

La religión en la esfera pública: Habermas y el resurgimiento de la religión	Título
Simbaña Q., Roberto - Autor/a;	Autor(es)
En: Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades Vol. 1 año 1. (enero-marzo 2016). Quito : Religación. Grupo de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina, 2016.	En:
Quito	Lugar
Religación. Grupo de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina	Editorial/Editor
2016	Fecha
	Colección
Populismo; Religión; Esfera pública; Habermas, Jürgen; América Latina;	Temas
Artículo	Tipo de documento
"http://biblioteca.clacso.edu.ar/Ecuador/rgn/20160609063919/Religion-esfera-publica-Habermas-Simbaña-Roberto.pdf"	URL
Reconocimiento-No Comercial CC BY-NC http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



La religión en la esfera pública: Habermas y el resurgimiento de la religión.

Religion in the public sphere: Habermas and the revival of religion.

Roberto Simbaña Q.

MPhil. Universidad Autónoma de Madrid - España

E-mail: roberto.simbana@gmail.com

Fecha de recepción: enero 2016

Fecha de aceptación: marzo 2016

Resumen

Este artículo se propone traer a discusión el uso público de la religión a partir de las concepciones de Jürgen Habermas, quien defiende el reconocimiento y admisión de la religión como actor en la esfera pública y de sus manifestaciones sin haber sido traducidas. Ante la fragmentación de la sociedad, propone la necesidad urgente de procesos de aprendizaje complementarios entre las doctrinas religiosas y las imágenes del mundo, entre los ciudadanos religiosos y ciudadanos seculares. El filósofo alemán apunta al entendimiento de una sociedad postsecular que implica una tensión entre “estado secular” y “sociedad postsecular”. Coloca en entredicho o en revisión la teoría de la secularización, que asoció la modernización con la individualización privatista de la religión y que en la medida en que las sociedades se modernizan auguraban la desaparición progresiva de las religiones en la esfera pública.

Palabras clave: Habermas, Esfera Pública, Religión, Sociedad Postsecular, lenguaje religioso.

Abstract

This article proposes to bring into discussion the public use of the religion from the conceptions of Jürgen Habermas, who defends the recognition and admission of religion as an actor in the public sphere and its manifestations without having been translated. Before the fragmentation of society, proposes the urgent need for learning processes complementary between religious doctrines and the images of the world, between the religious and secular citizens. The German philosopher aims at the understanding of a post-secular society which involves a tension between “secular State” and “post-secular society”. Place into question or review the theory of secularization, religion privatist associated modernization with the individualization and that to the extent that societies are modernized predicted the progressive disappearance of the religions in the public sphere.

Keywords: Habermas, public sphere, post-secular society, Religion, religious language.

Habermas: filósofo de la religión

Jürgen Habermas no es un filósofo que se caracterice por su atención a la religión. No sigue la estela de sus predecesores de la Escuela de Frankfurt, especialmente M. Horkheimer, T.W. Adorno o W. Benjamín, que, aunque tampoco han hecho un especial aporte en este terreno, sí han hecho afirmaciones suficientemente significativas como para que se vuelva una y otra vez sobre ellos. En J. Habermas, la presencia de la religión se reduce a esporádicas alusiones, hasta que tiene que vérselas con la teoría de la Modernidad (Mardones, 1999: 92). Y aún en este momento su atención a la religión, especialmente a través de la sociología de M. Weber y E. Durkheim, es de un carácter funcional y para indicar la superación de la religión en una sociedad y una cultura que han accedido al nivel discursivo.

En suma, la atención de Habermas a la religión es para indicar la asimilación de lo mejor de ella en su ética comunicativa. La significatividad de la religión -su potencial semántico- es asumido por el potencial discursivo presente y ejercitado en la ética de la comunicación. Esta tesis habermasiana ha sido crecientemente debilitada por su autor en las confrontaciones en las que ha tenido que dar cuenta de ella. Parecería como que ese ideal, al que tiende un Habermas crítico ilustrado que quisiera esgrimir el modelo racional y el potencial argumentativo como autosuficientes y omniabarcadores de todo lo humanamente relevante, no pudiera ser mantenido en toda su pureza. La confrontación con la religión sirve para probarlo.

Por lo tanto, al ser Habermas uno de los filósofos y sociólogos vivos más importantes, considerado el segundo en importancia en el siglo XX luego de Heidegger y de los últimos marxistas, al traer el tema de la religión a discusión y de manera provo-

cativa, puesto que sus tesis religiosas han generado rechazo en cierta parte de la comunidad filosófica, es un personaje vital para repensar la religión en el siglo XXI. Si bien sus posturas políticas en la defensa del Estado de Bienestar - que en la actualidad ya no tienen cabida - no son tan valoradas en este artículo, sí causan impacto sus propuestas religiosas y son consideradas por el autor de este trabajo valiosas para el entendimiento de la religión.

El resurgir de la religión

Habermas está consciente del resurgir de la religión en nuestros días, para él, la religión mantiene fija su demanda por una influencia pública y una relevancia significativa, mientras que la tesis secularista de que la religión desaparecerá en todo el mundo durante el transcurso de la modernización acelerada está perdiendo terreno. Aceptar este resurgimiento de la religión implica contrariar la tesis que postulan una cercana interrelación entre la modernización de la sociedad y la secularización de la conciencia. Dicha tesis basaba su fundamento en tres consideraciones (Habermas, 2008: 4):

- Que, el progreso de la ciencia y la tecnología que promueven una comprensión antropocéntrica del mundo desencantado debido a que puede explicar causalmente la totalidad de los estados y eventos empíricos y a que una mente iluminada por la ciencia no puede conciliarse fácilmente con una cosmovisión teocéntrica y metafísica.
- Que, con la diferenciación funcional de los subsistemas sociales, las iglesias y otras organizaciones religiosas pierden su control sobre el derecho, la política, el bienestar social, la educación y la ciencia; ya que ellas se auto-restringen a su función de administrar los medios de salvación y a practicar ejercicios religiosos de una

forma privada, al mismo tiempo que, por lo general, pierden influencia pública y relevancia. - Que, el desarrollo de las sociedades agrarias a las postindustriales, conduce, en promedio, a mayores niveles de bienestar y a una mayor seguridad social; y, con la disminución de riesgos en la vida y, por lo tanto, con una creciente seguridad existencial, hay una disminución en la necesidad personal a favor de una práctica que prometa hacer frente a contingencias no controladas mediante la fe en un poder superior o cósmico.

