
Razón pública, religión y traducción: prospectivas y límites del postsecularismo de Habermas

*Public reason, religion and translation: merits and limits
of Habermas's postsecularism*

Camil C. Ungureanu
Universidad Pompeu Fabra

Resumen

El artículo reconstruye el cambio realizado por Habermas desde su secularismo exclusivo de los años anteriores a 1989 a su visión de una sociedad postsecular, defendida principalmente en una serie de obras de los últimos diez años. El autor argumenta que, a pesar de este significativo cambio, la concepción de Habermas continúa siendo, en el nivel filosófico, tributaria de una discutible visión secularista de la razón de impronta kantiana. Desde la perspectiva de la teoría sociológica, la visión de Habermas es problemática porque proyecta un nuevo tipo de sociedad por algo que es, en el mejor de los casos, un fenómeno minoritario, concretamente la traducción de contenidos religiosos a contenidos seculares a través de un diálogo racional entre ciudadanos. A diferencia de esta postkantiana e hiperbólica visión de una "sociedad postsecular", el autor sugiere una idea menos racionalista y más matizada de las interacciones discursivas y no discursivas entre la práctica religiosa y la práctica democrática.

Palabras clave: religión, democracia, traducción, valores, esfera pública, Habermas.

Abstract

This article reconstructs Habermas' shift from an exclusive secularism advanced in his earlier pre-89 writings to his vision of a postsecular society mainly defended in a series of works in the past ten years. It is argued that, despite this significant shift, Habermas' conception remains, at the philosophical level, tributary to a questionable secularist view of reason of Kantian extraction. From a socio-theoretical perspective, Habermas' view is problematic as it projects a new type of society on account of what is, at best, a minority phenomenon, namely the translation of religious into secular contents through rational dialogue amongst citizens. In contrast to this post-Kantian and hyperbolic vision of a "postsecular society", I suggest a

less rationalistic and more differentiated understanding of the discursive and non-discursive interaction between religious and democratic practice.

Keywords: religion, democracy, translation, values, public sphere, Habermas.

INTRODUCCIÓN

La reciente historia de Occidente no confirma la visión teleológica del secularismo y la hipótesis de la desaparición gradual de la religión. Mientras que la Iglesia está en declive particularmente en Europa, la religión ha vuelto al centro de la esfera pública. Como reacción al “retorno de la religión” y a la imagen belicosa del choque de las civilizaciones, un número creciente de pensadores e instituciones públicas ha propuesto un discurso según el cual la democracia y la religión modernizada están en una interacción beneficiosa mediada por el diálogo (Leustean y Mandelej, 2009; Ungureanu, 2012). Esta imagen es postsecular en cuanto implica una ruptura con la antigua visión secularista que opone democracia y religión, modernidad política y fe; en cambio, el postsecularismo está generalmente basado en la idea de la contribución axiológica de las “religiones públicas” (Casanova, 1994) en la construcción democrática a través de la fuerza reconciliadora del diálogo racional. No obstante, el significado de este discurso es controvertido: ¿qué significa que la democracia y la religión pueden entrar en un diálogo axiológico fructífero, dado que los creyentes recurren a menudo a absolutos o “corta-conversaciones” (Rorty, 1995)? Además, si es que es deseable, ¿en qué nivel de la esfera pública debería tener lugar este diálogo?

Con el objetivo de captar mejor la relevancia del postsecularismo en el contexto occidental, examinaré la concepción filosófica de su defensor más destacado, J. Habermas. Analizaré el paso de Habermas desde su secularismo inicial a su propuesta reciente del modelo de una sociedad postsecular (I). En sus obras de los años setenta y ochenta, Habermas combina una reinterpretación del concepto kantiano de la razón como comunicativa, con una crítica postmarxista de la religión como ideología. Por el contrario, en sus últimos escritos Habermas abandona la tradición postmarxista, desarrollando el concepto de razón comunicativa de forma innovadora mediante la búsqueda de una nueva síntesis entre Ilustración y fe (II). De este modo, Habermas reinterpreta las ideas de “reconciliación a través de la razón pública” (Habermas, 1995), y la neutralidad del Estado democrático mediante la imagen de la inclusión de las contribuciones religiosas en el proceso de diálogo racional y traducción al nivel de la esfera pública social. Mientras que desde el punto de vista postsecular de Habermas los ciudadanos pueden contribuir a la razón pública mediante traducciones del lenguaje religioso al secular¹, argumentaremos en pro

1. Según los últimos escritos de Habermas, lo de la traducción no es un deber de todos los ciudadanos. Habermas argumenta: “En vez de imponer a todos los ciudadanos la carga de depurar de retórica religiosa sus

de un enfoque más agonístico y crítico de la relación entre democracia y religión. Este enfoque abandona el modo racionalista de concebir los conceptos de traducción y diálogo, y concede una mayor importancia a los puntos de tensión y conflicto entre ambos (III). Las nociones de Habermas de razón pública, diálogo y traducción siguen dependiendo de una retórica de la neutralidad pura y de la reconciliación final que llevan la marca de la saga teleológica de la razón de Kant, y de su visión intelectualizada de la “fe racional”. Por el contrario, las fuerzas políticas no suelen buscar la pura neutralidad, sino que junto a las fuerzas religiosas y sociales constituyen el *agon* característico de una sociedad democrática. Los compromisos de las fuerzas sociopolíticas son a veces modelados por valores procedentes de tradiciones religiosas; este es un proceso que no está adecuadamente interpretado como el progreso lineal de la razón pública. La imaginación religiosa puede alimentar el discurso público mediante interpretaciones transformativas —y no meramente mediante traducciones racionalistamente concebidas—, un proceso que puede ocurrir tanto a nivel de la esfera pública social como de la política (IV)².

EL SECULARISMO INICIAL DE HABERMAS

Los pilares del enfoque de Habermas sobre la razón pública y el diálogo deben ser entendidos desde la perspectiva de su contexto histórico. La filosofía política de Habermas está autodeclaradamente marcada por el episodio traumático del derrumbamiento del régimen constitucional alemán de entreguerras y la instauración del nazismo. En sus debates a largo plazo con decisionistas, postmodernistas y neoconservadores, Habermas reconoció en repetidas ocasiones su angustia por la regresión de la democracia a una generalizada “batalla de dioses y demonios”. Esto ha provocado la búsqueda permanente de Habermas de una *terra firma*, un lugar que todos los ciudadanos pudieran compartir en virtud de la fuerza reconciliadora de su razón. La creencia de Habermas en la *reconciliación* a través de la razón pública y el diálogo es una constante en su filosofía, sin embargo, el lugar de la religión en ella ha variado con el tiempo. En los años setenta y ochenta, Habermas vuelve a trabajar en el proyecto de la Teoría Crítica como una teoría de la acción comunicativa y de la razón. Este punto de vista combina la lingüística y el giro pragmático a fin de promover una reflexión sobre la relación definida entre lenguaje y razón. Según la interpretación de Habermas, la razón práctica de Kant resulta de la comunicación (Baynes, 1992; McCarthy, 1994). Esto significa que la razón no es una facultad humana individual, sino que emerge de intercambios lingüísticos intersubjetivos. De esta manera, Habermas transforma las ideas de Kant de la razón en idealizaciones pragmáticas (“consenso ideal”, “audiencia universal”, “solución única”) implícitas en cualquier intercambio comunicativo.

comentarios y opiniones públicas, debería establecerse un filtro institucional entre las comunicaciones informales en el ámbito público y las deliberaciones formales de los cuerpos políticos...” (Habermas, 2011: 35).

