

CREYENTES Y NO CREYENTES EN UNA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA

La religión en el pensamiento actual de Jürgen Habermas

Dorando J. Michelini*

RESUMEN: En este trabajo se presentan los últimos aportes del pensamiento de Jürgen Habermas sobre religión. Después de explicitar la crítica a la metafísica y exponer las claves del pensamiento posmetafísico habermasiano, se destacan las limitaciones de la idea tradicional de secularización y de la interpretación secularista clásica de la religión. A continuación se presenta un análisis de los desafíos que deben enfrentar creyentes y no creyentes en el ámbito público. Finalmente se señalan las contribuciones de Habermas para la cooperación entre creyentes y no creyentes en una sociedad democrática, y se puntualizan cuestiones que permanecen abiertas a la crítica.

Palabras clave: Habermas - pensamiento posmetafísico – religión - secularización - democracia

ABSTRACT: *Believers and non believers in a democratic society. Religion in the current thinking of Jürgen Habermas*

The following paper presents the last contributions of Jürgen Habermas's thinking on religion. After explicit criticism of metaphysics and explaining the keys of habermasian post-metaphysical thinking, it highlights the limitations of both, the traditional idea of secularization and the classical secularist interpretation of religion. Then, an analysis of the challenges that believers and non-believers have to face in the public sphere is presented. Finally the contributions of Habermas for the cooperation between believers and non believers in a democratic society, and questions that remain open to the criticism are mentioned.

Keywords: Habermas - post-metaphysical thinking – religion – secularization - democracy

Introducción

En la reflexión filosófica de los últimos años se experimenta un incremento de los estudios sobre la relación entre razón y fe, entre política y religión (Guisán, 1993; Cortina, 1995, 2001; Mardones, 1998; Estrada, 2004; Rorty, Vattimo, 2006; Spaemann, 2007; Vattimo, Caputo, 2010; Hesse, 2012) Jürgen Habermas es uno de

* Dorando J. Michelini es Doctor en Filosofía por la Westfälische-Wilhelms-Universität, Münster, Alemania. Investigador Principal del CONICET. Profesor Titular de Ética en la Universidad Nacional de Río Cuarto. Presidente de la Fundación ICALA (Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano), Río Cuarto, y fundador y actual Presidente de la "Red Internacional de ética del discurso". Distinción con medalla de plata del KAAD (Alemania) por la labor científica y de intercambio cultural entre Alemania y América Latina. Es autor y co-editor de varios libros, y ha publicado más de cien trabajos en revistas especializadas sobre temas de ética, ética aplicada, filosofía política y pensamiento latinoamericano. E-mail: dmichelini@arnet.com.ar

los pensadores que ha intervenido en este debate con una propuesta que está siendo intensamente discutida (Habermas, 2006b, 2012; Pinzani, 2007; López y López de Lizaga, 2008; Mendieta, 2011). En lo que sigue expongo, en primer término, distintos motivos de la crítica actual a la metafísica y presento algunas claves del pensamiento posmetafísico habermasiano (1). Luego sintetizo las limitaciones que, en opinión de Habermas, se evidencian tanto en la idea tradicional de *secularización* y la correspondiente resistencia a algunas de sus exigencias por parte de los creyentes, como en la interpretación clásica de la religión por parte de los ciudadanos secularistas, y analizo las nuevas relaciones entre razón y religión que deben darse, según Habermas, en la sociedad postsecular (2). A continuación presento y evalúo críticamente la propuesta de Habermas respecto de los desafíos que deben enfrentar creyentes y no creyentes en el contexto de una sociedad democrática, tal como la entiende la política deliberativa (3). Finalmente presento, en la forma de *cuestiones abiertas*, algunos interrogantes y desafíos que plantea el pensamiento posmetafísico de Habermas en relación con el lugar y significado que le cabe a la religión en el contexto de interacción de una sociedad democrática postsecular (4).

1.- Crítica a la metafísica y pensamiento posmetafísico

La superación de la metafísica es uno de los tópicos filosóficos que ha sido abordado por distintos pensadores contemporáneos, entre los que se destacan sin duda Richard Rorty y Gianni Vattimo. La distinción entre lo eterno y lo temporal, y entre lo real y lo aparente; el objetivismo, el logocentrismo y la predilección por el conocimiento; el esencialismo, la búsqueda de fundamentos últimos y una comprensión totalizadora de la realidad que desemboca en el dogmatismo y la violencia son algunas de las características con las que estos críticos identifican al pensamiento metafísico. Para estos filósofos, la deconstrucción de la metafísica equivale a sustituir la objetividad, la universalidad y el conocimiento de la verdad por la conversación, la interpretación, la ironía, la solidaridad, el diálogo y el amor (Rorty, 2006: 47ss.; Vattimo, 2006: 69ss.) Tanto Rorty como Vattimo coinciden en señalar que un rasgo central del pensamiento metafísico es el *poder*: la *búsqueda* de poder y la *permanencia* en él. En este sentido, Rorty afirma que, si la metafísica sobrevive, es porque sobreviven estructuras de poder: “ponerse fuera del *logos* metafísico es casi lo mismo que cesar de buscar el poder y contentarse con la caridad” (Rorty, Vattimo, Zabala, 2006: 86).

Deconstrucción de la metafísica significa asimismo que el cometido de la filosofía ya no es *demostrar* la verdad, por lo cual desaparece también la jerarquía de las posiciones respecto de lo verdadero y lo falso, de lo objetivo y lo universal. Esta deconstrucción tiene, según Rorty, consecuencias directas para la problemática religiosa. Dado que la violencia surgida del cristianismo a través de la historia fue producto de su articulación con un pensamiento metafísico que tuvo la pretensión de ser *objetivo* y *universal*, la religión debería no sólo abandonar su pretensión de absolutismo, sino también restringirse al ámbito de lo privado (Rorty, 2006: p. 53)

Vattimo, por su parte, busca sustituir la búsqueda de conocimiento y de objetividad, características de una religiosidad de base metafísica, por el diálogo y la caridad (Vattimo, 2006: 75).