Estas fueron las razones principales de la tesis de la secularización y que, entre la comunidad de sociólogos, ha sido objeto de controversia desde hace más de dos décadas. Últimamente, tras la crítica fundamentada de un reduccionismo eurocéntrico, se habla incluso del fin de la teoría de la secularización. Sobre todo, porque en los Estados Unidos, a pesar de la intensidad no disminuida de sus comunidades religiosas y la proporción inmutable de ciudadanos religiosamente comprometidos y activos, sigue siendo la punta de lanza de la modernización, y durante mucho tiempo fue considerado como la gran excepción a la tendencia secularizante. Sin embargo, a la luz de la globalmente extendida perspectiva sobre otras culturas y religiones del mundo, los Estados Unidos ahora parece ejemplificar la norma y Europa se convierte en algo atípico. Según el filósofo alemán, existen tres fenómenos superpuestos que convergen de modo especial para crear la impresión de un 'resurgimiento de la religión' a escala mundial, a saber: la expansión misionera, una radicalización fundamentalista y la instrumentalización política del potencial de violencia innata en muchas de las religiones del mundo (Habermas, 2008: 5).

Respecto a la expansión misionera, un primer

signo de la vitalidad de la religión reside en el hecho de que en el mundo estén creciendo los grupos conservadores, dentro de organizaciones religiosas. Lo más sorprendente de todo es el avance notable de aquellas religiones establecidas en África y en los países del este y del sudeste de Asia, así como del pentecostalismo evangélico en América Latina. Argumenta Habermas, que un mayor dinamismo tiene aún las redes descentralizadas del islam y de los evangélicos en Sur y Centro América. Ellos sobresalen por una forma extática de religiosidad inspirada por líderes carismáticos. En cuanto al fundamentalismo debe considerarse que los movimientos religiosos de más rápido crecimiento, como los pentecostales y los musulmanes radicales, pueden ser fácilmente descritos como fundamentalistas, porque luchan contra el mundo moderno o se retiran de él, cayendo en el aislamiento. Sus formas de culto combinan espiritualismo y adventismo con concepciones morales rígidas y observancia literal de las Sagradas Escrituras. Por último, el régimen de los mullah en Irán y el terrorismo islámico son simplemente los ejemplos más espectaculares de un desatado potencial de violencia innata en la religión, qué decir respecto a los últimos atentados en París, atribuidos al denominado Estado Islámico, que acabaron con la vida de más de 129 ciudadanos. Con frecuencia, conflictos explosivos de origen profano, se encienden por primera vez cuando son codificados en términos religiosos. Esto es lo que ha sucedido con la 'des-secularización' del conflicto de Medio Oriente, con la política del nacionalismo hindú y el persistente conflicto entre India y Pakistán y con la movilización de la derecha religiosa en los Estados Unidos antes y durante la invasión a Irak (Habermas, 2008: 6).

Habermas concluye que mientras que las sociedades desarrolladas son cada vez más seculares,

la sociedad mundial es cada vez más religiosa; la razón de esto obedece, según él, a las altas tasas de natalidad de los países más pobres y que son más religiosos, además de aquella hipótesis que conecta la inseguridad existencial y la necesidad religiosa. Ejemplo de esto se ve en la interacción religiosa en América Latina, cuando los sectores más vulnerables de la sociedad son los que engrosan las filas del pentecostalismo y que tienen al frente líderes carismáticos. Habrá que preguntarse la similitud de este suceso con lo que pasa en la sociedad respecto a los gobiernos progresistas o populistas, después de todo *¿no son las personas que sienten insatisfechas sus necesidades económicas y sociales lo que abrazan estos gobiernos y sus líderes carismáticos?*

La situación de Estados Unidos pareciera no encajar con la tesis de secularización progresiva, pero se puede explicar demográficamente y estructuralmente; demográficamente por la alta tasa de natalidad migrante y por la migración en general, provenientes de países mayoritariamente católicos, y estructuralmente porque existe una deficiencia de los sistemas de seguridad social que imposibilita la protección de los sectores vulnerables de la sociedad frente a los riesgos del capitalismo salvaje. Por último, Habermas opina que la debilidad de la teoría de la secularización se debe a inferencias precipitadas que delatan un uso impreciso de los conceptos de secularización y modernización. Puesto que, en el curso de diferenciación de las iglesias y las comunidades religiosas respecto de los sistemas sociales funcionales, al estar aquellas, cada vez más reducidas a sí mismas a su función básica de cuidado pastoral, tuvieron que renunciar a sus competencias en otros ámbitos de la sociedad. Al mismo tiempo, la práctica de la fe también se retiró a dominios más personales o subjetivos. Existe una correlación, entonces, entre la especificación funcional del sistema religioso y la individualización de la práctica religiosa (Habermas, 2008: 8). Sin embargo, como acertadamente señala José Casanova, la pérdida de función y la tendencia a la individualización no implica necesariamente que la religión pierda influencia y relevancia en la arena política y en la cultura de una sociedad o en la conducta personal de vida (Casanova, 1994: 64). Más allá de su peso numérico, las comunidades religiosas, pueden reclamar un asiento en la vida de las sociedades que están en gran parte secularizadas. En este contexto se puede describir a la conciencia pública en Europa en términos de una sociedad post-secular, puesto que todavía tiene que adaptarse a la existencia de comunidades religiosas en un entorno cada vez más secularizado

lización de la práctica religiosa (Habermas, 2008: 8). Sin embargo, como acertadamente señala José Casanova, la pérdida de función y la tendencia a la individualización no implica necesariamente que la religión pierda influencia y relevancia en la arena política y en la cultura de una sociedad o en la conducta personal de vida (Casanova, 1994: 64). Más allá de su peso numérico, las comunidades religiosas, pueden reclamar un asiento en la vida de las sociedades que están en gran parte secularizadas. En este contexto se puede describir a la conciencia pública en Europa en términos de una sociedad post-secular, puesto que todavía tiene que adaptarse a la existencia de comunidades religiosas en un entorno cada vez más secularizado

La religión en la esfera pública

En su libro, *Entre Naturalismo y Religión*, Jürgen Habermas realiza un análisis más preciso sobre la *Religión en la Esfera Pública*, especialmente enfocándose en los presupuestos cognitivos para el uso público de la razón de los ciudadanos religiosos y seculares. Sin embargo su análisis se fundamenta en la realidad europea y norteamericana, es por eso que en esta sección del artículo se expone la visión de Habermas y se acompaña de observaciones sobre todo desde el significado que la teoría de Habermas tiene para la relación entre religión y política en América Latina, de igual manera en algunas etapas históricas se hace un paralelismo con la región para contextualizar la visión Habermasiana.

