-57.
- , "Ernst Bloch. Un Schelling marxista". En: HABERMAS, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 2000d, 127-143.
- , "Karl Jaspers. Las figuras de la verdad". En: HABERMAS, Jürgen, *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 2000e, 77-86.
- , *La constelación posnacional*. Barcelona: Paidós, 2000f.
- , "La grandeza de un influjo". En: HABERMAS, Jürgen, *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 2000g, 65-72.
- , "Excurso: trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá". En: HABERMAS, Jürgen, *Israel o Atenas*. Madrid: Trotta, 2001, 95-130.

- , “Creer y saber”. En: HABERMAS, Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós, 2002a.
  - , *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós, 2002b.
  - , *Historia y crítica de la opinión pública*. México: Gustavo Gili, 2002c.
  - , “Un diálogo sobre Dios y el mundo”. En: Habermas, Jürgen, *Tiempo de transiciones*. Madrid: Trotta, 2004, 187-210.
  - , “Espacio público y esfera pública política. Raíces biográficas de dos motivos intelectuales”. En: HABERMAS, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006a, 20-30.
  - , “La religión en la esfera pública”. En: HABERMAS, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006b, 121-155.
  - , “Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación”. En: HABERMAS, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*. Madrid: Trotta, 2008, 53-119.
  - , “¿Qué significa ‘sociedad postsecular’? Una discusión sobre el Islam en Europa”. En: HABERMAS, Jürgen, *¡Ay Europa! Pequeños escritos políticos*. Madrid: Trotta, 2009, 64-80
  - , *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos, 2010a.
  - , *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 2010b.
  - , *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Trotta, 2010c.
  - , “Inclusión: ¿incorporación o integración? Sobre la relación entre nación, Estado de derecho y democracia”. En: HABERMAS, Jürgen, *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós, 2010d, 107-135.
  - , “Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty”. En: HABERMAS, Jürgen, *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta, 2011, 223-259.
  - , “Reply to My Critics”. En: CALHOUN, Craig; MENDIETA, Eduardo y VANANTWERPEN, Jonathan (Eds.), *Habermas and religion*. Cambridge: Polity, 2013, 347-390.
  - , “¿Un nuevo interés de la filosofía por la religión? Una conversación”. En: HABERMAS, Jürgen, *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta, 2015, 89-107.
  - , “Religión y pensamiento posmetafísico. Una réplica” En: HABERMAS, Jürgen, *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta, 2015, 108-157.
  - , “Un simposio sobre ciencia y creencia. Réplica a las objeciones, reacción a las sugerencias” En: HABERMAS, Jürgen, *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta, 2015, 158-201.
  - , “La religión en la esfera pública de la sociedad ‘postsecular’”. En: HABERMAS, Jürgen, *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta, 2015, 263-278.
- HABERMAS, Jürgen y RATZINGER, Joseph, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg: Herder, 2005.
- HONNETH, Axel, *Crítica del poder*. Madrid: Antonio Machado, 2009.
- HUNTINGTON, Samuel, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós, 1997.

- JIMÉNEZ REDONDO, Manuel, "Religión y cultura política liberal: sobre las discusiones Ratzinger-Habermas". *Scio*, 6, 2010, 43-74.
- MENDEIETA, Eduardo, "La lingüistización de lo sagrado como catalizador de la Modernidad". En: HABERMAS, Jürgen, *Israel o Atenas*. Madrid: Trotta, 2001, 11-54.
- MENÉNDEZ-UREÑA, Enrique, *La teoría crítica de la sociedad de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos, 2008.
- RAWLS, John, *Liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 1996.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo, "Sobre los dos sentidos del concepto habermasiano de sociedad postsecular". *Daimon*, 70, 2017, 23-39.
- ROLDÁN GÓMEZ, Isabel, "Lo postsecular: Un concepto normativo". *Política y Sociedad*, 54(3), 2017, 851-867.
- WELLMER, Albrecht, *Ética y diálogo*. Barcelona: Anthropos, 1994.
- WOLTERSTORFF, Nicholas, "An Engagement with Jürgen Habermas on Postmetaphysical Philosophy, Religion and Political Dialogue". En: CALHOUN, Craig; MENDEIETA, Eduardo y VANANTWERPEN, Jonathan (Eds.), *Habermas and religion*. Cambridge: Polity, 2013, 92-113.