

## El “último” Habermas. La religión en el ámbito público de las sociedades modernas

Manuel Urrutia León  
Universidad de Deusto / Deustuko Unibertsitatea  
[murrutia@deusto.es](mailto:murrutia@deusto.es)

Recepción: 24-04-2014  
Aceptación: 25-05-2015



### Resumen

Jürgen Habermas, filósofo y sociólogo alemán, es uno de los pensadores más importantes e influyentes en la actualidad, para todos aquellos interesados en el conocimiento crítico de la sociedad de nuestro tiempo. Si durante gran parte de su obra apenas se había interesado en la religión, considerada como una etapa de la evolución sociocultural de la humanidad en camino de ser superada y sustituida por la razón comunicativa, su opinión ha cambiado de manera importante en las dos últimas décadas, hasta el punto de representar hoy un papel relevante en su visión del mundo moderno. En este artículo nos proponemos, por tanto, acercarnos a este “último Habermas” que se ocupa de forma inédita sobre la religión en el ámbito público de las sociedades modernas, y analizar sus principales aportaciones, algunas de las cuales representan un importante cambio respecto a sus ideas anteriores y, lo que no es menos importante, representan un cambio cualitativo en su propia percepción de la modernidad occidental actual.

**Palabras clave:** Sociedad postsecular; Religión; Modernidad descarrilada; Secularización dialéctica; Filosofía postmetafísica

### Abstract

#### **The last Habermas. Religion in the public sphere of modern societies**

Jürgen Habermas, German philosopher and sociologist, is one of the most important and influential thinkers in present, for all persons interested in the critical knowledge of modern society. If during largely of this work he not almost to became interest in religion, conceived it like an stage of the sociocultural evolution of humanity, whose destination was be overtaken and replace for the communicative reason, his opinion had changed in a considerable way in the two last decades, to the point that to represent nowadays a relevant role in his vision of the modern world. In this article we propose to approach therefore this “last Habermas”, that to deal with religion in the public sphere of the modern societies, for the first time, and to analyze his principal ideas, which many of them represent an important change with regard to previous ideas and, which is no less important, represent a qualitative change in his own perception of the present occidental modernity.

**Key words:** Post-secular society; Religion; Derailed modernity; Dialectical secularization; Post-metaphysical philosophy

## 1. Introducción

*El envejecimiento de la población como fenómeno global ha desembocado en un interés “Me he hecho mayor, pero no piadoso”*  
(Habermas, 2008a: 4).

Jürgen Habermas es, sin lugar a dudas, uno de los pensadores de referencia de nuestra época. Su influencia intelectual es notable para todos aquellos interesados en la reflexión crítica sobre la sociedad de nuestro tiempo. Sociedad que se encuentra en un profundo proceso de cambio que afecta a todos sus aspectos, incluido el que ahora nos interesa, que es el lugar de la religión en el ámbito público. Así, en los últimos años, en virtud de ciertos acontecimientos importantes —la aceleración del proceso de globalización, el crecimiento de las migraciones transnacionales, la persistencia de las religiones a lo largo del mundo, el 11-S, etc.—, se puede apreciar un significativo cambio de actitud respecto a la consideración del hecho religioso en las sociedades crecientemente multiculturales. La religión ha vuelto a la esfera pública como un tema de debate (conferencias, investigaciones, publicaciones, etc.), generalizándose la idea de la necesidad de revisar las tesis de la secularización, de repensar la laicidad, o de replantearse los diversos tipos de relación entre lo religioso y lo secular y entre las iglesias y el Estado, que los países europeos habían ido alcanzando a lo largo del pasado siglo XX.

En consonancia con todo ello, el pensamiento de Habermas se ha ido acercando en los últimos tiempos a la reflexión explícita sobre la manera adecuada de presentarse la religión en el ámbito público de las sociedades modernas, abordando aspectos tan relevantes como: la relación entre lo secular y lo religioso, la colaboración de creyentes y no creyentes en la revitalización de la ética pública, la secularización y sus posibles límites, etc.

Nos interesa, por tanto, acercarnos a este “último Habermas” que se ocupa de forma inédita sobre la religión en el ámbito público de las sociedades modernas, pues tal reflexión no se había producido antes en su obra, y explorar sus principales aportaciones, algunas de las cuales representan un importante cambio respecto a su obra anterior.<sup>1</sup>

Así por ejemplo, vemos a este último Habermas, sin duda controvertido y polémico, plantearse una pregunta esencial, que a lo largo de las páginas siguientes tendremos que tratar de contestar, a través de la lectura de sus escritos más recientes:

¿Qué significado tiene la separación entre Estado e iglesia, tal como viene exigida en las constituciones liberales, para el papel que les está permitido desempeñar a las tradiciones religiosas y a las comunidades religiosas en la sociedad civil y en la esfera público-política y,