El teórico alemán comienza su análisis por una actualización del quehacer de la religión y movimientos religiosos en Oriente y Occidente. En su visión, desde 1990 la relación de la religión con la política ha tomado un cambio hasta entonces “inesperado”, sobre todo por el despertar de un fundamentalismo en Oriente Próximo, Sudeste

Asiático y algunos países del África.

En Oriente, este fundamentalismo repercute en conflictos de etnia y nacionalismos, pero también con un creciente desprecio por las acciones de Occidente que han afectado los Orientalismos, evidencia de este hecho, la revolución en Irán y la instauración de la teocracia que ha servido de inspiración para otros movimientos que, a pesar de vivir bajo democracias de tinte liberal, siempre buscan adecuar sus constituciones a sus creencias religiosas. En el otro extremo, Occidente, principalmente en el norte estadounidense se extiende una especie de temor al choque de civilizaciones ante la cambiante y conflictiva situación internacional de la política ligado a fundamentos religiosos. Sin duda, uno de los grandes temas que han venido provocando inquietudes ha sido el recrudecimiento del fundamentalismo tanto en Oriente como en Occidente. Dice Habermas, que el fundamentalismo es producto de una violenta colonización y una descolonización frustrada que, en medio de la invasión de modernización capitalista que atraviesa todos los aspectos de la sociedad, esta genera una inseguridad social además de rechazo cultural. De esta visión, las acciones de los movimientos religiosos consisten en procesar estos cambios que se traducen en rechazos por empujarlos al desarraigo bajo las caracterizaciones de la modernidad capitalista tardía y malograda (Habermas, 2006). Así, en Occidente la religión ha registrado una dinámica interesante de revitalización política al interior de Estados Unidos. Según datos estadísticos, los ciudadanos creyentes y activos se han mantenido constantes en las últimas seis décadas, a pesar de la oleada de secularización después de la Segunda Guerra Mundial, que no logró afectar en gran manera como sí lo hizo en los países europeos. De ahí que los movimientos de renovación religiosa que han aparecido con fuerza desde los años sesenta, fortalecen en el nivel cultural la escisión política de

Occidente; estos generan una situación inquietante, puesto que mientras en Europa hay un panorama, de mayor acceso a derechos y libertad de elección en diversas esferas de la vida, por el contrario en Norteamérica y América Latina el panorama es todavía lejano a la cultura europea, producto del rol que ejerce la religión en las políticas y leyes del continente americano. Es por esto que resulta contradictorio que en una sociedad sede del capitalismo moderno, hegemónico, racional, como es la estadounidense, la influencia de la religión sea tal que es capaz de colocar presidentes, congresistas, senadores, etc.

En el caso latinoamericano, heredera de un catolicismo romano muy marcado en la conformación de la sociedad y de la opinión pública, el factor religioso es un actor importante en las discusiones políticas y electorales sobre asuntos que resultan opuestos a la tradición, especialmente en cuanto derechos por igual a personas con orientaciones sexuales “diferentes”, las regulaciones del aborto, y las prácticas comunes en las sociedades, son reguladas por la influencia del catolicismo y desde los años sesenta de un protestantismo pentecostal que no abandona un lenguaje y visión tradicional y conservadora.

A continuación, Habermas, abordará las premisas liberales del Estado Constitucional democrático, resaltando las consecuencias del uso público de la razón para la ética ciudadana, realizará objeciones, que es la parte concerniente a este trabajo, contra una interpretación restrictiva del rol de la religión. Si bien la perspectiva de Habermas quiere defender la relevancia y supervivencia de los Estados de Bienestar que están llegando a su final en Europa, sus tesis sirven en el caso latinoamericano porque sus Constituciones se han construido sobre la base esa base, donde el Estado se constituye

para que los derechos que en ella -Constitución- se enuncian sean realmente gozados, efectivamente ejercidos por los habitantes de su territorio y que estos, como individuos o como colectividades, dispongan de mecanismos para demandar a las autoridades, por medio de las garantías incluso jurisdiccionales, que cumplan este deber primordial (Ávila, 2008: 9).

Premisas Liberales del Estado Constitucional Democrático

En lo que se refiere a las premisas liberales del Estado Constitucional Democrático, Habermas recuerda el entendimiento de éste ligado a la razón natural y en consecuencia con la construcción de argumentos públicos, que pretenden hacer accesibles para todos. Es la razón humana común; la que sentará las bases de un Estado Secular que no necesitará más de la legitimación de la religión, haciendo posible la separación Iglesia y Estado. De esta manera, el estado liberal secular, reacciona de dos maneras; buscando neutralizar el ejercicio de la dominación con respecto a las imágenes del mundo y otorgar los mismos derechos a todos los ciudadanos (Habermas, 2008: 127).

Por lo tanto, en primer lugar, y tomando en cuenta que en la actualidad las sociedades están siendo impactadas por el fenómeno migratorio y el avance explosivo de movimientos de renovación religiosa, el derecho a la libertad de conciencia y libertad de religión se convierte en fundamental para los desafíos que le presentan este resurgir de la religión. La activación de estos derechos, permiten que en el plano relacional se evite el conflicto, aunque en el plano cognitivo se mantenga un potencial conflictivo entre las convicciones de los creyentes y no creyentes. Habermas recuerda que el carácter secular del Estado es una condición necesaria pero no suficiente para garantizar por igual

la libertad religiosa. En esto, la tolerancia no basta para lograr el objetivo igualitario en el goce de derechos, por eso insta a los sectores afectados por la discriminación a ponerse de acuerdo para generar una defensa de derechos más efectiva. Además, recuerda que, el principio liberal dice que solo puede llevarse a cabo regulaciones justas cuando los participantes aprenden a adoptar también las perspectivas de los otros, y que el medio adecuado para lograr este fin es la “formación democrática de la voluntad constituida deliberativamente”. Sin embargo, objeta Habermas, no toma en cuenta que en un diálogo asimétrico es muy difícil que los sectores que se sienten y son inferiores a otros puedan establecer sus exigencias y ser escuchados a un nivel real de participación (Habermas, 2008: 105)

Tal como se ha revisado en las falencias de la esfera pública burguesa en el caso latinoamericano esta asimetría es evidente en la construcción de la formación democrática de la voluntad constituida deliberativamente. Desde el regreso a la democracia, tras las dictaduras militares –inclusive antes de este período- era común, como se había mencionado antes, que las leyes, las Constituciones sean elaboradas por ciertos sectores de poder dentro de las sociedades latinoamericanas. Era común ver, cómo se hacían reuniones privadas y a veces descaradamente públicas entre quienes buscaban cooptar el poder y así beneficiarse de las nuevas leyes para el crecimiento económico de grupos y familias empresariales que prácticamente se constituían en dueñas de países. Ante este escenario resultaba difícil que las voces disonantes y populares sean escuchadas, mucho menos que sus opiniones sean consideradas en la elaboración de las diferentes Cartas Magnas. Dentro de estos sectores poderosos se encontraban militares, grupos empresariales nacionales y transnacionales, Medios de Comunicación, la Iglesia Católica –el ala conser-

vadora-, algunos partidos políticos, y por qué no, el seguimiento activo de potencias extranjeras que también buscaban mantener el control de la región bajo los intereses imperiales.