En lo que se refiere a la relación entre metafísica y religión es necesario señalar lo siguiente: si bien es verdad que no pocos pensadores modernos vislumbraron una época en que el cientificismo y el marxismo eliminarían la religión del ámbito público, no es menos cierto, sin embargo, que el debilitamiento de los conceptos de *objetividad* y de *verdad*, la crítica a los fundamentos últimos y a toda clase de dogmatismo no han logrado erradicar la religión de la sociedad. El fenómeno religioso sigue incentivando nuevas reflexiones sobre el lugar y la función de la religión en las sociedades democráticas de la actualidad (Mardones, 1998; Estrada, 2004) y, a la vez, reaviva la discusión crítica -tanto entre creyentes, como entre creyentes y no creyentes- sobre la relevancia de la fe para el planteo y la solución de diversos problemas teóricos y prácticos del mundo contemporáneo (López y López de Lizaga, 2008; Pinzani, 2007; Hesse 2012).

Jürgen Habermas comparte muchas de las críticas filosóficas actuales al pensamiento metafísico y al fenómeno religioso, pero en sus trabajos recientes ofrece también una interpretación novedosa del significado del fenómeno religioso en vistas a la convivencia justa y solidaria en las sociedades pluralistas y conflictivas de la actualidad. En lo que sigue, no puedo presentar con detalle la comprensión habermasiana del pensamiento metafísico y su crítica a la metafísica, por lo que me limitaré a exponer algunos de los puntos principales de la misma, que servirán de base para explicitar luego el pensamiento posmetafísico habermasiano.

1.-a La crítica de Habermas al pensamiento metafísico

Habermas ha caracterizado el pensamiento metafísico tradicional con las siguientes notas: se trata de un pensamiento que reduce las diferencias a una instancia de identidad, que puede ser Dios, la naturaleza o el ser. Es una forma de pensamiento idealista que prioriza la idea sobre la materia. El pensamiento metafísico tradicional puede ser caracterizado asimismo como una *filosofía de la conciencia* que le da prioridad a la teoría sobre la práctica, que tiene pretensión de *objetividad* y *absolutez* y que está centrado en la *identidad* (Habermas, 1990: pp. 38s.; 1987). El pensamiento metafísico es criticado asimismo por su *logocentrismo* y su *dualismo*: por la separación entre lo real y lo aparente, entre lenguaje y realidad. En el libro *Die Moderne - ein unvollendetes Projekt* (1990), Habermas interpreta el concepto de modernidad no como un mero tránsito de lo viejo a lo nuevo, sino como un quiebre con la tradición y como el debilitamiento y la disolución de las cosmovisiones religiosas y metafísicas. Este quiebre tiene su raíz en la Ilustración y su divisa del progreso infinito (referido tanto al conocimiento como a los ámbitos ético y social).

Habermas afirma que en la modernidad comienza gestarse una diferenciación de tres esferas de valor (ciencia, moral y arte), las cuales se institucionalizan como discurso científico, investigación jurídico-moral y producción y crítica del arte.

Esta reestructuración moderna de las formas de pensar y actuar provoca un distanciamiento entre el público y la cultura de expertos, entre cultura y sociedad. Sin embargo, a diferencia de las críticas postmodernas y conservadoras, Habermas no abandona el proyecto moderno, aunque critica los errores de la modernidad y pretende aprender de ellos y superarlos. La racionalidad instrumental ha desembocado por cierto en aporías que deben ser superadas, pero que no pueden ser resueltas con una crítica *total* de la razón, sino mediante una nueva teoría de la racionalidad, es decir: mediante una racionalidad ampliada, que se basa en el procedimiento argumentativo para la resolución de las pretensiones de validez y que es inherente a la estructura comunicativo-intersubjetiva del mundo de la vida. (Habermas, 1987)

A diferencia de la perspectiva metafísica, el *pensamiento posmetafísico* habermasiano pretende inaugurar no sólo una nueva forma de comprender la relación entre razón y filosofía, sino también redefinir la relación entre razón y fe mediante una rehabilitación crítica del lugar de lo religioso en el ámbito público. El filósofo alemán sostiene que la *razón comunicativa* tiene una posición peculiar respecto de la religión, puesto que “no se escenifica en una teoría devenida estética, en un negativo incoloro de las religiones que impartían consuelo. Ni proclama la desesperanza del mundo dejado de Dios, ni osa infundir esperanzas. También renuncia a la exclusividad. Mientras que en el habla argumentativa no encuentre mejores palabras para decir aquello que puede decir la religión, tendrá incluso que coexistir abstinentemente con ella, sin apoyarla ni combatirla” (Habermas, 1990: 186). La superación del pensamiento metafísico tradicional y el advenimiento de un pensamiento posmetafísico están intrínsecamente relacionados con esta nueva forma de comprender la razón: una razón comunicativa, situada e histórica, que contribuye con las ciencias a la construcción del saber, y que se mantiene escépticamente equidistante de la religión.

1.-b Pensamiento posmetafísico

La aproximación al pensamiento posmetafísico habermasiano será igualmente sintética y orientada a comprender la rehabilitación de la religión que se produce en su contexto. En opinión de Habermas (1990: 16ss.), las ideas clave del pensamiento metafísico tradicional son problematizadas en el siglo XIX por *la racionalidad procedimental y el método científico* (que suplantán la comprensión tradicional de la teoría, entendida como un pensamiento que pretende abarcar la totalidad y tener un acceso privilegiado a la verdad) y las *ciencias histórico-hermenéuticas* (que buscan articular la subjetividad trascendental con las estructuras gramaticales, y generan la idea de una razón situada que conecta la conciencia trascendental con las mediaciones históricas y materiales). Desde el punto de vista de la razón comunicativa, al pensamiento posmetafísico les son ajenos tanto el *absoluto trascendente* de las religiones como la *validez incondicional* de un saber de *fundamentación última*, tal como sostiene, por ejemplo, Karl-Otto Apel (Apel, 1985). Es por ello que la ética del discurso, fundamentada en la razón comunicati-

va, también “está bajo las premisas de la reflexión postmetafísica, y no puede asumir todo el potencial de significado de lo que las éticas clásicas pensaron en su día como justicia en el marco de la historia de la salvación o como justicia cósmica” (Habermas, 2000: 79).