2. Esta crítica es compatible con el análisis de Manuel-Reyes Mate basado en una reflexión sobre la “razón anamnéctica” inspirada por Benjamin y J. B. Metz (Reyes-Mate, 2008: 28-33).

El objetivo de Habermas es la explicitación de estas idealizaciones como parte de la gramática de una razón comunicativa universal y de una ética discursiva existente *in nuce* en todas las tradiciones humanas cultural-religiosas, y fundamental para la construcción de la legitimidad democrática.

Al igual que Kant, Habermas apoya su teoría de la razón comunicativa en una filosofía de la historia como un progreso lineal que otorga un papel importante a la religión (Habermas, 1987, 2001). Habermas rechaza la idea de necesidad histórica, pero sostiene que el desarrollo histórico muestra una lógica progresiva —la de la evolución gradual del potencial racional que se encuentra incorporado en cada acción comunicativa. Esta filosofía de la historia constituye una versión de la teoría de la secularización en la cual las religiones universales juegan un papel importante en el proceso histórico de revelación progresiva de la razón. Para Habermas, la aparición de las religiones universales es el resultado de la evolución de las sociedades tribales (y sus correspondientes formas de religiosidad irracionales) hacia las sociedades de clases amplias y estratificadas. Las religiones universales representan un paso importante en el desarrollo de la razón pues parten del “mismo problema de base” moral en la naturaleza: intentan satisfacer “el interés racional a través de la ecualización material y ideal” a la vista de la “evidente distribución desigual de los bienes de la tierra” en una sociedad de clases estratificadas (Habermas, 1987).

Sin embargo, para Habermas, las religiones universales juegan un papel ambivalente: dan voz a la razón moral, pero al mismo tiempo perpetúan las desigualdades de clase. Las religiones universales “liberan” el potencial racional inscrito en el intercambio comunicativo, pero “encarcelan” la razón recién-nacida con los atavíos ilusorios de la religión. El Habermas inicial es, en este sentido, el heredero de Marx, ya que lleva a cabo una crítica radical secular de la religión como ideología. La religión es, para Marx y el anterior Habermas, una forma de alienación, una “conciencia del mundo invertida” y “la fantástica realización del ser humano” (Marx, 1996: 58), en desacuerdo con una sociedad emancipada. En lugar de desafiar las condiciones de clase que generaron injusticia y sufrimiento, la religión tiene la función ideológica de camuflarlas y legitimarlas. Incluso si las religiones universales contienen argumentos racionales, en general están “inmunizadas contra las objeciones” que ya están dentro del alcance cognitivo de la comunicación cotidiana y se reproducen a sí mismas de “forma dogmática” (Habermas, 1987).

No obstante, Habermas presenta su ética discursiva como resultado de “rescatar” el núcleo racional de las religiones universales mediante un proceso de traducción filosófica. Al igual que Kant, Hegel o Marx, Habermas argumenta que el *filósofo-traductor* es capaz de liberar la esencia racional de la religión universal (en particular, el cristianismo) de su forma dogmática, y ponerla en su propia lengua formada de conceptos seculares (en oposición a las metáforas religiosas). En otras palabras, el filósofo es, según Habermas, capaz de traducir plenamente el potencial racional de las religiones universales.

Mientras que el concepto de Habermas de la razón sigue siendo hasta el día de hoy una reinterpretación del concepto de Kant, su visión previa de la religión y de la historia está más enraizada en la visión teleológica de Marx de la lucha de clases y emancipación. En su

libro *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Kant, 2007), Kant intenta reconciliar la Ilustración y la religión, la razón y la fe, y aboga por un papel importante de la fe racional e incluso dogmática en la esfera pública. Desde la perspectiva postmarxista de Habermas, estos elementos de la visión de Kant son vistos como las reliquias de una sociedad caracterizada por el dominio de una clase sobre otra, reliquias que se interponen en el camino de la evolución de la razón a través del diálogo y el aprendizaje mutuo. Según Habermas, una de las tareas del filósofo es desvelar y criticar estas formas de auto-distanciamiento y patologías de comunicación con el fin de ayudar a lograr una sociedad postclase. Habermas no es del todo concreto a la hora de concebir la sociedad postclase, emancipada y racional. Sin embargo, es evidente que en su *Teoría de la acción comunicativa* la razón pública y la ética discursiva son los pilares centrales para la construcción de la legitimidad democrática, y que la religión está excluida de la imagen de una sociedad plenamente emancipada.

EL GIRO POSTSECULAR DE HABERMAS Y EL DIÁLOGO CON RATZINGER

Con la caída del muro de Berlín, Habermas deja definitivamente de lado el criticismo secularista de tipo marxista junto con la esperanza de un orden socialista alternativo. En un giro gradual un tanto irónico, la religión llega a ocupar el lugar dejado vacante por la “religión secular” del marxismo. Sin embargo, el giro postsecular de Habermas es motivado por razones empíricas y normativas sólidas. Después de 1989, la hipótesis clásica de la modernización como causa de la inevitable decadencia de la religión ha perdido, en gran medida, su atractivo. Sociólogos influyentes, tales como P. Berger y J. Casanova, han sustituido la visión teleológica de la modernización como la secularización con la idea de la “desprivatización” (Casanova, 1994) de la religión y la “deseccularización” (Berger, 1999). En relación a esto, el hecho de que la religión volviera a la esfera pública demostró la no plausibilidad de la hipótesis sobre la incompatibilidad entre modernidad y religión. El giro de Habermas hacia la religión fue impulsado por su legítima preocupación por la desafección y la pobre moral de la razón pública en las democracias capitalistas: la solidaridad entre los ciudadanos y su motivación por participar en la esfera pública son cada vez más difíciles de obtener.