La llegada de los gobiernos progresistas generó una interacción un tanto diferente, estos gobiernos al llegar al poder por el voto popular, de esa mayoría que no era escuchada, marca una diferencia con los anteriores gobiernos que también llegaron al poder mediante el voto. Estos gobiernos llamados también populistas, recogen este amplio sector y lo articulan mediante una participación social activa y evidente. Entendieron que la ausencia de participación social en la construcción de la formación democrática y la asimetría en la deliberación de las problemáticas económicas, sociales y políticas era el punto de partida. Dice Habermas, que el Estado Liberal Secular para cubrir la legitimidad que ha sido dejada por parte de la religión, y poder regular la convivencia, despliega el ejercicio político de la dominación que tiene que ajustarse a fundamentos no religiosos, lográndolo por medio de la neutralización de imágenes del mundo. Para que esto sea posible los ciudadanos han de reconocerse iguales para así poder regular su convivencia, la manera de hacer esto; a través de la participación política igualitaria de los ciudadanos que busca que el destinatario de las leyes también se sienta autor de las mismas, por otra parte la dimensión epistémica de las formas de discusión y acuerdo dirigidas deliberativamente; el lograr una exitosa participación política y cognitivo deliberativa excluye la vía de imposición jurídica, puesto que los acuerdos de convivencia y consecución de derechos debe basarse en la solidaridad civil por un entendimiento racionalmente motivado.

A decir de Rawls, se trata del deber de conducta cívica de los ciudadanos y de un uso público de la

razón: “el ideal de la ciudadanía impone un deber moral, no un deber legal, el deber de civilidad para ser capaces de explicarse unos a otros, cuando se trata de cuestiones fundamentales, como los principios y las políticas por las que ellos abogan y votan pueden apoyarse en los valores de la razón pública. Este deber también implica una buena disposición a escuchar a los otros y una ecuanimidad a la hora de decidir cuándo resultaría razonablemente acomodarse a sus puntos de vista” (Rawls, 1196: 252).

Este escuchar a los demás se basa en los “valores de la razón pública” que son las premisas que se aceptan y que se piensa que los otros podrían razonablemente aceptar, tomando en cuenta que en un Estado Secular, la neutralización de las imágenes del mundo, cosmovisiones, las doctrinas comprensivas, obligan a los ciudadanos a presentar razones y justificaciones que adquieren legitimación política a través de razones universalmente accesibles, de esta manera pueden ser justificadas ante ciudadanos religiosos como seculares, si no se cumple con esta condición cualquier sea el origen de la razón será ilegítima.

Aquí hay que advertir, que, de esta concepción del modo democrático y legítimo de participación en la interacción del discurso deliberativo, existe una salvedad un tanto controvertida, a la que según Habermas, debe sujetarse el uso público de las razones no públicas. Así, por ejemplo los partidos políticos, e instituciones estatales están obligados a elaborar leyes, decretos, normas, etc., en un lenguaje que sea accesible a todos los ciudadanos por igual, excepto por una salvedad que según Rawls, las asociaciones religiosas en la esfera público-política pueden hacer uso, debido a que: “las doctrinas comprensivas razonables, sean religiosas o no religiosas, puedan introducirse en la discusión política pública en cualquier momento”, y añade Habermas, “a condición de que se ofrezcan a su

debido tiempo razones políticas apropiadas y no razones derivadas tan sólo de las doctrinas comprensivas, que basten para apoyar lo que las doctrinas comprensivas dicen apoyar”.

Sin embargo, el Estado Liberal establece la libertad de religión a merced del seguimiento y alineación irrestricta por parte de los movimientos y comunidades religiosas a la neutralidad institucional del Estado en cuanto a imágenes del mundo, así como de una delimitación restrictiva del uso público de la razón. En este sentido, Habermas se pregunta, ¿cómo las comunidades religiosas pueden respaldar a gobiernos constitucionales donde sus doctrinas comprensivas no puedan prosperar o inclusive puedan verse debilitadas? Pero en la práctica este hecho, al menos en el caso norteamericano y latinoamericano, no está tan apegado a la realidad, puesto que, en la mayoría de gobiernos, desde la institucionalidad democrática se puede ver cómo algunos sectores religiosos son favorecidos y tratados de manera privilegiada en detrimento de otros que deben ser excluidos y menospreciados. En este hecho existe un peligro para la vitalidad del estado liberal secular, puesto que beneficiar a grupos religiosos puede llevar a terminar con la separación entre Iglesia y Estado.

Los críticos de Rawls, recuerdan eventos históricos de la influencia positiva de la religión en la política, sobre todo las luchas en favor de la defensa de la democracia, derechos humanos, la inclusión de las minorías, etc., resaltan que muchos de los movimientos sociales contestatarios europeos y en América han echado raíces en sectores religiosos progresistas. Sin duda, si por un lado están los ejemplos de una influencia y hechos positivos de la religión, también se han presentado casos opuestos sobre todo desde los fundamentalismos extremos tanto de Oriente como de Occidente. Fuera de es-

tos hechos, las comunidades y movimientos religiosos cumplen funciones estabilizadoras para una cultura política liberal, en especial con el aporte de la conocida religión civil, en los Estados Unidos de Norteamérica.

Otro elemento positivo de influencia religiosa tiene relación con la construcción de una ética ciudadana que acompaña la vida de las sociedades. En este sentido, las comunidades religiosas cumplen presuposiciones necesarias para el fortalecimiento de la democracia, en el involucramiento de sus argumentos en los debates políticos cargados de contenido moral además de un rol informativo instrumental de la socialización de la política. Sin embargo, a pesar de la influencia positiva que se le pueda otorgar, la religión encuentra un tipo de autocensura por parte del Estado secular al forzar que los movimientos religión busquen un equivalente de sus manifestaciones religiosas en el lenguaje universalmente aceptado, restricciones que el Estado no debe imponer, formal o informalmente. De esta manera, el Estado no puede hablar de libertad religiosa y a la vez imponer a los ciudadanos religiosos deberes incompatibles con su fe, puesto que negaría su existencia como ciudadanos religiosos.