Con el cambio de paradigma de la filosofía de la conciencia a la interacción comunicativa se supera el *logocentrismo*, se vincula la teoría con la praxis y se otorga relevancia a la comunicación y a los contextos cotidianos de interacción. Con ello, la filosofía, que había sido reducida a una disciplina especializada, asume en la actualidad, según Habermas, un nuevo papel en el concierto del saber: el de *intérprete y mediadora* entre la cultura de los expertos y el mundo de la vida. El escepticismo, que ha cercenado algunas de las desmesuradas pretensiones del conocimiento filosófico, ha confirmado el papel de la filosofía como *guardiana de la racionalidad* y, a la vez, la tensión entre las ilusiones de la filosofía y la crítica radical de la razón ha despertado nuevas disputas, como aquellas que refieren “a la unidad de la razón en la pluralidad de sus voces” y a “la posición del pensamiento filosófico en el concierto de las ciencias” (Habermas, 1990: 18s.). En tal sentido, la filosofía, si bien no puede dar ya respuestas a las grandes preguntas del hombre, busca apropiarse de los contenidos implícitos en las grandes culturas, el saber sagrado y las grandes religiones, puesto que, en opinión de Habermas, “muchos conceptos de origen griego como autonomía e individualidad, o conceptos romanos como emancipación y solidaridad han quedado atravesados desde hace mucho tiempo por significados de procedencia judeocristiana” (Habermas, 2006b: 150; 2012: 130ss.), y otros, como moralidad, eticidad, persona y libertad ya no pueden ser comprendidos si no se los vincula con la sustancia histórica del pensamiento religioso.

El pensamiento posmetafísico es comprendido como una filosofía que posibilita, al menos hasta cierto punto, una rehabilitación de las cuestiones clásicas que se debaten en torno a la relación entre filosofía y religión. En las últimas obras de Habermas puede hallarse así una nueva -y, para muchos, sorprendente- interpretación de las relaciones entre razón y fe. No obstante, si bien es verdad que el pensamiento posmetafísico “está dispuesto a aprender de la religión”, no es menos cierto que “permanece estrictamente agnóstico en sus relaciones con ella” (Habermas, 2006b: 151) por lo cual las relaciones entre filosofía y religión siguen siendo tensas. Es por ello que, aún cuando en la actualidad se pueda hablar de un *giro religioso* en el pensamiento habermasiano, el cual puede ser interpretado como una *rehabilitación pública* de la religión y sus aportes cognitivos y normativos, Habermas se mantiene agnóstico y no abandona por ello en su reflexión filosófica el principio del “ateísmo metodológico” (Habermas, 2012: 148, 153): esto significa que en el ámbito público deben tomarse en cuenta exclusivamente las razones que pueden ser fundamentadas discursivamente y que, en consecuencia, las valoraciones de los contenidos religiosos y los planteos teológicos deben ser necesariamente reinterpretados de forma crítica a la luz de razones aceptables para todos.

2.- Religión y secularización en el pensamiento actual de Habermas

La crítica de la religión tiene ya una larga historia en el pensamiento filosófico y la cultura occidental. La religión ha sido criticada reiteradamente como un producto de la fantasía humana, descalificada como un estadio infantil de la humanidad y descrita como un fenómeno opresor, alienante e ilusorio. Desde un punto de vista propositivo, en la época moderna se tuvo por un hecho que el progreso en el conocimiento científico y los avances en los ámbitos social y cultural harían desaparecer la religión. Habermas ha sometido a una revisión los principales postulados de la crítica religiosa efectuada desde las teorías tradicionales de la secularización.

Desde sus primeros escritos -la época de su doctorado sobre Schelling-, Habermas se ha referido de un modo u otro a la religión y, de una manera especial, a las contribuciones del cristianismo a la cultura europea. El filósofo alemán sostiene que el cristianismo ha hecho aportes considerables no sólo en el ámbito cognitivo, sino que también ha contribuido a modelar la autocomprensión normativa de la modernidad: en este sentido, afirma que él mismo no buscaría defenderse frente a quien sostuviera que su propia teoría de la acción comunicativa abreva en la tradición cristiana (Habermas, 2004a: 187s.). Si se interpreta esta nueva comprensión del fenómeno religioso en el sentido de una rehabilitación parcial de la religión, es obvio que en el ámbito público se planteen nuevas tareas y responsabilidades para creyentes y no creyentes.

En lo que sigue presento la crítica habermasiana a la idea tradicional de secularización y a la interpretación clásica de la religión por parte de los ciudadanos secularistas, y analizo las nuevas relaciones entre razón y religión que caben desarrollar en una sociedad postsecular.

2.-a Crítica a la idea tradicional de secularización

En sus últimas obras, Habermas busca insertar más o menos sistemáticamente las relaciones entre razón y fe, y entre ciudadanos creyentes y no creyentes, en el marco de su teoría de la democracia deliberativa desde una nueva comprensión de la secularidad. Convivir en una sociedad postsecular implica abandonar algunas convicciones de las tesis secularistas tradicionales, e introducir cambios importantes en las relaciones entre razón y fe: la idea general de estas modificaciones es que el pensamiento religioso no sólo puede coexistir con el pensamiento posmetafísico, sino que la religión puede hacer incluso aportes insustituibles (por ejemplo, de sentido y solidaridad) a las sociedades democráticas de la actualidad, por lo cual, la filosofía, aun en su forma postmetafísica, no puede pretender sin más sustituir o eliminar la religión (Habermas, 1990: 62s.).

Con el término *laicidad* se suele hacer referencia a tópicos como la *separación entre Estado e Iglesia*, y entre política y religión; a la *igualdad* de trato de los ciudadanos, independientemente de su posicionamiento político, de su forma de

vida y de su profesión religiosa; a la *neutralidad* que debe mantener el Estado en el resguardo de los derechos ciudadanos y de las diversas religiones; al derecho a la *libertad de conciencia*, etcétera. En cambio, con el concepto de *laicismo* suele caracterizarse la lucha anticlerical y la actitud combativa de quienes defienden la eliminación de cualquier manifestación religiosa en el ámbito público. Para una sociedad democrática que pretenda hacer justicia con la pluralidad de formas de vida y las diferencias ideológicas y religiosas, la laicidad es una instancia necesaria, mientras que la actitud laicista puede convertirse en un escollo que impida llevar adelante, en forma pacífica y justa, el proceso de democratización de la sociedad.

El término *secularización* tiene una connotación cultural. Por secularización se entiende en general la eliminación de la religión del ámbito público y la sustitución del dominio de las iglesias en el ámbito de las instituciones y la cultura por la soberanía popular y los procesos de democratización de la sociedad. La versión secularista tradicional da por sentado que -más tarde o más temprano- las religiones serán disueltas por la crítica científica y sustituidas por el conocimiento científico y el progreso social y cultural de la humanidad. El secularismo clásico estaba convencido de que “las comunidades religiosas no serán capaces de resistir la presión de una progresiva modernización social y cultural” (Habermas, 2006b: p. 147). En su etapa inicial, el fenómeno de la secularización y la lucha ideológica, política y cultural por reemplazar los cultos por el progreso científico y social implicaron la remisión de las creencias religiosas a la conciencia individual y al ámbito privado, y las actitudes de los ciudadanos secularistas en el ámbito público fueron de mera tolerancia pasiva o de “indiferentismo indulgente” (Habermas, 2006b: 147).