Desde una perspectiva postsecular, Habermas argumenta que una religión modernizada puede convertirse en un apoyo para la democracia en el plano normativo y motivacional. Esta concepción se basa en la distinción entre dos capas de la esfera pública, la política y la social. La esfera pública política incluye las instituciones (gobierno, parlamento y tribunales) donde habitualmente se toman decisiones vinculantes y las prácticas políticas y legales que hacen que estas instituciones funcionen. Para Habermas, la política y el proceso legislativo deben ser rigurosamente neutrales con respecto a la religión: una relación privilegiada con una determinada comunidad religiosa daría lugar a la discriminación de las personas que no pertenecen a ella. Sin embargo, si la religión no puede configurar

directamente la toma de decisiones en la esfera política pública, puede hacerlo indirectamente a través de su impacto en el ámbito social público (la sociedad civil, los medios de comunicación, etc.). En este nivel, los ciudadanos religiosos pueden decidir legítimamente —por ejemplo, cuando votan— basándose en sus motivaciones y razones religiosas. Además, los valores enraizados en las tradiciones religiosas pueden influenciar legítimamente en la política una vez que los ciudadanos-traductores conviertan estos valores en razones seculares y normas en la esfera pública social. Según Habermas, el verdadero contenido de las contribuciones religiosas podría acceder a la práctica institucional de deliberación y toma de decisiones solo si las traducciones del discurso religioso en discurso secular ocurrieran con antelación en la esfera pública social (Habermas, 2006a; Habermas, 2006b; Habermas, 2001). Estas traducciones no son, según Habermas, literales —sino que implican transformación—. Las traducciones implican poner entre paréntesis las referencias de los sagrados “absolutos” (Dios, el Libro Sagrado, los dogmas, etc.) para que el discurso entre en el terreno del diálogo abierto y falible basado en el intercambio de la razón entre participantes igualmente posicionados, informados y sinceros. Por lo tanto, según Habermas, las traducciones resultan capaces de recuperar las “semillas” de la verdad contenidas en la pluralidad de voces religiosas y de contribuir en la constitución gradual de la “unidad” de la razón (Ungureanu, 2008a; Cooke, 2006; Cooke, 2007).

El postsecularismo de Habermas tiene similitudes notables con la teología de J. Ratzinger, con quien tuvo un famoso intercambio de ideas cuando este todavía era cardenal (Habermas y Ratzinger, 2000; Habermas, 2006a; Habermas, 2006b; Zucca y Ungureanu, 2012). Están de acuerdo en que la política es autónoma, y que la Iglesia debe ser separada de ella. Incluso por razones diferentes también están de acuerdo en que la razón y la fe no son opuestas, sino que son *reconciliables*. Para ambos, la religión puede influir indirectamente en el proceso democrático mediante el apoyo de valores morales y domesticando el capitalismo (Habermas, 2006: 255; Ungureanu, 2008b). Tal y como Benedictus XVI sostiene “... el establecimiento de estructuras justas no es un deber directo de la Iglesia, sino que pertenece al mundo de la política, a la esfera del uso autónomo de la razón. La Iglesia tiene aquí el deber indirecto, en el cual está llamada a contribuir a la purificación de la razón y a reavivar aquellas fuerzas morales sin las cuales las estructuras justas no serían establecidas ni resultarían eficaces a largo plazo” (Benedictus XVI, 2006; Tracey, 2008). Al igual que Habermas, Ratzinger también habla de traducciones desde lo religioso a un lenguaje secular. El diálogo entre la razón y la fe (así como el diálogo interreligioso) tiene, para ambos, un papel instrumental en la promoción de la paz, y también busca la comprensión mutua y el aprendizaje. Sin embargo, estas similitudes tampoco deben exagerarse. Se consigue tener una mejor idea del punto de vista de Ratzinger sobre el papel de la religión en la política analizando su propuesta sobre el lugar del cristianismo en Europa (Ratzinger, 1989; 2007; Tracey, 2008). Ratzinger lamenta la fuerza creciente de la secularización en Europa y aboga por la constitución de una religión civil pan-europea cristiana. Sin embargo, Ratzinger reconoce que una religión civil europea no sería capaz de reproducir el espíritu religioso americano, que hizo a Tocqueville considerar la religión el elemento más

importante de las instituciones políticas de los Estados Unidos. En Europa, la secularización ha tenido un impacto mucho mayor. Incluso la religión civil norteamericana no es lo que solía ser. El protestantismo americano y el catolicismo, a juicio de Ratzinger, hicieron demasiadas concesiones a la modernidad secular provocando su debilitamiento. Sin embargo, según él, hay una excepción inspiradora: la minoría de los evangélicos estadounidenses (Ratzinger, 2004: 102). Curiosamente, el evangelismo, y no el catolicismo de EE UU, es un ejemplo de lo que Ratzinger llama una minoría religiosa creativa. La constitución de una minoría religiosa análoga en Europa debería dar lugar a la formación de una religión civil europea. Esta religión civil impulsada por una elite transnacional europea creativa proporcionaría un motor para el desarrollo de la política europea (Ungureanu, 2012).

A pesar de ser dos pensadores de la reconciliación entre razón y religión, democracia y fe, está claro que el punto de vista filosófico de Habermas diverge significativamente de la propuesta teológica de Ratzinger. El modelo de Ratzinger de los evangelistas americanos no es un caso emblemático de apertura y creatividad, sino de la polarización y el exceso de politización de la religión. Movimientos como la Mayoría Moral buscan directamente dar forma al proceso político y legislativo, lo que pone en duda la autonomía de la política que Ratzinger dice defender. Que Ratzinger tiene en cuenta no solo el impacto indirecto de la religión en la política se ve corroborado por el hecho de que insta a los políticos y legisladores católicos a cumplir con su conciencia religiosa a la hora de tomar decisiones (Ratzinger, 2002)³. Esto equivale a una influencia directa en la esfera pública política, y es probable que lleve a decisiones vinculantes comunes que discriminen a los no católicos. Por otra parte, mientras que las “traducciones” de Ratzinger tienen el propósito de mostrar una “fidelidad creativa” a la *Revelación* cristiana, las traducciones de Habermas no presuponen conformidad con ningún contenido original sino que resultan de la interacción abierta entre las religiones radicalmente plurales y las voces no religiosas. La imagen de Habermas de una sociedad postsecular religiosa e inclusiva diverge significativamente de la de una sociedad en la que una religión politizada, modelada según la Mayoría Moral en los Estados Unidos, tiene un rol central.