Habermas, continúa desarrollando los postulados y críticas al Estado secular, esta vez añadiendo la visión de Robert Audi, cuando critica el principio de justificación secular encerrado en la “virtud de civilidad”, entonces: “uno tiene la obligación prima facie a no defender o apoyar ninguna ley o política pública, a menos que uno tenga y que esté dispuesto a ofrecer, razones seculares adecuadas para esa defensa o ese apoyo”. Siguiendo esta razón, el ciudadano religioso debería adaptar sus creencias religiosas a través de argumentos convincentes y seculares para poder tener espacio en la discusión pública: “dado que en el Estado liberal

solo cuentan las razones seculares, los ciudadanos creyentes están obligados a establecer una especie de equilibrio entre sus convicciones religiosas y sus convicciones seculares”. Por qué no pensar también el hecho de que los ciudadanos religiosos debieran tener la obligación de no defender o apoyar cualquier ley o política pública que no sea justificada o presente razones religiosamente aceptables.

Una objeción sumamente contundente tiene relación con la vida del ciudadano religioso, el creyente: que basa su vida en la doctrina, pero se olvida que ésta se traslada a todas las áreas de la existencia diaria, de este modo, el creer del ciudadano religioso impide o al menos experimenta un tipo de rechazo a las instituciones, leyes, partidos políticos que buscan transformar sus convicciones religiosas de manera directa o indirecta. Por su parte los creyentes no pueden dejar de lado o aceptar las políticas o leyes que van en contra de lo que la doctrina religiosa dice, puesto que las creencias atraviesan todas las esferas de la vida, constituyendo su existencia social y política. Por lo tanto, los creyentes al expresar sus visiones políticas y sociales siempre lo van a hacer desde su cosmovisión religiosa; el Estado liberal no puede esperar que expresen sus ideas sin el acompañamiento de sus visiones religiosas, aunque intenten adaptarlas por medio de razones públicas. Son exclusivamente los políticos en cargos públicos los que deberían mantener la neutralidad de las visiones del mundo.

Teniendo en cuenta que la garantía para la libertad religiosa es la neutralidad del ejercicio de dominación con las diferentes visiones del mundo, en las sociedades modernas esta concepción ha venido a trasladarse hasta la imposición del principio de separación entre Estado e Iglesia, sin embargo, este principio ha sido sobregeneralizado, siendo aceptado -impuesto- por las distintas

organizaciones ciudadanas de la esfera pública, el hecho de que el estado secular adopte esta posición de neutralidad no significa que se extienda en una forma aceptada y practicada por los ciudadanos, puesto que la naturaleza misma del estado secular no está exenta de errores.

Proceso de decisión política: Uso del lenguaje religioso.

Habermas intenta mediar la frontalidad de los postulados liberales en disputa con las propuestas revisionistas, proponiendo un debate más pausado y que tome en cuenta los dos cuestionamientos críticos en torno a la admisión en la esfera pública política de las manifestaciones religiosas, para evitar de esta manera, la pérdida de contenidos valiosos que la religión puede brindar a la sociedad. En primer lugar, en cuanto las formas de interacción entre Estado y religión; por un lado, Habermas deja ver su preocupación por la indebida carga mental y psicológica que a veces es exigida a los ciudadanos religiosos, y, por otro lado, el reconocimiento por parte de los ciudadanos religiosos del principio de neutralidad de dominación respecto a las imágenes del mundo, con algunas salvedades.

Está claro que los ciudadanos religiosos pueden ejercer su derecho a la libre participación en la argumentación pública para la construcción del Estado Constitucional Democrático por medio de una traducción de razones religiosas a razones seculares, además dichos ciudadanos deben tener ciertas responsabilidades, y obligaciones como: reconocer que el Estado en su principio de dominación sobre la sociedad lo hace desde la exclusiva neutralidad de las visiones del mundo, aceptar y estar conscientes de que más allá del umbral institucional sólo cuentan las razones seculares, además de atenerse a la estipulación de Rawls respecto a la traducción de las razones religiosas.

Habermas, añade un punto vital y es su aporte en defensa de la religión en la participación de la esfera pública. Explica que, los ciudadanos religiosos pueden reconocer la salvedad de la traducción institucional o estipulación de Rawls, “sin tener que desdoblarse su identidad en componentes públicos y privados tan pronto como participan en discusiones públicas. Estaría en su mano, por lo tanto, el poder expresar y justificar sus convicciones en un lenguaje religioso cuando no encuentren traducciones seculares para ellas” (Habermas, 2006: 138).

El filósofo alemán defiende el reconocimiento y admisión de la religión como actor en la esfera pública y de sus manifestaciones sin haber sido traducidas. Argumenta dos cosas, en primer lugar, que estas expresiones no solo se justifican normativamente, porque la estipulación rawlsiana no puede ser exigida razonablemente a aquellos creyentes que no pueden o no quieren renunciar al uso político de razones presuntamente privadas porque al hacerlo pondrían en peligro su forma religiosa de vida, puesto que como se mencionó anteriormente, el creyente no maneja formas de vida apartadas de sus creencias por el contrario sus creencias atraviesan todas las campos de su vida y su entendimiento de lo que debiera ser la sociedad. En segundo lugar, menciona que existen razones funcionales que impiden una restricción del uso público de la razón religiosa, puesto que el mismo Estado Liberal busca y necesita que se permita el libre acceso a las voces religiosas en la esfera pública-política, así como en la participación política de las organizaciones religiosas. Si el Estado impidiera o desalentara a los ciudadanos y organizaciones religiosas a manifestarse como tales, estaría privando, así menciona Habermas, a la sociedad secular de importantes reservas para la creación de sentido, puesto que los ciudadanos seculares y de

otras confesiones pueden aprender algo de las contribuciones religiosas. Por ejemplo, “las tradiciones religiosas están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales, sobre todo en atención a las formas más sensibles de la convivencia humana” (Habermas, 2006: 139).