En síntesis: el *anticlericalismo* fue un eje de la lucha política secular contra la religión. Esta visión tradicional de una secularización beligerante es la que Habermas critica y busca superar mediante una revisión de sus principales postulados con el fin de allanar el camino del diálogo entre creyentes y no creyentes.

2.-b Crítica y rehabilitación de la religión

Desde la época moderna, las críticas al fenómeno religioso han sido contundentes: Feuerbach afirmó, por ejemplo, que “la religión es un reflejo del ser humano y que la crítica religiosa debe culminar en la aseveración de que el hombre es lo supremo para el hombre” (Weger, 1986: 111), y Marx, en la *Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, sostuvo la tesis de que “para Alemania, en resumen, la crítica de la religión está terminada, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica” (Marx, 2010). La crítica a la religión se amplió y profundizó con el pensamiento de Nietzsche, Freud y muchos otros críticos contemporáneos (Weger, 1986). En opinión de Habermas, estas críticas -y, en general, los procesos de secularización- han debilitado la pretensión de un *acceso privilegiado a la verdad* de las religiones y su *monopolio interpretativo*, y han pluralizado y fragmentado la vida social. En las sociedades modernas, insertas en amplios procesos de democratización, las certezas religiosas se ven afectadas por la reflexión, la

autoridad secular del conocimiento científico y la necesidad que experimentan los ciudadanos de esclarecerse libremente en el ámbito público mediante el aporte de buenas razones.

Ahora bien, más allá de estas críticas -y de otras similares, realizadas a la religión en general, y al cristianismo en particular-, lo cierto es que las religiones han ocupado en general un lugar importante en las sociedades tradicionales, y, en el caso de Occidente, la religión cristiana ha configurado en gran medida su pensamiento y su cultura. Además, la religión sobrevivió a la Modernidad y a la Ilustración, y es un fenómeno que, como el propio Habermas reconoce, no sólo no ha desaparecido, sino que aún en la actualidad sigue ofreciendo orientación en las distintas culturas y en gran parte de la humanidad (Habermas, 2012). Más aún: la religión posee, según Habermas, un potencial cognitivo y normativo del que pueden sacar provecho todos los ciudadanos, no sólo los creyentes.

En uno de sus trabajos pioneros (Habermas, 1999), y en la línea de una tradición crítica del fenómeno religioso, Habermas había abordado la problemática religiosa en términos *reconstructivos*, y en un sentido crítico se refería a la religión como a un fenómeno propio de *sociedades tradicionales*, que ya no tendría razón de ser en el contexto de sociedades pos-tradicionales secularizadas. Había un hilo conductor de superación de etapas de la conciencia humana que avanzaba desde el mito hacia la filosofía, pasando por la religión revelada, la religión racional y las ideologías. En sus estudios recientes, esta conceptualización se modifica parcialmente: En su obra *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, del año 2012, Habermas reconoce que la religión puede hacer aportes *insustituibles* a la sociedad, no sólo en el ámbito de la existencia individual, sino también en el ámbito público cognitivo y normativo.

Postsecular es un término con el que Habermas describe “sociológicamente” (Habermas, 2012: 121) las nuevas relaciones que se dan entre razón, cultura y religión en las sociedades modernas: “Las tradiciones religiosas proporcionan hasta hoy la articulación de la conciencia de lo que falta. Mantienen despierta la sensibilidad por lo fallido. Preservan del olvido esas dimensiones de nuestra convivencia social y personal en que los progresos de la modernización cultural y social han causado destrucciones abismales” (Habermas, 2006b: 14). A diferencia de su posición inicial, e incluso de lo que sostenía en *Facticidad y Validez*, Habermas reconoce que al Estado democrático subyacen presupuestos culturales y religiosos que afectan no sólo los argumentos normativos, sino también la relación epistemológica entre razón y fe (Habermas, 2006b: 153ss.) Se trata de tradiciones y valores de la tradición judeo-cristiana (como los *derechos humanos* o el concepto de *persona*) que han ayudado a configurar la cultura occidental. Por todo ello, el fenómeno religioso es visto ahora, tanto en relación con la ciencia como con la filosofía, desde una perspectiva nueva: al conocimiento del mundo aportan tanto la *objetividad de la ciencia* como la *autorreflexión filosófica* y el *lenguaje religioso* (Habermas, 2012: 15s.). Claro está que Habermas no deja de llamar la atención sobre las diferencias insalvables entre conocimiento filosófico y conocimiento religioso: contra-

pone a la religión y a sus aportes una razón comunicativo-procedimental a la que le son inherentes determinadas pretensiones de validez, y afirma que la filosofía no se inmiscuye en problemas religiosos y teológicos, aunque deja en claro que la actitud reflexiva, propia de la filosofía y de la ciencia, exige que las convicciones de fe sean confrontadas con el punto de vista epistemológico de las ciencias, los resultados del discurso racional y la realidad de pluralismo religioso. (Habermas, 2006b: 12).

Algunos críticos consideran que la nueva posición de Habermas -quien aprecia la religión como una fuente de integración sistémica y normativa, en lugar de desacreditarla como una instancia perimida de integración social- es una concesión inaceptable que hace el filósofo ilustrado a un “discurso caduco” (López y López de Lizaga, 2011), como es el discurso religioso. La cuestión de si en el pensamiento habermasiano actual referido a la religión hay una concesión indebida respecto de su visión inicial del fenómeno religioso es un asunto que ciertamente puede discutirse; lo que parece indiscutible es que Habermas percibe ahora con claridad la estrechez de miras de la tesis secularista tradicional que veía en la religión sólo un obstáculo para el conocimiento y un escollo para el progreso social, los cuales debían ser eliminados en aras de la liberación de la humanidad.