RAZÓN PÚBLICA Y VALORES

El giro postsecular de Habermas tiene el mérito de mitigar los efectos exclusivos del secularismo previo y de prever una visión interactiva entre democracia y religión. Sin embargo, sin abandonar el concepto de postsecularismo, creemos que hay buenas razones para proponer una versión más abierta y realista del mismo. La interpretación de Habermas reproduce, de hecho, una gran parte de la parafernalia de la saga del secularismo bajo la forma de un racionalismo teleológico postkantiano. Una parte significativa

3. Agradezco a Daniel Gamper por hacerme prestar atención a este aspecto de la teología política de Ratzinger.

de la carga de la prueba de su visión del “diálogo” y la “traducción” es realizada por la visión específica de Habermas de la razón comunicativa. El “andamio” conceptual de la razón comunicativa está hecho de “idealizaciones pragmáticas” (por ejemplo, “consenso ideal”, “solución única”). Por medio de estas idealizaciones, Habermas vuelve a poner la tensión tradicional entre lo empírico y lo noumenal (Kant), inmanencia y trascendencia (el legado judeo-cristiano), en el dominio de las acciones comunicativas. La trascendencia como en lo noumenal o misterioso de *das Ganz Andere* es convertido por Habermas en una “trascendencia desde dentro” (*Transcendenz von innen*) (Habermas, 1991) caracterizando los intercambios comunicativos más comunes. De este modo, Habermas convierte lo inescrutable en común: la “trascendencia desde dentro” significa que cada vez que nos comunicamos realizamos presuposiciones idealizadas que apuntan más allá de los límites de los acuerdos actuales y falibles, a través del *telos* de la “reconciliación definitiva” y del “consenso” en la “solución única”.

Las idealizaciones pragmáticas así concebidas transforman el concepto de la razón comunicativa en una paradoja⁴. Mientras que las idealizaciones están destinadas a clarificar la práctica del diálogo, también representan la negación de lo que están designadas a hacer: el precio de la reconciliación final es el sacrificio de los intercambios argumentativos. La obtención del consenso ideal es el fin del diálogo en sí mismo: el silencio de la “unión de mentes” de Habermas parece una variación intelectual de imagen de la “unión de corazones” Kant inspirado por el Pietismo (Wood, 2005: xii).

Además, Habermas no logra demostrar que diálogo y traducción garantizan el progreso lineal hacia una razón pura y unitaria. Tal y como Habermas señala, las prácticas democráticas están enraizadas e interpretadas sobre la base de las tradiciones religiosas no-reconciliables, como la cristiana, islámica, hinduista, confuciana, budista, junto con su gran variedad de tendencias. Como Habermas admite, las tradiciones religiosas *per se* no solo no son conciliables, sino que además carecen de criterios convincentes para organizarlas jerárquicamente en una escala de valores. En tal caso, es difícil ver cómo las traducciones podrían orientarse hacia la *misma perspectiva* adoptada por los ciudadanos religiosos y no religiosos en el plano del consenso ideal. Por ejemplo, una minoría o un grupo de inmigrantes pueden producir poco a poco una nueva interpretación de los principios de la justicia política inspirándose de su tradición religiosa. Con el tiempo, pueden formar un grupo significativo que desencadene un cambio en una de las prácticas democrática existente. No obstante, como las tradiciones religiosas no son reconciliables ni ubicables en una escala jerárquica, tales cambios no pueden ser explicados por una imagen de progreso lineal en la cual la razón convierte gradualmente la pluralidad de voces religiosas y no religiosas en una unidad. Un defensor de Habermas podría argumentar que la traducción y el diálogo sean capaces de eliminar la singularidad de los lenguajes religiosos y transmutar

4. Derrida fue el primero en adelantar este tipo de argumento en su crítica inicial de la metafísica de la presencia de Husserl (Derrida, 1973). Habermas no se refiere a Derrida, sino a la adaptación de la línea de objeción de Derrida avanzada por A. Wellmer (Wellmer, 1998). Para más detalles sobre la reelaboración de Habermas de la noción de idealizaciones (Habermas, 2002a).

así la pluralidad de voces religiosas en la unidad de la razón. Sin embargo, este contraargumento no es convincente. Consideremos el ejemplo de la transición democrática en Sudáfrica. Bajo la influencia de personalidades como Desmond Tutu —el presidente de la Comisión de Verdad y Reconciliación— valores incorporados y codificados en la tradición cristiana (el perdón, la confesión, la reconciliación) desempeñaron un papel importante en el complejo proceso de transición hacia el régimen democrático. En este proceso, los requisitos de la justicia penal fueron reducidos en favor del perdón, la confesión pública y la reconciliación. No obstante, el hecho de que estos valores fueron separados de la apelación a la divinidad de Cristo o de la verdad absoluta de la Biblia no los convierte en razones “puras”. Es más adecuado considerar estas traducciones como elementos contribuyentes en el acercamiento de una solución “cristiana” o “postcristiana” a un problema político, y no simplemente como generadoras de una práctica política secular regida por normas racionales. Los “valores cristianos” fueron interpretados de manera creativa en un nuevo contexto, no siendo —de acuerdo con el concepto teleológico de Habermas de la traducción—, “llevados a la razón” a través del diálogo. La traducción en el contexto de Sudáfrica debe ser vista como una innovadora y también controvertida interpretación de una tradición religiosa con el fin de responder a un desafío político *hic et nunc*, en una situación histórica singular. Por el contrario, Habermas recurre a una mirada retrospectiva teleológica situando lo que él considera como las “semillas” de la razón dentro de formas de experiencia religiosa e imaginación —“semillas” que van a ser gradualmente liberadas a través de la traducción—. Mediante esto, la traducción se vuelve capaz de reconciliar democracia y religión en virtud de su contenido verdadero que está edificado por la razón.

La interpretación de Habermas del postsecularismo es, en definitiva, el reflejo eviscerado de la teoría teleológica del secularismo: usando una sugerencia nietzscheana (Nietzsche, 2001), podemos decir que las poderosas imágenes y metáforas de la secularismo —el paso desde la oscuridad de los prejuicios religiosos a la luz de la razón— han sido cambiadas por Habermas por “pálidos” conceptos filosóficos, y la grandiosa saga de la decadencia de la religión y la llegada inminente de la razón se convierte en una técnica de análisis conceptual de la razón unitaria como ideal regulativo. El postsecularismo de Habermas es el resultado de la sublimación de la teoría del secularismo y no de su abandono. Incluso se puede sugerir que la filosofía habermasiana de la reconciliación es un reflejo filosófica tardío del legado judeo-cristiano y de su comprensión lineal-teleológica de la historia. El Juicio Final es sublimado por el reino de los fines de Kant y por la audiencia universal y el consenso ideal de Habermas. De esta manera, la reconciliación de los creyentes con Dios es reemplazada por la reconciliación garantizada por el filósofo.