En este mismo sentido, se toman a consideración las ideas de Paul Weithman y Nicholas Wolterstorff, quienes sostienen que los ciudadanos en general “tienen moralmente el derecho a adoptar posicionamientos políticos” basándose en justificaciones respecto a determinada visión del mundo comprensiva o también una doctrina religiosa (Habermas, 2006: 138). De optar por esta vía, los ciudadanos deben satisfacer dos condiciones, según Weithman; primero, estar convencidos de que su gobierno puede llevar a la práctica leyes o políticas que se fundamentan a partir de argumentos religiosos y, en segundo lugar, deben estar dispuestos a explicar por qué creen esto. En la misma dirección camina Wolterstorff, al expresar su deseo de que no solo los ciudadanos religiosos estén en la capacidad y el derecho de ejercer propuestas de políticas públicas con base en creencias religiosas, sino que también los legisladores y políticos puedan utilizar fundamento religioso para sus propuestas políticas (Habermas, 2006: 141).

Aquí Habermas, advierte que, al darse en la práctica esta forma de interacción político religiosa, la mayoría religiosa podría imponer su voluntad frente a otros sectores de la sociedad, vulnerando así el procedimiento democrático. Dicha vulneración tendría que ver no con la votación democrática de esa mayoría religiosa en favor de sus proyectos, sino con la violación del carácter discursivo de las deliberaciones que preceden a la votación, también con la contravención del principio de la neutralidad de las visiones del mundo con que procede el

Estado. No hay que olvidar, recuerda Habermas, que dicha mayoría religiosa podría convertirse en represora —y la historia lo confirma— cuando deniega o rechaza a la minoría o minorías derrotadas, cuando por lo contrario la democracia debe su fuerza al poder inclusivo de todos los participantes y a su carácter deliberativo.

Ante estas críticas planteadas a Wolterstorff, responde ridiculizando las “presuposiciones idealizadoras” de las prácticas del Estado constitucional como un “acuerdo cuáquero ideal”, puesto que en una sociedad enfrentada entre argumentos religiosos y visiones del mundo diferentes no se puede encontrar solución alguna en la presuposición común de un consenso por más formal que éste sea (Habermas, 2006: 142). Wolterstorff añade que la convivencia entre estos grupos de la sociedad es una adaptación a regañadientes a una especie de *modus vivendi*.

En el caso latinoamericano que no ha experimentado una democracia inclusiva, donde todos los participantes tengan los mismos derechos y aspiraciones para deliberar en la construcción de una sociedad, es fácil advertir de estas incongruencias del Estado Constitucional, puesto que como se ha descrito anteriormente, muchos sectores de la sociedad sobre todo los más pobres han sido excluidos de la participación política y la toma de decisiones. Para el latinoamericano común es comprensible este “acuerdo cuáquero ideal” de Wolterstorff, que se les presentó como única opción para “convivir” con una clase política dirigente, dominante, excluyente y racista. Este *modus vivendi* que se impuso en la mayoría de la región fue a la vez la que impulsó una nueva forma de gobernar, con la irrupción de los denominados gobiernos progresistas o populistas a inicios del siglo XXI.

América Latina ha sido gobernada por una mi-

noría —empresarios, terratenientes, banqueros— es decir por una clase cuyo denominador común es el poder económico que ejerce en la región. La democracia que ha experimentado la región no ha tenido que ver con deliberaciones de la sociedad civil, mucho menos con una esfera pública consolidada y crítica del poder dominante, sino con la imposición, dominio y represión de los grupos de poder que representan sectores minúsculos de la sociedad. Si por lo general se ha ejercido dominación hacia las mayorías por parte de las minorías, ¿por qué tener miedo de que una mayoría religiosa o secular domine el Estado? Este ha sido el miedo de las minorías poderosas, de los dueños de los medios de comunicación, bancos, cámaras de comercio, la oligarquía, que tienen miedo de perder el poder y pavor de que los otros —pobres— siquiera accedan a los privilegios y estilo de vida que han sido exclusivos de esas minorías. Esto evidencia el nivel de idealismo de un Estado Liberal caduco y que no ha respondido al interés general, pues nunca hubo inclusión de todas las partes. Sin embargo, el continente aún a pesar de la llegada de los gobiernos progresistas que anunciaron la instauración de un socialismo del siglo XXI todavía mantienen algunos resabios de la democracia occidental como norte a seguir, claro con variantes muy importantes, pero todavía se mantiene el principio de participación de todas las partes y deliberación.

En este contexto, y regresando a las inquietudes de Wolterstorff, ¿Cómo un continente con mayoría religiosa no se puede permitir el privilegio de aceptar argumentos religiosos en la construcción del Estado Democrático? Si precisamente existe una mayoría religiosa, que podría legitimar toda decisión política. Se entiende que el problema no está en obtener una mayoría que legitime las acciones del Estado, sino cuál sería la potencialidad de la Religión en la esfera pública y en el Estado mismo. Tal vez los resultados ya han sido eviden-

ciados a lo largo de la historia, desde Constantino y el modelo de Cristiandad.

Como se ha mencionado, Habermas intenta que el Estado, las Instituciones y la sociedad secular, presten oído a las propuestas religiosas sin haber sido traducidas, pero al entender que esto es contradictorio con el Estado Democrático, se muestra favorable a la traducción cooperativa de los contenidos religiosos. Propone que la tarea cooperativa de traducción sea un procedimiento que incluya los sectores no religiosos, esta participación evitaría la carga asimétrica que los ciudadanos religiosos soportan constantemente al tener que traducir sus razones religiosas a razones universalmente accesibles para poder participar en la interacción discursiva democrática. Esta tarea busca que los ciudadanos seculares abran sus mentes a los contenidos de verdad de las contribuciones religiosas y tiendan puentes de diálogo que resulten en una traducción potente de argumentos universalmente accesibles y útiles para una sociedad compleja y en decadencia.

Necesidad de un aprendizaje complementario

Es evidente que la competencia entre las imágenes del mundo y las doctrinas religiosas, al no poder dirimirse cognitivamente, llevan sus complejidades al plano de la convivencia ciudadana que, volviéndose inestable provoca que la comunidad política quede segmentada, debido a que los ciudadanos religiosos no se sienten con la misma igualdad en la participación de la formación de la opinión y voluntad públicas-políticas, fundamento de un Estado democrático. En esta comunidad segmentada, a decir de Habermas, “las convicciones de trasfondo disonantes y las vinculaciones subculturales superan y triunfan sobre el consenso constitucional que queda superpuesto y sobre la solidaridad ciudadana que es objeto de expectativa” (Habermas, 2006: 144). Este resquebrajamiento

de la sociedad y del Estado Democrático también se produce, apunta Habermas, a un error del Estado al imputar a todos por igual un “*ethos político que distribuye de manera desigual las cargas cognitivas*”, especialmente en el bando religioso, colocando una carga extra -aprendizaje, adaptación- sobre sus hombros. La reacción que genera esta actitud y que se vuelve normativa, es el resentimiento de ciudadanos creyentes que ven como imposición el cumplimiento previo de disposiciones para expresar sus razones religiosas.