Habermas sostiene así, por un lado, que las religiones no deben ser catalogadas de antemano como “una reliquia arcaica de sociedades premodernas que continúa perviviendo en el momento presente”, si es que se desea aportar no sólo a una convivencia pacífica y cooperativa entre creyentes y no creyentes, sino también a la “superación autorreflexiva de un autoentendimiento de la modernidad exclusivo y endurecido en términos secularistas” (Habermas, 2006b: 146). En este sentido, las imágenes naturalistas y científicas del mundo “no gozan en ningún caso en la esfera pública política de una preferencia *prima facie* ante las cosmovisiones o las concepciones religiosas en competencia” (Habermas, 2006b: 118). Habermas se opone expresamente a que la religión sea expulsada del ámbito público y relegada al ámbito privado de la conciencia individual. Y esto por varias razones: en primer lugar, porque a nivel existencial las religiones son portadoras de *sentido* (Habermas, 2006b: 138); en segundo lugar, porque las religiones producen lazos de *solidaridad*, que es una materia escasa en las sociedades modernas, afectadas por el mercado, el poder administrativo y una modernidad “descarrilada” (Habermas, 2006b: 112); en tercer lugar, porque las religiones pueden hacer un aporte relevante -e incluso insustituible- tanto a nivel *cognitivo* como *normativo*. En la medida que se adopte una actitud racional, autocrítica y tolerante para indagar las relaciones tensas -y en buena medida discordantes- entre razón y fe será necesario no devaluar *a priori* el fenómeno religioso, ni excluir de la discusión a las convicciones religiosas, sino más bien asignarles un estatuto epistémico “que no sea absolutamente irracional” (Habermas, 2006b: 118).

De acuerdo con lo expuesto, el pensamiento posmetafísico habermasiano impide, por un lado, un regreso a la razón sustancial, a la vez que pretende llevar adelante una apropiación filosófica de contenidos religiosos (Habermas, 2012: 134, 299); por otro lado, no “se limita a tributar elogios públicos a las comunidades

religiosas por la contribución funcional que prestan para la reproducción de motivaciones y actitudes deseables” (Habermas, 2006b: 117), sino que deconstruye la idea de Dios y reemplaza el punto de vista divino por la discusión racional entre los afectados (Habermas, 2012: 146). En el ámbito de la reflexión filosófica, Habermas no renuncia al *ateísmo metodológico* (Habermas, 2012: 153), y mantiene frente a la religión la exigencia de que las cuestiones de relevancia pública y las pretensiones de validez de intereses y aspiraciones de los ciudadanos sean resueltas mediante un procedimiento discursivo, cuyos resultados son válidos en general, y no sólo para los integrantes de una comunidad determinada.

3.- Creyentes y no creyentes en una sociedad democrática

A partir del marco conceptual y metodológico de su política deliberativa, Habermas realiza una nueva interpretación de las relaciones entre razón y fe y plantea también nuevas formas de convivencia entre creyentes y no creyentes. En este sentido sostiene, por ejemplo, que los ciudadanos secularizados no deben negarles de antemano a las “imágenes del mundo religiosas un potencial de verdad, ni deben cuestionarles a los conciudadanos creyentes el derecho a hacer aportaciones en el lenguaje religioso a las discusiones públicas” (Habermas, 2006b: 119), si es que el objetivo final es alcanzar coincidencias tanto en el ámbito cognitivo como normativo para lograr una convivencia razonable en una sociedad democrática. Los hijos e hijas de la Modernidad, a quienes les está vedado el acceso a la experiencia religiosa (Habermas, 2012: 95) no deberían desacreditar de antemano los aportes de sentido y solidaridad que pueden provenir de las comunidades religiosas. Esta actitud de apertura debería alcanzar no sólo a los ciudadanos secularizados, sino también a los conciudadanos creyentes, quienes deberían realizar un esfuerzo de explicitar, mediante la traducción a razones públicamente accesibles, aquellos contenidos religiosos que pretenden tener validez general en una sociedad democrática.

Sin llegar a proponer una rehabilitación de la religión en el ámbito público, Habermas sostiene decididamente que es necesario tomar en cuenta, mediante un proceso de aprendizaje mutuo entre creyentes y no creyentes, las contribuciones no sólo instrumentales, sino también cognitivas y normativas de la religión. La fe no es para los creyentes una teoría científica ni sus contenidos pueden ser analizados con los métodos empírico-analíticos de las ciencias naturales. La fe verdadera incluye no sólo aspectos doctrinales y de contenido, los cuales son objeto de creencia, sino que también es “una fuente de energía de la que se alimenta performativamente la vida entera del creyente” (Habermas, 2006b: 135). Es por ello que, a quien está convencido de que determinados enunciados son verdades reveladas, no le resulta una tarea sencilla tratar de defender su posición con razones inteligibles para todos, y con argumentos públicos que se legitiman por su aceptabilidad general.

Se puede concordar o no con Habermas respecto de que lo único que sobrevive de las tradiciones religiosas en las sociedades modernas son las ideas de “los derechos del hombre y la soberanía popular” (Habermas, 1998: 164); esto ya no sería

poca cosa. Pero más allá de ello, el aspecto clave que debe ser tenido en cuenta en las sociedades democráticas postseculares es que en el ámbito público sólo han de contar las razones seculares, lo cual significa que la autoridad de las normas que han de valer como vinculantes para todos tiene que ser obtenida también mediante un procedimiento abierto y plural, cuyos resultados deben ser aceptables para todos por igual. En este sentido, “los ciudadanos de una comunidad democrática se deben *recíprocamente* razones para sus tomas de postura política” (Habermas, 2006b: 140). Esta propuesta de Habermas está orientada a lograr la *cooperación* entre creyentes y no creyentes en la búsqueda conjunta de buenas razones para todos los temas de relevancia pública. Cada uno de los interlocutores, sea creyente o no, debe hacer el esfuerzo de ponerse en la perspectiva del otro en una actitud de aprendizaje. Los contenidos religiosos pueden hacer una contribución provechosa para todos los ciudadanos -es decir, más allá de la comunidad de creyentes- sólo en la medida en que ellos pueden ser *traducidos* a un lenguaje universalmente comprensible (Habermas, 2012: 155, 174): en este sentido, la *traducción* de los valores cristianos al ámbito secular podría ayudar a la cultura moderna a fortalecer los lazos de solidaridad y aportar sentido frente a la conciencia de las múltiples experiencias fallidas (experiencias personales, sociales y culturales).

Este planteo, más allá de que se considere que sea una rehabilitación o no de la religión en el ámbito público, implica una crítica a la comprensión de las tesis secularistas tradicionales y, a la vez, una reinterpretación de la misma en el sentido de “una secularización no aniquiladora” (Habermas, 2004b: 144) de la religión, la cual puede ser realizada en el modo de la traducción. Claro está que, para que esta traducción sea posible de llevar a la práctica, los potenciales semánticos de la religión, dependientes de verdades reveladas, deberían ser trasladados a un lenguaje argumentativo, comprensible para todos. Esto significa que la secularización de la sociedad es comprendida como “un proceso de aprendizaje *complementario*” (Habermas, 2006b: 117; 2012: 160), en el cual creyentes y no creyentes deben intervenir en la esfera pública de modo reflexivo y aportando las mejores razones tanto en el ámbito cognitivo como en el normativo.