Cabe señalar que mientras la teoría postmarxista inicial de Habermas reivindica llegar a las raíces de la experiencia religiosa con el fin de recuperar su verdad moral, esta visión cambia en sus últimos escritos. En relación a esto, Habermas admite que las raíces de la experiencia religiosa y la imaginación son “inescrutables”. En el sentido que la creatividad religiosa —a la par con la artística— no se puede analizar o codificar a través de los conceptos provistos por la razón. El poder de la razón y la filosofía están sustancialmente

limitadas. Sin embargo, si la razón no puede llegar a las raíces de la creatividad religiosa que configura la formación de valor, es difícil ver cómo la traducción puede garantizar la pureza y la unidad de una razón alimentada por estos mismos valores. Habermas llena este vacío argumentativo por medio de un fiat postkantiano —el postulado de armonía entre razón e imaginación, argumentación y espontaneidad—. No obstante, los valores codificados por las tradiciones religiosas no se convertirían en razones puras incluso si imaginamos el caso hipotético en el cual estuviese aceptado unánimemente por todos los interesados. A falta de un punto de referencia externo con respecto a la práctica religiosa y democrática, la unanimidad, sinceridad e igualdad entre los participantes en un diálogo no podría garantizar la racionalidad pura en una transferencia de valores.

Abandonando este punto de vista teleológico, la dialéctica entre la democracia y la religión puede ser concebida diferentemente, tanto de forma más abierta como más cercana a la práctica. Los contenidos semánticos de la imaginación y de las tradiciones religiosas no son impurezas accidentales o empíricas que se filtran por medio de la traducción y el diálogo. Por el contrario, son constitutivas de la práctica democrática, que no debe concebirse como una búsqueda de una neutralidad intacta (Habermas). Las fuerzas políticas no aspiran a la neutralidad pura, sino que participan —con sus intereses específicos, compromisos ideológicos y de valores— en la batalla política de producción y representación a la vez del pueblo y de la voluntad general. El partidismo en los compromisos es una parte intrínseca del juego político y aquí la religión puede jugar un papel importante. Bajo la influencia de las tradiciones religiosas, las fuerzas políticas representantes de mayorías o minorías pueden clasificar derechos y deberes de manera diferente, incluso cuando se enfrentan a las mismas circunstancias políticas. Hay una variedad de interpretaciones que pueden resultar del hecho de que marcos de valores no-jerarquizables y no-reconciliables afectan a la interpretación y la priorización de derechos.

Fundamentalmente, esto entra en juego durante el conflicto de derechos y cuando uno debe decidir cuál de ellos debe priorizar (Bell, 2000; Greenawalt, 1998). Para ilustrar esto, la ética de una religión puede poner énfasis en la responsabilidad individual, mientras que la ética de otra puede priorizar la comunidad y la solidaridad, y otra, los principios ecologistas. Bajo la influencia de esta última, la mayoría puede estar más dispuesta a sacrificar un derecho social, económico o ecológico en casos de conflictos con derechos políticos o civiles. Si ni la constitución ni la mayoría de los representantes democráticamente elegidos apoyan el acceso universal a la atención sanitaria, entonces el derecho a la atención sanitaria, independientemente de los ingresos, puede ser limitado (o reducirse al mínimo). Por el contrario, en tiempos de escasez, otra mayoría, bajo la influencia de otra ética religiosa, puede preferir romper el principio liberal de la libertad como no interferencia con el fin de proporcionar un derecho socioeconómico o ecológico. El lugar de las tradiciones de valores puede parecer menos evidente con respecto al bienestar y las ganancias de capital que sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo, la genética, el aborto, la ecología, etc., pero influyen en el sentido de la gente sobre lo que la comunidad debe a sus miembros menos afortunados y en su sentido sobre hasta qué punto es tolerable la brecha entre ricos

y pobres, cuáles son nuestros deberes hacia el medio ambiente y las futuras generaciones, o cuáles deben ser nuestras actitudes hacia los inmigrantes.

El hecho de que exista una interacción más abierta entre democracia y religión, la cual Habermas admite, no implica como consecuencia de ello que la frontera entre ellas sea necesariamente porosa. Una buena parte de las razones invocadas en el discurso político y jurídico son claramente no religiosas. El fundamento de la seguridad pública en las carreteras es generalmente no religioso, mientras que el argumento de que Dios requiere que los niños no sean enviados a las escuelas públicas hasta los dieciséis es claramente religioso. Los fundamentos sobre los sistemas electorales mayoritarios o proporcionales son claramente no-religiosos, mientras que las reivindicaciones sobre que el sexo antes del matrimonio o la homosexualidad representan un pecado condenado por el Libro Sagrado es claramente religioso. Sin embargo, no todos los casos son tan claros. Mientras que los valores como el perdón, la solidaridad, la responsabilidad, la compasión y muchos otros no son esencialmente religiosos, las tradiciones religiosas los interpretan y les dan una importancia variable —algo que significativamente puede influenciar la práctica política—. De tal manera, separar estos valores de las verdades absolutas y los dogmas, integrándolos en la lógica del diálogo democrático, e incluso imaginando un consenso ideal, no puede garantizar el borrado de la “huella” (Derrida) de su arraigo en específicas tradiciones religiosas.

LA ESFERA PÚBLICA

Esta visión postsecular reelaborada articula la cuestión de la esfera pública de una manera algo diferente a la de Habermas. La concepción de Habermas se basa en la creencia en una distinción rígida entre dos niveles de la esfera pública. Hay, en efecto, un sentido en el que esta distinción es vital. Un juez debe abstenerse de utilizar el discurso religioso o de apelar a la divinidad en el juzgado, al igual que un primer ministro debe abstenerse de respaldar su plan de reforma solo apelando a un texto sagrado. Sin embargo, aunque estemos de acuerdo en que las restricciones son generalmente más estrictas en la esfera pública política, la visión de Habermas se enfrenta a serias dificultades. En primer lugar, Habermas se centra demasiado en la frontera entre la política y la esfera pública social. En la práctica, esta frontera puede ser muy porosa o irrelevante. Aquí es útil examinar la crítica de Habermas del principio de justificación secular de R. Audi. Según el principio de Audi, “los ciudadanos en una democracia libre tienen una obligación *prima facie* de no defender o apoyar cualquier ley o política pública que restrinja la conducta humana, a menos que tengan y estén dispuestos a ofrecer razones seculares adecuadas que las promocionen o apoyen (por ejemplo, para un voto)” (Audi, 2000: 86; Audi, 1989). Habermas responde argumentando que este principio sobrecarga a los ciudadanos: requerir a los ciudadanos religiosos hacer una distinción entre política secular y religión, además de estar dispuestos a dar razones seculares, no sería posible sin poner en peligro su identidad. Como señala Habermas, muchos ciudadanos religiosos no serían capaces de realizar

tal división artificial dentro de sus propias mentes sin poner en peligro su existencia como personas piadosas (Habermas, 2011: 34-36; Habermas, 2006: 138-140). Por lo tanto, en la esfera pública social, las personas piadosas deben considerarse como personas autorizadas a tomar decisiones exclusivamente basadas en sus motivaciones y razones religiosas.