Ante la fragmentación de la sociedad, Habermas propone la *necesidad urgente de procesos de aprendizaje complementarios* entre las doctrinas religiosas y las imágenes del mundo, entre los ciudadanos religiosos y ciudadanos seculares. Para él, la principal manera de afrontar este reto es a través de un cambio de mentalidad de ambas partes, a partir de una autorreflexión hermenéutica. Para este fin, la principal cuestión que resalta es la “superación autorreflexiva de un entendimiento de la modernidad exclusivo y endurecido en términos secularistas” (Habermas, 2006: 145).

Este entendimiento de la modernidad, no pasa exclusivamente por el tema secularista, sino y desde la crítica del Sur, por un entendimiento eurocéntrico. Tal situación ha devenido en la apreciación de la religión por parte de ciudadanos seculares como una especie de reliquia premoderna; parte del sistema de preservación de especies, que no tienen justificación interna y provoca un laicismo indiferente, puesto que esperaban que la religión se disolviera producto de la crítica científica y de la modernización social y cultural. En consecuencia, los ciudadanos seculares no toman en serio las contribuciones religiosas y no se involucran en la traducción de razones religiosas en razones universalmente accesibles.

Habermas modela un camino en donde las manifestaciones religiosas sean admitidas sólo si son aceptadas por todos los ciudadanos y de esa manera no excluyan el posible contenido cognitivo de esas contribuciones, sin embargo, las razones seculares deben mantener la primacía además de la atención de la traducción de las razones religiosas de manera cooperativa. Una vez que se entiende que en las religiones hay contenidos interesantes y que incluso nuestra moderna cultura secular está entrelazada en su historia de motivos y conceptos religiosos, quizá ya esta cultura secular no rechace la religión en su totalidad y se dé una cierta apertura a la religión. Pero esta apertura, piensa Habermas, se debe plasmar no en una actitud meramente pasiva de tolerancia frente a las tradiciones religiosas, sino de búsqueda activa de lo que nos puedan decir, e incluso, señala, el no creyente tiene el deber de ayudar a traducir esos contenidos semánticos tan interesantes de la religión a un lenguaje público.

Un ejemplo de esta traducción, que le parece muy interesante a Habermas, es el de Kant, en cuanto que enseña cómo es posible apropiarse de la herencia semántica de las tradiciones religiosas sin desdibujar el límite entre los universos de la fe y el saber (Habermas, 2006: 219). El caso concreto es cómo Kant traduce la idea cristiana de un Dios que interviene en la historia, intervención que garantiza el triunfo final y es, por tanto, la matriz de la esperanza, algo que es necesario también para las sociedades laicas, pues sin esperanza no hay esfuerzo ético. La traducción kantiana es la utopía intramundana del “reino de los fines”; así los hombres cobran confianza de que por medio de su actuar moral pueden favorecer la realización de esta comunidad ética (Habermas, 2006: 230).

En el rumbo de la sociedad actual, los ciudada-

nos seculares no advierten del cambio que supone una sociedad postsecular, y se mantienen en los esquemas anteriores, y no se percatan de la persistencia de las comunidades religiosas y su influencia en la sociedad.

Religión en una sociedad Postsecular

Habermas apunta al entendimiento de una sociedad postsecular que implica una tensión entre “estado secular” y “sociedad postsecular”. Coloca en entredicho o en revisión la teoría de la secularización, que asoció la modernización con la individualización privatista de la religión y que en la medida en que las sociedades se modernizan auguraban la desaparición progresiva de las religiones en la esfera pública. Por lo tanto, como resume Agustín Domingo, el término “postsecular” hace referencia al cambio producido en la conciencia de las sociedades donde se dan fenómenos como la presencia del factor religiosos en la interpretación pública de los conflictos globales, así como la presencia en la esfera pública deliberativa nacional a través de iglesias y comunidades religiosas como comunidades de interpretación, y la inmigración de trabajadores y refugiados que plantea la cuestión de la coexistencia de culturas que desborda el pluralismo político (Domingo, 2010: 916).

Domingo hace referencia a Jesús Conill para aseverar que nos encontramos ante un planteamiento de matriz hegeliana donde las religiones pertenecen a la historia de la razón, en un tiempo nuevo que exige modificar los hábitos mentales para cooperar cuídanos religiosos y ciudadanos seculares. Un tiempo donde las religiones están legitimadas para intervenir en la esfera pública y contribuir a una nueva concepción de ciudadanía.

Este cambio en la apertura hacia las concepciones religiosas también encuentra lugar porque hay espacios que el lenguaje racional no sabe aún

verbalizar, y mientras que el habla no encuentre mejores palabras, la religión tendrá su sitio en la democracia deliberativa, puesto que la religión en especial las religiones monoteístas tiene a su disposición un lenguaje que posee un potencial semántico todavía no agotado. A la par se advierte de un déficit motivacional de la democracia deliberativa en los ciudadanos seculares que bien podría responder a que las motivaciones para la participación en el Estado liberal corresponden a vicios privados y no a virtudes políticas para el bien común.

Habermas, autor de Teoría de la Acción Comunicativa es empujado a reconocer que la racionalidad comunicativa ha encontrado dificultades más allá de las previstas. Ante esta situación, advierte Reyes Mate, (Mate, 2008: 181) “que no se trata solo de reconocer a la religión como fuente de la ética comunicativa, sino de interrogarse por el destino de esos valores ya secularizados”, además reconoce que esos valores se pueden resumir en los *derechos humanos*, y que estos tienen origen en la tradición cristiana. Sin embargo, si en un republicanismo kantiano los ciudadanos no pueden limitarse a la aceptación pasiva de las leyes, sino que los ciudadanos son motivados a la participación activa en los asuntos de la ciudad y del bien común mediante las virtudes políticas, en el liberalismo no pueden ser exigidos a practicar las correspondientes virtudes políticas, solo pueden ser sugeridas dichas virtudes. El problema surge cuando los ciudadanos no responden, como se había mencionado anteriormente, a las virtudes políticas sino a los vicios privados, por eso el privatismo y la despolitización de los ciudadanos y de la política misma es frecuente en las sociedades postseculares.