La condición para que los ciudadanos creyentes puedan manifestarse en el ámbito público en su propio lenguaje es que se atengan a “la reserva de traducibilidad”, esto es: las convicciones y los argumentos religiosos, para que tengan relevancia pública y puedan ser tomados en cuenta también por los ciudadanos seculares en la búsqueda conjunta de la verdad, deben poder ser transformados en argumentos accesibles a todos: “sólo se les puede exigir razonablemente a todos los ciudadanos por igual cuando los ciudadanos religiosos y los seculares recorran procesos de aprendizaje *complementarios*” (Habermas, 2006b: 148).

Esta idea de complementación mutua requiere, por un lado, una transformación de las convicciones religiosas en argumentos racionales universalmente accesibles, lo cual representa para los creyentes no sólo una tarea adicional, sino también una carga asimétrica respecto de los conciudadanos no creyentes, puesto que ellos deberían poner a disposición del discurso argumentativo no sólo determinados valores

y formas de vida, sino también “verdades de relevancia existencial” (Habermas, 2012: 160). Por otro lado, también la filosofía, en tanto que pensamiento posmetafísico, está dispuesta a aprender (Habermas, 2006b: 115) de la religión, porque la sustancia cognitiva de las tradiciones religiosas aún no está agotada y “no se puede excluir que [éstas] lleven consigo potenciales semánticos valiosos que desarrollen una energía capaz de inspirar a toda la sociedad una vez que liberen sus contenidos de verdad profanos” (Habermas, 2006b: 150s.). Si bien es verdad que es necesario criticar los dogmatismos religiosos -*dogmatismo* no en el sentido de los dogmas de fe, sino del carácter de una doctrina religiosa que pretende imponerse políticamente como universalmente vinculante (Habermas, 2006: 19)-, no es menos cierto que “en los textos sagrados y en las tradiciones religiosas se encuentran articuladas intuiciones de pecado y redención”, y que “en la vida de las comunidades religiosas permanece intacto algo que en otros lugares se ha perdido y que tampoco puede ser reproducido con el solo saber profesional de los expertos” (Habermas, 2006b: 115s.), como los conceptos de vida malograda y patología social.

Habermas aboga justamente por una actitud epistémica de *cooperación* entre ciudadanos creyentes y no creyentes que tiene las siguientes características:

a) El pensamiento posmetafísico asume plenamente la *finitud de la razón* y la *conciencia falibilista* en orden al conocimiento y la normatividad, por lo cual, en base a sus premisas agnósticas, distingue claramente entre fe y razón, y “se abstiene de juzgar acerca de las verdades religiosas” (Habermas, 2006b: 148). Mientras que el discurso religioso es “dependiente de las verdades reveladas” (Habermas, 2006b: 115), el discurso secular y la reflexión filosófica aspiran a conocimientos que sean accesibles a todos en general.

b) Tanto las expresiones dogmáticas de la religión en el ámbito público como la idea clásica de secularización deben ser sometidas a crítica. A diferencia de las diversas formas de crítica religiosa que se han efectuado tradicionalmente desde posiciones filosóficas secularistas y ateas -las cuales, de una forma u otra, se oponían por principio a cualquier manifestación religiosa en el ámbito público, y pretendían incluso eliminar la religión de la sociedad-, Habermas busca superar críticamente la “estrecha conciencia secularista” tradicional, propone una *rehabilitación parcial de la religión en el ámbito público* y se opone a “la exclusión de las doctrinas religiosas” cuando se trata de presentar y analizar la “genealogía de la razón” (Habermas, 2006b: 148) filosófica occidental. La razón filosófica no debe renunciar a apropiarse de los aportes de la herencia judeocristiana (plasmada en conceptos como autonomía, individualidad, emancipación y solidaridad), porque al reflexionar sobre su más profundo fundamento descubre “que tiene su origen en otra cosa” (Habermas, 2006b: 114; Squella, 2007: 569s.).

c) Habermas rechaza con razón la concepción estrecha de una *racionalidad científica* y de un *naturalismo radical* que “devalúa todos los tipos de enunciados que no pueden ser reducidos a observaciones causales” y que, en consecuencia, desvaloriza también “los enunciados morales, legales y evaluativos como los enunciados religiosos” (Habermas, 2006b: 149); sostiene, en este sentido, que los enunciados

religiosos tradicionales sobre la existencia de Dios, la trascendencia o la vida eterna no son cuestiones que pueden “inferirse desde los conocimientos neurológicos” (Habermas, 2006b: 154) o científicos, sino que requieren argumentaciones teológicas.

d) Los ciudadanos seculares deben tratar a los ciudadanos religiosos con respeto y no deben excluir la posibilidad de aprender de ellos. En el ámbito de la convivencia democrática, el uso público de la razón se convierte así en una empresa compleja y altamente exigente. La superación de los fundamentalismos -tanto religiosos como secularistas- requiere de una nueva actitud epistémica, para que “la conciencia religiosa se torne reflexiva y para que la conciencia secularista trascienda autorreflexivamente sus limitaciones” (Habermas, 2006b: 152). El Estado constitucional democrático, basado en una comprensión deliberativa de la política, no puede sostenerse y consolidarse en sociedades pluralistas sin una actitud de aprendizaje mutuo y de cooperación complementaria entre creyentes y no creyentes.

e) En el Estado constitucional que defiende e intenta fundamentar la política deliberativa, los argumentos públicos deben ser accesibles a todos los ciudadanos, sean creyentes o no. El pluralismo religioso y la diversidad de formas de vida que se dan en las sociedades modernas sólo son compatibles con la libertad de conciencia, la libertad de religión y la tolerancia mutua. Sin embargo, el Estado secular debe ir más allá de la tolerancia y del mero respeto a las minorías: debe examinar críticamente cuáles son los límites de lo tolerable y lo no tolerable en el marco del uso público de la razón, puesto que, por un lado, la fe de los creyentes no es un asunto que puede ser relegado sin más al ámbito privado, pero, por otro lado, la neutralidad del Estado puede verse afectada por la libertad religiosa, o incluso amenazada por el poder que ejerce el predominio de una cultura mayoritaria que pretende imponer a todos los ciudadanos sus propios criterios y valores (Habermas, 2006b: 269). La base para lograr una convivencia razonable en sociedades democráticas es la *neutralidad* del Estado, que debe ser respetada por todos -creyentes y no creyentes-, y que también puede ser vulnerada por unos y otros. De ahí que la construcción de una sociedad democrática en la que se pretendan resolver de forma justa y solidaria los problemas que afectan a todos requiera también de la cooperación de todos.