La línea de contra-objeción de Habermas no es del todo convincente por dos razones: 1) Por un lado, la distinción entre asuntos políticos y religiosos es aceptada y apoyada por una variedad de personas religiosas con identidades aparentemente sin peligro. Especialmente en Europa toda una gama de comunidades cristianas, judías, budistas, etc., presentan pruebas abundantes que demuestran que abogar por una visión comprensiva de la existencia es compatible con el reconocimiento de la separación entre política y religión, así como con la tolerancia de otras opciones religiosas y no religiosas. Seguramente, habrá ciudadanos que no pueden hacer la distinción entre los motivos y razones religiosas y no religiosas, incluso cuando sea clara. Sin embargo, mientras esta incapacidad no debe ser utilizada como argumento para considerar su voto jurídica o políticamente ilegítimo (solo porque alguien este mal informado o sea analfabeto no es razón suficiente para anular su voto), sí que se debe exigir como mínimo a los ciudadanos el no imponer su punto de vista religioso sobre los demás. En las actuales circunstancias de vivir en un mundo radicalmente pluralista, el intento de imponer inmediatamente su religión totalizadora o su propio Dios(es) a los demás roza el fundamentalismo. No queremos negar que el reconocimiento del “hecho del pluralismo” (Rawls) y la separación entre política y religión que está relacionada con ello no pueden plantear dilemas y dificultades a una persona piadosa que cree en la verdad absoluta de su religión. Pero esto no es razón suficiente para imponer una específica visión religiosa sobre los demás: después de todo, la oferta abundante de opciones morales y religiosas plantea dilemas y dificultades para todos —tanto para las personas religiosas como para las no religiosas por igual— aquellos que tratan de reconstruir sus vidas guiándose en un conjunto no arbitrario de valores morales. 2) Por otro lado, la perspectiva de Habermas de que las razones y motivaciones religiosas pueden encontrar decisiones en la esfera pública social puede tener también consecuencias problemáticas. Durante las elecciones o referendos, los ciudadanos que actúan en el ámbito público social se convierten en decisores políticos. Aquí podemos distinguir dos casos: en primer lugar, pueden tener un impacto directo sobre la adopción o rechazo de leyes y políticas específicas por referéndum, en segundo lugar, pueden tener un impacto en la decisión sobre la composición del Parlamento y / o el perfil del presidente. En el primer caso, la frontera entre la esfera pública social y la política está casi completamente borrada. En este caso, la posición de Habermas puede conducir a consecuencias claramente discriminadoras con respecto a aquellos que tienen otros puntos de vista religiosos o no religiosos en absoluto. En el segundo caso, es cierto que la elección de una determinada composición del Parlamento o un determinado Presidente no implica, por ejemplo, aprobar de inmediato determinadas leyes y políticas religiosamente sesgadas, sin embargo, es probable que esto será así por lo menos en parte —algo que plantea problemas similares de discriminación hacia aquellos que no comparten la religión de la mayoría—.

En segundo lugar, Habermas argumenta que la interacción entre la religión y la democracia es legítima solo en la esfera pública social: las traducciones deben ocurrir solo en este nivel, y el impacto directo de la religión debe ser apartado de la esfera pública política. No obstante, esta concepción basada en una distinción rígida entre las dos esferas públicas es demasiado restrictiva, y no está corroborada por la complejidad de la práctica. Por un lado, las traducciones son posibles también en el plano de la esfera pública política. Consideremos el caso de los EE UU, donde la religión juega un papel destacado en la esfera pública. No hay ninguna razón para descartar que políticos profundamente religiosos puedan traducir sus valores en la esfera pública política con tal de ponerlos a disposición de aquellos que no comparten su fe. El actual presidente estadounidense es un ejemplo de ello. Obama ha declarado públicamente varias veces la importancia crucial del cristianismo en su actividad política. Sin embargo, también es consciente y está dispuesto a aplicar el requisito de “traducir” los valores y preocupaciones cristianas en un lenguaje que sea accesible para aquellos que no comparten su fe. Como sostiene Obama (2006), “la democracia exige que el motivado religioso traduzca sus inquietudes en valores universales, en lugar de en específicamente religiosos. Se requiere que sus propuestas sean sometidas a discusión y sujetas a la razón. Puedo estar en contra del aborto por razones religiosas, pero si trato de aprobar una ley que prohíba esta práctica, no puedo simplemente apoyarme en las enseñanzas de mi iglesia o evocar la voluntad de Dios. Tengo que explicar por qué el aborto viola algún principio que es accesible a personas de todas las religiones, incluyendo aquellos que no tienen fe en absoluto”.

Por otra parte, es concebible que ciertas acciones y discursos religiosos pueden tener un impacto directo legítimo en la política sin la necesidad de traducirlos. Consideremos el ejemplo de Martin Luther King, una figura heroica de la historia de la democracia moderna. La versión de Habermas del postsecularismo es problemática porque es inhóspita en casos como los de King. Incluso sin ser un político, King entró en la esfera pública política a fin de implementar un cambio radical en la política y la legislación de su época. Tales ejemplos religiosos inspiradores no son singulares: en Birmania, los monjes budistas marchan contra el régimen autoritario, en la India, el budismo es creativamente interpretado por los “parias” y los reformistas con el fin de desafiar el sistema hindú excluyente y antiigualitario de castas. Estos ejemplos de luchas político-religiosas contra las formas más flagrantes de discriminación y autoritarismo indican que la comprensión de Habermas de la esfera pública política es demasiado restrictiva, y que una visión postsecular debe ser concebida de una manera más abierta y sensible al contexto. La realidad de la compleja relación entre religión y democracia desborda el rígido esquema de Habermas.

Admirables ejemplos como los de King sugieren que la concepción de Habermas es restrictiva también en otro sentido. Habermas tiende a reducir los intercambios comunicativos democráticamente pertinentes a una deliberación o argumentación racional. Su postura no solo es demasiado optimista en cuanto al lugar de la argumentación racional en la esfera pública, sino que también es insensible a la variedad de estilos de comunicación, y a la pluralidad de contextos en donde se forman (Young, 1990). El diálogo racional es

una de las formas pertinentes de interacción comunicativa —retórica, comunicación simbólica y narración ejemplar— que pueden, de diferentes maneras, fomentar una cultura de intercambio mutuo y de tolerancia. King consiguió luchar contra prejuicios profundamente arraigados y cambiar el imaginario de la sociedad americana, no involucrándose en silogismos académicos secos, sino combinando invocaciones religiosas con el uso del lenguaje simbólico, afectivo y argumentativo. Sin hacer referencia a “todos los hijos de Dios”, y sin convocar a su público a una verdad superior, el discurso de King de “I Have a Dream” no hubiese logrado que los estadounidenses tomaran un nuevo camino que parecía hasta entonces políticamente imposible.