Por lo tanto, en dicha sociedad postsecular, y para suplir ese déficit motivacional de los ciudadanos liberales seculares es necesario que virtudes

como la solidaridad se impregnen en las leyes, y los principios de justicia -abstractos- busquen acomodo en el entramado, más denso, de orientaciones axiológicas de carácter cultural. En este sentido, Mate, recoge las impresiones de Habermas resumiendo que, sólo podrá existir solidaridad real, si la justicia es cultivada por los ciudadanos en su vida cotidiana, de esta manera la justicia podrá ser algo más que el castigo al culpable, solo si se practica en la sociedad como virtud cardinal logrando que el perdón llegue también a ser un virtud política pero si no desaparece el sentido de culpa en la sociedad (Mate, 2008: 31). En este contexto se identifica uno de los posibles puntos de arranque del discurso filosófico sobre la razón y religión, en el siguiente pensamiento; “la razón reflexiona sobre su más profundo fundamento descubre que tiene su origen en otra cosa, y debe reconocer el poder de esa otra cosa si no quiere perder su orientación racional en el callejón sin salida de un híbrido autoapoderamiento” (Habermas, 2006: 114).

Esa otra cosa es la religión, y la razón no puede rechazar su existencia, su influencia y su contribución a la democracia en el siglo XXI. Después de todo está en juego una real democracia, una democracia radical y todos los actores deben apuntar en la dirección de crear un Estado y sociedad mejores. Habermas reflexiona que en determinados asuntos donde la razón vigente enmudece, ésta puede recibir valiosos aportes de los textos sagrados y las tradiciones religiosas -que la razón podrá transformar en sólidos argumentos- “se encuentran articuladas intuiciones de pecado y redención, de salida redentora de una vida experimentada como irrecuperable, intuiciones de pecado y redención, de salida redentora de una vida experimentada como irrecuperable, intuiciones que se han ido verbalizando sutilmente durante milenios y mantenidas vivas gracias a medios hermenéuticos. Por eso en

la vida de las comunidades religiosas, en la medida en que logren evitar el dogmatismo y la coerción sobre las conciencias, permanece intacto algo que en otros lugares se ha perdido y que tampoco puede ser reproducido con el solo saber profesional de los expertos: me refiero aquí a las posibilidades de expresión y a sensibilidades suficientemente diferenciadas para hablar de la vida malograda, de las patologías sociales, de los fracasos de los proyectos vitales individuales y de la deformación de los contextos de vida desfigurados” (Habermas, 2006: 115).

Por último, las sociedades seculares que basaban su tesis de modernización y secularización, es decir las tesis de emancipación, desprendimiento y alejamiento de la religión, hoy la sociedad postsecular debe añadir lo siguiente: “que esa misma sociedad secularizada es una secularización del cristianismo y judaísmo”, que la religión subyace a la sociedad secularizada. De ahí que la conciencia postsecular debe tomar otra postura frente a las razones religiosas, puesto que la conciencia pública está compuesta de tradiciones laicas y religiosas que se fecundan y transforman mutuamente. En este sentido la importancia para Habermas de lo que ya se ha mencionado, la necesidad de un aprendizaje complementario, y donde ya se ven ciertas luces que pueden ayudar a la factibilidad de este aprendizaje. La religión ha tenido que reconocer la secularización del saber, la neutralidad del Estado respecto a las imágenes del mundo y la generalización de la libertad religiosa, así como los ciudadanos creyentes entienden que muchas veces el Estado les exige posturas diferentes a las expuestas en sus comunidades religiosas. Por otra parte, el ciudadano secular debe comprender que valores como la solidaridad, justicia o igualdad deben poder insertarse en los respectivos contextos de fundamentación ortodoxos, además de permi-

tir la participación y la validez de los cometidos de verdad que están dentro de las imágenes religiosas, de esa manera se puede cubrir el déficit motivacional y cognitivo que se ha detectado en los Estados Democráticos.

Finalmente, para consolidar la idea de la pertinencia de la religión hoy en día, o su reconsideración, es necesario exponer las conclusiones del entonces cardenal Joseph Ratzinger respecto a este tema. En diálogo con Habermas celebrado el 19 de enero de 2004, en la Academia Católica de Baviera, en Múnich, un coloquio sobre los fundamentos morales prepolíticos del Estado liberal, basándose en las fuentes de la razón y de la fe, Ratzinger advierte de los peligros que la religión o la razón pueden acarrear a los derechos del hombre. El cardenal reconoce que en la religión hay *patologías altamente peligrosas* que hacen necesario una especie de purificación y regulación permanente al interior de la religión. Sin embargo, hay que reconocer que también hay *patologías de la razón* (Habermas, 2008: 52), que no es menos peligrosa, pues la experiencia de la bomba atómica deja ver su potencial de peligrosidad; en este sentido, también a la razón se le debe exigir que reconozca sus límites y que escuche a las tradiciones religiosas que han pervivido por milenios. Con frontalidad advierte que, si la razón continúa su emancipación y renuncia al proceso de aprendizaje complementario, la razón se vuelve destructiva. Es necesaria una correlación entre razón y fe, razón y religión, con un carácter depurativo y regenerativo.

La manera de llevar a la práctica esta correlación, y a la luz del contexto mundial, se debe servir de la interculturalidad, para que los principales actores -aunque no únicos- fe cristiana y racionalidad occidental laica, sin caer en la tentación del eurocentrismo, promuevan un verdadero diálogo

y planteen una agenda acorde a los desafíos de la sociedad mundial. Sacar adelante este proyecto de consenso mundial sería imposible si no toman parte las demás culturas pues su exclusión histórica ha degenerado en acciones que Occidente ha pagado muy caro, como los eventos terroristas acontecidos en París hace pocos días.

BIBLIOGRAFÍA

Ávila Santamaría, Ramiro. (2008) La Constitución del 2008 en el contexto andino. Quito. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

Casanova, José. (1994) Public Religions in the and Modern World. The university of Chicago Press. Chicago

Domingo, A. (2010) La edad hermenéutica de la moral. Revista Pensamiento. Universidad Comillas. Madrid. Vol. 66, núm. 250 sept-dic.

Habermas, Jürgen. (2008) Entre razón y religión: Dialéctica de la secularización. México. Fondo de Cultura Económica.

_____ (2006) Entre Naturalismo y religión. Barcelona. Paidós

_____ (2008) El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad? Diaconía, volumen LIII, número 60

Mardones, José María. (1999) Síntomas de un retorno: la religión en el pensamiento actual. Sal Terrae. Santander, España.

Mate, Reyes. (2008) La religión en una sociedad postsecular. España. Revista Claves de razón práctica. No 181

Rawls. J. (1996) El Liberalismo Político. Barcelona. Crítica