4.- Cuestiones abiertas

Más allá de que Habermas no ha abandonado su posición agnóstica original y sigue sosteniendo que la reflexión filosófica, en su tarea crítica y esclarecedora de la realidad, tiene que partir del *ateísmo metodológico*, sus puntos de vista sobre la relación entre razón y religión, y sobre la convivencia entre creyentes y no creyentes en una sociedad democrática postsecular han sido intensamente debatidos, y siguen dando que pensar. De un modo general cabe afirmar que Habermas ha realizado una contribución importante en sus obras recientes sobre razón y religión para superar posiciones dogmáticas y anquilosadas, tanto de creyentes como de no creyentes. Para concluir, quisiera realizar las siguientes observaciones críticas:

a) Habermas comprueba que a los ciudadanos creyentes, al interactuar en el ámbito público con los conciudadanos no creyentes o con los miembros de otras religiones, se les presentan una serie de problemas nuevos y deben afrontar exigencias que requieren también una nueva actitud epistémica (Habermas, 2006b: 144s.). Estos problemas y exigencias remiten a diversos fenómenos sociales, políticos y culturales (como el pluralismo religioso y cosmopolita, la autonomía del conocimiento secular respecto de los dogmas y los enunciados religiosos, las nuevas exigencias de las razones seculares en el ámbito político y la monopolización del saber válido por parte de la ciencia en el ámbito público) que demandan a los creyentes esfuerzos adicionales de interpretación y traducción. Sin embargo, no me parece acertado sostener que el esfuerzo de traducción que deben realizar los creyentes en relación con los contenidos semánticos de la religión que se pretende que puedan obtener asentimiento general y relevancia pública sea mayor que aquel que deben realizar los no creyentes para validar sus opiniones y argumentaciones en el ámbito público. Por un lado, el asunto de saber si es factible que los creyentes puedan traducir todos los contenidos cognitivos y normativos en argumentos racionales y en razones aceptables para todos es una cuestión abierta; en mi opinión, sólo deberían ser traducidos a un lenguaje accesible para todos aquellas instancias o valores que pretendan obtener reconocimiento general, y no *todos* los contenidos de fe, puesto que, en este caso, desaparecería la religión. Por otro lado, hay que señalar que la exigencia de traducción sería unilateral si fuera exigida sólo a los creyentes, puesto que también los ciudadanos secularizados deben ejercitar la reflexión autocrítica en relación con sus respectivas posiciones y traducir sus propuestas en un lenguaje accesible en general.

A diferencia de lo que sostiene Habermas, pienso que la tolerancia, el esfuerzo para comprender al otro y el respeto mutuo acarrearán costes no sólo para los ciudadanos creyentes que deben traducir sus convicciones religiosas en un lenguaje accesible para todos, sino también para los conciudadanos seculares, que también deberían revisar críticamente sus propias posiciones y pretensiones. Un ejemplo de que la exigencia de traducción y de revisión remite también necesariamente a los no creyentes es el siguiente: los ciudadanos seculares deben esforzarse no solamente en comprender a los ciudadanos no creyentes, sino que también están obligados a rever críticamente sus posiciones teóricas e ideológicas, como la propia comprensión de la idea de secularización y sus implicancias teóricas y prácticas. Otro ejemplo: en una sociedad democrática, la prohibición jurídica del aborto no debería ser producto de presiones que provengan de una determinada creencia religiosa; los creyentes no deberían apelar, por ejemplo, a la idea de que proteger la vida es un mandato divino, porque este enunciado difícilmente encuentre aceptación entre los no creyentes y, menos aún, un asentimiento general. Pero tampoco puede sostenerse sin más, como postura lógica y sin cuestionamiento, que el Estado democrático deba garantizar, como idea secular no cuestionable, la práctica libre e irrestricta del aborto, y que a ésta se la pretenda justificar por una razón de Estado o, por ejemplo, apelando a la autonomía ciudadana (entendida la autonomía, en

este caso, como un derecho de la mujer). Así como los ciudadanos creyentes no deberían recurrir exclusivamente a creencias religiosas para defender la prohibición de la práctica del aborto, puesto que la remisión a fuentes religiosas no es una instancia de fundamentación que sea accesible a todos los ciudadanos, tampoco los no creyentes pueden sostener de forma legítima, sin dar razones convincentes, que la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo es una cuestión de *deseo* o de *libre elección individual* de la mujer, y que el *derecho* de la mujer, en tanto que ciudadana autónoma, para interrumpir voluntariamente la vida humana inicial sea la única posición correcta en un Estado secular. Ambas partes tendrían que buscar y tratar de hallar más y mejores razones cuando se trata de fundamentar la legitimidad o ilegitimidad moral de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo. Para probar que el aborto no sea un homicidio o un asesinato, habría que mostrar, por ejemplo, que la vida humana inicial no tiene ninguna relevancia ética, y que quitar la vida a un feto no lesiona ninguna norma moral, puesto que se supone que el feto no es una persona ni tiene dignidad, sino que constituye sólo una estructura celular. O bien, para probar que el aborto es una práctica moralmente ilegítima, se debería recurrir, no a una creencia religiosa, sino, por ejemplo, a razones que muestren que la interrupción *arbitraria* de la vida es una práctica *injusta*. Si esto se pudiera probar, creyentes y no creyentes se verían entonces confrontados con una argumentación que conduce a resultados que podrían ser razonablemente aceptados por todos los ciudadanos, puesto que el aborto voluntario, en tanto que práctica *injusta*, lesionaría el principio del respeto mutuo que se deben todos los seres humanos en tanto que seres morales.