Finalmente, al centrarse en la esfera pública y en sus diferencias internas, Habermas pasa por alto uno de los temas más importantes relacionados con la religión —la esfera privada—. La religión impregna la esfera privada —el lugar donde los individuos adquieren sus reflejos cognitivos y morales básicos y donde las relaciones de dominación y marginalización estructural a menudo tienen sus raíces más profundas—. Una buena parte de estas relaciones implica cuestiones de género —el matrimonio y prácticas sexuales, compartir las tareas de la casa, etc.— que deberían ser un elemento crucial de un postsecularismo crítico. En este contexto cabe señalar que Habermas sostiene que es legítimo que los líderes religiosos defiendan “verdades absolutas” en la esfera pública. Tiene razón hasta el punto en que no se supere la dimensión legal de la legitimidad democrática. Pero no todo lo que está permitido legalmente es política o moralmente recomendable. Especialmente cuando se proclaman verdades absolutas vinculadas a estructuras jerárquicas de poder y/o a medios de masas, ya que pueden generar patrones de dominación y marginalización en la esfera pública y privada. Consideremos por ejemplo los teleevangelistas o la enérgica condena de la homosexualidad por parte Iglesia católica considerándola un pecado⁵. Cuando esta condena se extiende, como por ejemplo en Italia o EE UU, a la esfera de la familia y de la educación, estamos ante un inmenso riesgo de poner en peligro las identidades de adolescentes vulnerables con tendencias homosexuales. Tales peticiones que dañan la “autoridad absoluta” deben ser por costumbre desalentadas de la esfera pública, y un postsecularismo con un espíritu crítico, como el de la Ilustración, con respecto a las estructuras de dominación debe hacer parte de una cultural política vigorosa que disuada este tipo de peticiones⁶.

5. El libro sagrado contiene pasajes como: “Y cualquiera que tuviere ayuntamiento con varón como con mujer, abominación hicieron: entrambos han de ser muertos; sobre ellos será su sangre.” (Levítico 20: 13).

6. El giro postsecular de Habermas abandona el espíritu crítico radical de la Ilustración que sustentó su previo análisis de la función dogmática e ideológica de la religión (véase el primer epígrafe de este artículo). Esta crítica tomaría más en consideración la porosidad de las fronteras existente entre lo privado y lo público, y entre los distintos niveles de lo público. Una visión normativa de la relación entre democracia y religión debe incorporar un análisis crítico de la religión en la medida en que la religión pueda comportar la institucionalización de relaciones de dominación y su legitimación a partir de cuestionables afirmaciones metafísico-teológicas. No podemos seguir aquí un análisis crítico de este tipo. Véase, por ejemplo, los trabajos de R. Rorty, G. Vattimo o J. Derrida.

CONCLUSIÓN

Aunque estemos de acuerdo con un postsecularismo basado en la noción del arraigo de las prácticas democráticas en contextos que pueden ser moldeados por valores religiosos, hemos sido críticos respecto a la interpretación postkantiana del giro postsecular, y de la proyección de un nuevo tipo de sociedad postsecular. La perspectiva racionalista y teleológica de Habermas de las nociones de diálogo y traducción es filosóficamente cuestionable; además, la imagen optimista de los ciudadanos-traductores concediendo el reconocimiento positivo y estando dispuestos a aprender de aquellos con los que están en desacuerdo es demasiado exigente para construir una relación realista entre la práctica democrática y la experiencia religiosa. La investigación empírica sugiere que el diálogo racional no es la regla en las actuales prácticas democráticas (Sanders, 1997; Steiner *et al.*, 2004). Asimismo, la perspectiva de Habermas depende también de una concepción intelectualista de la religión. La proyección optimista de Habermas de una sociedad postsecular está enfocada en la imagen del diálogo horizontal entre ciudadanos racionales, y no considera suficientemente que la variedad de intercambios simbólicos y comunicativos está a menudo estructurada por instituciones altamente jerárquicas o movimientos o poco democráticos. Además, Habermas hereda de Kant la creencia en una religión domesticada libre de aquellas pasiones religiosas (es decir, lo que Kant llama “entusiasmo”) perniciosas para la buena política centrada en la razón y procedimientos racionales. Mientras que la fe modernizada de Habermas no es idéntica a la fe racional de Kant, ambos alimentan la visión intelectualista de que, una vez cercada dentro de los muros de la racionalidad, la religión es “segura” para la democracia. Esta concepción no carece de referente empírico. Existen tales ejemplos como algunos tipos de protestantismo actual (por ejemplo el unitarismo, el anglicanismo, etc.), el budismo del Dalai Lama, o religiones relativamente nuevas como el baha’i —todos aquellos tipos de religión que presuponen un mayor nivel de intelectualización y “moralización”—. Pero lo que los proyectos de Kant y Habermas tienen en común es que intentan equiparar *pathos* religioso y entusiasmo (Otto, 2004), así como la experiencia interrelacionada de lo sagrado con sus tabúes y rituales de pureza/impureza (Douglas, 2002). Desde una perspectiva fenomenológica, Otto critica a Kant precisamente por su reducción intelectualista del fenómeno religioso en esencia moralista-racional. Contra el intelectualismo de Kant, Otto argumenta que las experiencias de lo sagrado tales como lo *numinoso* o lo *mysterium tremendum* son fundamentales para la religión. No hay necesidad de seguir las consideraciones metafísicamente cargadas de Otto de que estas experiencias son “irracionales” y a la vez “esenciales” para la religión en general, pero podemos señalar que las experiencias de lo sagrado involucrando el *pathos* religioso están bien extendidas⁷. De acuerdo con la investigación empírica actual,

7. Es verdad que ejemplos como el de King demuestran que pasión democrática y religiosa puedan ir juntas. Sin embargo, especialmente en tiempos de politización radical de la religión es difícil tener las dos cosas: por un lado, la religión en la esfera pública como una inyección de músculo moral en el debilitado cuerpo democrático; por otro lado, una religión que pone a disposición su potencial moral mientras equipara *pathos*

los resurgimientos religiosos en curso no destacan por la propensión de sus miembros por entablar intercambios argumentativos sino por sus efusiones emocionales y tabús sexuales y sociales, lo cual pone de manifiesto los límites de la interpretación racionalista del postsecularismo⁸.