---

<sup>1</sup> Así se señala, por ejemplo, en un libro ya clásico en el ámbito español, como es el de Ureña, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, en su tercera edición (2008), en el que el autor se refiere a un significativo cambio de enfoque en la obra de Habermas a partir de final de siglo. Si ya en 1995 Habermas se había ocupado de las “luchas de creencias”, a propósito del presunto enfrentamiento entre Occidente y el Islam, propiciando un diálogo para la convivencia pacífica entre ellos, va a ser sobre todo a partir del nuevo siglo, señala Ureña, cuando se produzca un “cambio de enfoque significativo”. A partir de su escrito *Crear y saber* (2001), publicado tras el atentado del 11S, va a centrarse en las sociedades modernas occidentales y se va a ocupar —como en el diálogo con Ratzinger, en 2004, sobre los “fundamentos morales prepolíticos del Estado liberal”—, de las tensiones entre fe y razón, entre filosofía y religión, etc. (Ureña, 2008: 199).

por consiguiente, en la formación política de la opinión y de la voluntad de los ciudadanos? (Habermas, 2006c: 125-126).

## 2. La religión en la obra primera de Habermas

*También para él [Horkheimer] el negocio crítico de la filosofía consiste en lo esencial en salvar o recuperar en el seno del espíritu de la Ilustración lo verdadero de la religión; por otro lado, tenía bien claro que «no se puede secularizar a la religión, si no se la quiere tirar por la borda»*  
(Habermas, 2001a: 122).

Como decía en la introducción, en los últimos tiempos se ha ido produciendo en la obra de Habermas, un importante giro en lo que respecta al hecho religioso, pasando de ser un hecho casi marginal en sus primeros escritos a ocupar un lugar central en su visión actual del mundo moderno. Pero antes de llegar a preguntarnos en qué podría consistir el papel asignado a la religión en la sociedad actual, nos interesa ocuparnos brevemente, lo que haremos en este apartado, del camino recorrido por Habermas hasta llegar aquí. ¿Cómo ha ido cambiando la consideración del hecho religioso en la obra de nuestro autor?

En las obras iniciales, anteriores a la *Teoría de la acción comunicativa* (1984), apenas existen sino ocasionales referencias a la religión<sup>2</sup>. En este libro decisivo, sin embargo, al acercarse al estudio del proceso de la modernidad occidental desde la perspectiva de la racionalidad, Habermas ha de enfrentarse necesariamente con el hecho religioso.<sup>3</sup>

Ahora bien, la teoría de la religión que aparece en el mismo, supone una idea de la secularización en consonancia con la crítica ilustrada de la religión. Compartiendo la idea ilustrada del progreso de la razón, supone una visión histórico-evolutiva de la sociedad hacia una racionalización y complejidad sistémica crecientes que prescinde de la religión, que se habría de ir convirtiendo en un fenómeno crecientemente marginal y llamado a ser superado, si bien que al ser subsumido en el propio desarrollo de la racionalidad. Pues la “ilustración” a la que se adhiere Habermas, y esto es fundamental tenerlo en cuenta, no es la de una razón que se opone frontalmente a la religión, sino todo lo contrario, que se ve a sí misma como un producto, entre otros, de la tradición religiosa judeo-cristiana.

Yo defiendo la tesis de Hegel, según la cual las grandes religiones pertenecen a la historia de la razón misma. El pensamiento postmetafísico no puede comprenderse a sí mismo si no

<sup>2</sup> En un temprano artículo, de 1970, *¿Para qué seguir con la filosofía?*, encontramos una afirmación en clara consonancia con la crítica ilustrada de la religión que postula su desaparición futura: “[El pensamiento postmetafísico] trata de mostrar que en el sistema de conceptos básicos en el que la tradición judeocristiana ha quedado dogmatizada (y con ello racionalizada) no pueden hacerse afirmaciones que teológicamente tengan sentido. Esta crítica ya no se relaciona con su objeto de forma inmanente, sino que va a las raíces mismas de la religión, dejando así abierto el camino para una disolución histórico-crítica (que se inicia en el siglo XIX) de los contenidos dogmáticos mismos” (Habermas, 1986: 28).

<sup>3</sup> Esa es la opinión de Conill, para el que no hay modo de desarrollar la teoría de la acción comunicativa sin tomar en cuenta lo religioso. Habermas no tiene más remedio que “pasar por una *filosofía de la religión*. Sin ésta no sería posible la teoría de la acción comunicativa; ya que su núcleo fundamental se sustenta en una determinada concepción de lo religioso” (1996: 57).

se integra en su propia genealogía las tradiciones religiosas al lado de la metafísica (Habermas, 2006a: 14).

Más en concreto, la perspectiva de Habermas consiste en ir transformando las experiencias y saberes aportados por las tradiciones religiosas, y considerados valiosos para el ser humano, en contenidos semánticos asumibles por el pensamiento filosófico. Muy especialmente por lo que se refiere a la tradición judeo-cristiana occidental, puesto que en Occidente se ha producido “una simbiosis entre cristianismo y metafísica” que explica, a juicio de Habermas, el por qué “incluso la razón secularizada del pensamiento moderno” se alimenta aun hoy de este legado (2006f). Esta idea de la secularización, de raigambre hegeliana, permanecerá inalterable en su pensamiento. Como sentenciará posteriormente: “Una secularización no aniquiladora se realiza en el modo de la traducción” (Habermas, 2002: 144). Más recientemente lo ha expresado de manera muy gráfica: “La función de la secularización no es tanto la de un filtro que elimina los contenidos de la tradición como la de un transformador que transmuta la corriente de la tradición” (Habermas, 2009b: 62).