En consecuencia, y si lo expuesto es correcto, tanto los ciudadanos creyentes como no creyentes deben cooperar, de forma responsable y solidaria, en la traducción de aquello que pretende vincularidad pública, o de aquello que, al menos *prima facie*, resulta incomprensible o incorrecto para el otro.

b) En el pensamiento actual de Habermas sigue habiendo una tensión entre la atribución cognitiva asignada a la religión y las fuertes exigencias que plantea el principio del discurso, anclado en la estructura lingüístico-comunicativa del habla humana (López y López de Lizaga, 2008, 2011). Esta tensión no ha sido saldada, y se pone especialmente de manifiesto en la disparidad que se presenta entre las exigencias inherentes a las pretensiones de validez de la deliberación racional y la libre aceptación de dogmas o de afirmaciones religiosas que no son susceptibles de ser sometidas a un examen crítico intersubjetivo, tal como lo requiere el procedimiento discursivo. Es por ello que algunos filósofos sostienen que, mientras que la reflexión filosófica está dirigida a la búsqueda de la verdad mediante un discurso racional que presupone la igualdad y la libertad de pensamiento de todos los ciudadanos, la religión es uno de esos ámbitos que depende del poder y no de la búsqueda argumentativa de la verdad (Hesse, 2012).

c) Pareciera ser asimismo que los aportes que pueden hacer razonablemente la religión y las tradiciones religiosas en los ámbitos cognitivo y normativo terminan siendo de carácter funcional o pragmático-instrumental, aunque de signo contrario

a los del secularismo tradicional. En este sentido, Velasco sostiene que: “Si gran parte de la crítica filosófica de la religión era funcionalista, en la medida en que incidía fundamentalmente en las negativas funciones (tanto políticas como sociales o psicológicas) desempeñadas por la religión de cara a la emancipación del ser humano (Feuerbach, Marx, Nietzsche o Freud), la tentativa de rehabilitación de la religión efectuada por Habermas sería también funcionalista, aunque de signo contrario” (Velasco, 2013: 236). En efecto, las contribuciones que eventualmente puede hacer la religión serían rescatables, según Habermas, en la medida en que aportaran un beneficio (por ejemplo, el fomento de la solidaridad o el aporte de sentido que puede proveer la religión en situaciones límites de la condición humana) para la sociedad en su conjunto, es decir: en la medida que sean útiles para todos los ciudadanos, independientemente de sus creencias. En mi opinión, con ello se pierde algo sustancial para el creyente, y la religión termina siendo reducida a una dimensión instrumental o utilizada en un sentido estratégico.

Estas observaciones críticas, planteadas como cuestiones abiertas, son sugerencias para seguir pensando la relación entre razón y fe y en la corresponsabilidad solidaria de todos los ciudadanos, sean creyentes o no, pero de ningún modo pueden eclipsar el hecho de que la propuesta habermasiana -con sus críticas a las concepciones separatistas y exclusivistas de la religión, a una determinada forma de secularización beligerante y a un laicismo beligerante- ha permitido llevar adelante una revisión productiva tanto del fenómeno religioso como de la idea tradicional de secularización, lo cual representa un aporte valioso para reflexionar de forma renovada sobre la convivencia ciudadana entre ciudadanos creyentes y no creyentes en sociedades democráticas y postseculares.

Recibido: 03/12/14. Aprobado: 04/05/15.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Apel, K.-O. *La transformación de la filosofía*. Madrid, Taurus, 1985.
Cortina, A. *Ética civil y religión*. Madrid, PPC, 1995.
Cortina, A. *Alianza y contrato: ética, política y religión*. Madrid, Trotta, 2001.
Estrada, J. A. *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*. Madrid: Trotta, 2004.
Guisán, E. *Ética sin religión*. Madrid, Alianza, 1993.
Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2 Ts., 1987.
Habermas, J. *Pensamiento posmetafísico*. México, Taurus, 1990.
Habermas, J. *Facticidad y validez*. Madrid, Trotta, 1998.
Habermas, J. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid, Cátedra, 1999.
Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid, Trotta, 2000.
Habermas, J. “Un diálogo sobre Dios y el mundo”, entrevista con E. Mendieta en J. Habermas, *Tiempo de transiciones*, Madrid: Trotta, 2004a, pp. 187-210.
Habermas, J. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Buenos Aires, Paidós, 2004b.
Habermas, J. *El Occidente escindido*. Madrid, Trotta, 2006a.
Habermas, J. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, Paidós, 2006b.
Habermas, J. *Nachmetaphysisches Denken II*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2012.
Hesse, R. *¿De qué trata la filosofía? Preguntas fundamentales de la filosofía entre verdad y poder*. Buenos Aires, Biblos, 2012.
López y López de Lizaga, J. L. *Racionalidad comunicativa y legitimidad democrática*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2008 (Tesis doctoral, Facultad de Filosofía, año 2007), disponible en: <http://www>.

infoling.org/repository/ID/113.

- López y López de Lizaga, J. L. "Verdades religiosas, política laica. Habermas sobre la religión en la esfera pública", en: J. Franzé / J. Abellán, *Verdad y política*, Madrid: Plaza y Valdés, 2011 (disponible en: <https://unizar.academia.edu/Jos%C3%A9LuisL%C3%B3pezdeLizaga/Papers>, consultado el 21-02-2014).
- Mardones, J. M. *El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión*. Barcelona, Anthropos, 1998.
- Marx, K. "Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.
- Mendieta, D., VanAntwerpen, J. *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York, Columbia Univers. Press, 2011.
- Pinzani, A. *Jürgen Habermas*. München, Beck, 2007.
- Rorty, R. "Anticlericalismo y ateísmo" en Rorty, R., Vattimo, G. *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*. Buenos Aires, Paidós, 2006, pp. 47-63.
- Rorty, R., Vattimo, G. *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*. Buenos Aires, Paidós, 2006.
- Rorty, R., Vattimo, G., Zabala, S. "¿Cuál es el futuro de la religión después de la metafísica?" en: Rorty, R., Vattimo, G. *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*. Buenos Aires, Paidós, 2006, pp. 85-124.
- Spaemann, R. *Ética, política y cristianismo*. Madrid, Palabra, 2007.
- Squella, A. "Con Habermas en Granada (y un alcance a su debate con Ratzinger y a las ideas de Amartya Sen" en *Revista de Ciencias Sociales*, Universidad de Valparaíso. Chile, 2007, Nro. 52 (Homenaje a Jürgen Habermas), pp. 561-586.
- Vattimo, G. "La edad de la interpretación" en Rorty, R., Vattimo, G. *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*. Buenos Aires, Paidós, 2006, pp. 65-81.
- Vattimo, G., J. D. Caputo, *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*. Buenos Aires, Paidós, 2010.
- Velasco, J. C. *Habermas*. Madrid, Alianza, 2013.
- Weger, K.-H. *La crítica religiosa en los tres últimos siglos. Diccionario de autores y escuelas*. Freiburg in Breisgau, Herder, 1986.