Referencias

- Audi, R. 1989. "The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship", *Philosophy and Public Affairs* 18: 259-296.
- 2000. *Religious Commitment and Secular Reason*. Cambridge University Press.
- Baynes, K. 1992. *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls and Habermas*. Albany: State University of New York Press.
- Bell, D. 2000. *East Meets West: Human Rights and Democracy in East Asia*. Princeton: Princeton University Press.
- Benedictus XVI. 2006. *Deus Caritas Est*, 2006. Disponible en web: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_en.html (Consulta: 3 de septiembre 2011).
- Berger, P. L. (coord.). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- Casanova, J. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago University Press.
- Cooke, M. 2006. "Salvaging and Secularizing the Semantic Contents of Religion: The Limitations of Habermas's Postmetaphysical Proposal", *International Journal for Philosophy of Religion* 60: 187-207.
- 2007. "A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion", *Constellations* 14, 2: 224-238.
- D'Arcais, F. 2008. "Once tesis contra Habermas", *Claves de la razón práctica*, 179: 51-56.
- Derrida, J. 1973. *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Douglas, M. 2002. *Purity and Danger*. Routledge Classics.
- Greenawalt, K. 1998. "Has Religion any Place in the Politics and Law of Liberal Democracy?", *Proceeding of the American Philosophical Society* 142, 3: 378-397.
- Habermas, J. 1987. *Teoría de la acción comunicativa*, I-II. Madrid: Taurus.
- 1991. *Texte und Kontexte*. Frankfurt a/M: Suhrkamp.

religioso y entusiasmo, los tabúes y los rituales de pureza (con sus adyacentes exclusiones) específicos a las experiencias de lo sagrado. Es instructivo recordar que incluso en un país que combina una religión civil, que tanto marcó a Tocqueville, con la más larga tradición democrática, uno de cada de cuatro americanos asocia Obama con el Anticristo.

8. Quisiera agradecer a Jonathan Zaragoza, quien ha traducido este texto, y a Joan Vergés.

- 1995. “Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls’ Political Liberalism”, *Journal of Philosophy* 95: 109-131.
- 2001. *The Postnational Constellation. Political Essays*. Polity Press.
- Habermas, J., Ratzinger, J. 2000. *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Centzontle, México: Fondo de cultura económica.
- 2002a. *Verdad y Justificación*. Trotta.
- 2002b. *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*, Mendieta, Eduardo (coord.). Cambridge, MA: MIT Press.
- 2006a. “On the Relation between the Secular Liberal State and Religion”, en De Vries, H., *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*. Fordham University Press.
- 2006b. *Entre naturalismo y religión*. Paidós.
- 2011. “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”, en Habermas, Jürgen *et al.*, *El Poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, p. 35
- Kant, I. 2007. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza Editorial. Madrid.
- Lafont, C. 2007. “Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas’s Conception of Public Deliberation in Postsecular Societies”, *Constellations*, 14, 2: 239-259.
- Leustean, L., Madeley, J. (coord.). 2009. *Religion, Politics and Law in the European Union*, Routledge.
- Luhmann, N. 1995-1996. “Quod Omnes Tangit: Remarks on Jürgen Habermas’s Legal Theory”, *Cardozo Law Review*, 883: 5-17.
- Marx, K. 1996. *Selected Political Writings*, vol. 1. Cambridge University Press.
- Mate, M.-R. 2008. “La religión en una sociedad postsecular. El debate entre Habermas y Flores D’Arcais”, *Claves de la razón práctica* 181: 28-33.
- McCarthy, T. 1994. “Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue”, *Ethics* 105: 44-63.
- Nietzsche, F. 2001. *La gaya ciencia*. Ediciones AKAL.
- Obama, B. 2006. “Call to Renewal Keynote Address, junio, 2006. Disponible en web: http://blogs.suntimes.com/sweet/2006/06/obama_on_faith_and_politics_an.htm (Consulta: 20 de septiembre 2011).
- Otto, R. 2004. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Beck.
- Pera, M., Ratzinger, J. 2004. *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*. Mondadori.
- Ratzinger, J. 1989. *Les difficultés en matière de foi dans l’Europe d’aujourd’hui*. Paris: Téqui.
- 2002. “Nota Dottrinale circa alcune questioni riguardanti l’impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica”. Disponible en web: http://www.vatican.va/roman_

- curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_it.html (Consulta: 10 de septiembre 2011).
- 2007. *Europe: Today and Tomorrow*. San Francisco: Ignatius Press.
- Rorty, R. 1995. “Religion as conversation-stopper”, en *Common Knowledge* 3: 1-6.
- Sánchez de la Yncera, I., Rodríguez Fouz, M. (coord.). 2012. *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*. Barcelona: Anthropos.
- Sanders, L. 1997. “Against Deliberation”, *Political Theory* 25, 3: 347-376.
- Steiner, J. et al. (coord.). 2004. *Deliberative Politics in Action: Analyzing Parliamentary Discourse*. Cambridge University Press.
- Tracey, R. 2008. *Ratzinger’s Faith. The Theology of Pope Benedict XVI*. Oxford University Press.
- Ungureanu, C. 2008a. “Derrida on Free Decision: Between Habermas’ Discursivism and Schmitt’s Decisionism”, *The Journal of Political Philosophy*. 3: 293-325.
- 2008b. “The Contested Relation between Religion and Democracy”, *European Journal of Political Theory*. 7, 4: 405-429.
- 2012. “Europe and religion – an ambivalent relation”, en Ungureanu, C. y Zucca, L. (coord), *Law, State and Religion in the New Europe: Conflicts and Dilemmas*, Cambridge University Press 307-333.
- Wellmer, A. 1998. *The Irreconcilable Nature of Modernity: Essays and Lectures*. MIT Press.
- 2001. “The Debate about Truth: Pragmatism Without Regulative Ideas”, *Critical Horizons* 4, 1: 29-54.
- Wood, A. 2005. “General Introduction”, en Kant, I (coord.), *Religion and Rational Theology, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, Allen Wood and Georg di Giovanni (trad.). Cambridge University Press.
- Young, I. M. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press.
- Zucca, L., Ungureanu, C. (coord.). 2012, *Religion, Law and Politics in the New Europe: Conflicts and Dilemmas*. Cambridge University Press, 2012.

Presentado para evaluación: 14 de septiembre de 2012

Aceptado para su publicación: 20 de mayo de 2013

CAMIL C. UNGUREANU

camil.ungureanu@upf.edu

Camil Ungureanu is Lecturer in Political Theory at the Universitat Pompeu Fabra, Department of Social and Political Science (Barcelona, Spain). He published in quarterlies such as the “Journal of Political Philosophy” and the “European Journal of Political Theory.” He co-edited *Law, State and Religion in the New Europe: Conflicts and Dilemmas* (Cambridge University Press, 2012; with Lorenzo Zucca), *From the Nation-State to*

the Postnational Constellation: Jürgen Habermas' Theory of Law and Democracy, vol. I-II, Ashgate, 2011 with Klaus Günther and Christian Joerges. At present, he is working on a book on "Democratic Theory and Religion" (under contract with Routledge). He is also working on a book on politics, law and pluralism in Europe (with Ferran Requejo; forthcoming with Routledge) and on postsecularism and European cinema (with Costica Bradatan; forthcoming with Routledge).