Desde Hegel, y desde la irrupción del pensamiento histórico, la filosofía ha descubierto esta herencia de la religión en sí misma. Conceptos filosóficos como persona, libertad, individualización, historia, emancipación, comunidad y solidaridad están cargados de experiencias y connotaciones que proceden de la doctrina bíblica y de su tradición. Desde entonces, no se ha interrumpido este proceso de apropiación de contenidos no amortizados en la obra de escritores religiosos, desde Kieerkegaard hasta Lévinas y Derrida, pasando por Bloch y Benjamin (Habermas, 2009c: 237).

El universalismo igualitario, de donde proceden las ideas de libertad y convivencia solidaria, así como las de forma de vida autónoma y emancipación, moral de la conciencia individual, derechos humanos y democracia, es directamente una herencia de la ética judía de la justicia y de la ética cristiana del amor. Inalterada en su sustancia, esta herencia ha sido asimilada una y otra vez de manera crítica e interpretada de nuevo. Cualquier otra cosa sería palabrería postmoderna (2001b: 185).

En esta dirección de la traducción creadora de contenidos religiosos, y por lo que se refiere al núcleo de su obra, desarrollado en su *Teoría de la acción comunicativa*, su pretensión ha sido convertir a la ética comunicativa en la heredera de las virtualidades éticas de la religión que la racionalidad moderna aun no ha asumido. Para ello debe darse una “linguistización de lo sacro”, es decir, que los símbolos religiosos se transformen en lenguaje perteneciente al universo del habla argumentativa para que la racionalidad moderna sea más razonable: “solo una moral convertida en «ética del discurso», fluidificada comunicativamente, puede en este aspecto sustituir a la autoridad de lo santo” (Habermas, 1999b: 132)<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Idea de la *traducción* de contenidos semánticos religiosos valiosos que afecta en primer lugar a su propia obra. En una entrevista de 2001, a la pregunta de en qué medida la religión ha dado impulso a sus propios escritos, como continuación de la obra de la 1ª generación de la *Teoría Crítica*, va a reconocer un “linaje teológico” en los mismos, si bien obviamente su discurso filosófico se diferencia del teológico por su “ateísmo metodológico”. “No me podría defender si alguien dijese que mi concepción del lenguaje y de la acción comunicativa orientada hacia el entendimiento se nutre de la herencia cristiana. [...] de la herencia de un *logos* entendido en términos cristianos que se materializa [...] en la praxis comunicativa de la comunidad. Ya la versión del concepto de emancipación que se vertía en *Conocimiento e interés* en términos de teoría de la comunicación podría ser «desenmascarada» como la traducción profana de una promesa de salvación” (Habermas, 2001b: 198).

En síntesis, piensa Habermas en este momento, la religión no es sino una etapa de la evolución sociocultural de la humanidad y de la conciencia del ser humano, en camino de ser superada y sustituida por la razón (comunicativa) humana.

La actitud de Habermas respecto a la religión persiste asimismo: predomina una actitud ilustrada que espera y desea ver subsumido el capital religioso en las formas argumentativas de la racionalidad comunicativa (Mardones, 1998: 76).<sup>5</sup>

Durante los siguientes escritos, sin embargo, esta perspectiva fuertemente evolutiva se irá moderando para admitir que el proceso de apropiación crítica de contenidos esenciales de la tradición religiosa permanece aún abierto. Él mismo reconocerá este cambio con motivo de la crítica que un teólogo realiza del papel que juega la religión en su obra cumbre.

Peukert empieza criticando la descripción unilateralmente funcionalista que de la religión hice en *Teoría de la acción comunicativa*. [...] he de admitir que en *Teoría de la acción comunicativa* la evolución religiosa que se produce en la modernidad la subsumí demasiado deprisa, al igual que hizo Max Weber, bajo el rótulo de «privatización de las convicciones últimas» y que sugerí con demasiada precipitación una respuesta afirmativa a la pregunta «de si de las verdades religiosas, tras haberse venido abajo las imágenes religiosas del mundo, no podrá salvarse otra cosa que los principios profanos de una ética universalista de la responsabilidad. [...]». Esta cuestión debe *permanecer abierta* tanto por el lado del científico social que procede en términos reconstructivos, el cual ha de guardarse de proyectar linealmente al futuro tendencias evolutivas del pasado, como desde el punto de vista del filósofo que se apropia la tradición. [...]. El proceso de una apropiación crítica de contenidos esenciales de la tradición religiosa está todavía en curso, y su resultado es difícil de prever (Habermas, 2001a: 102-103).

Se ha ido abriendo paso la idea de que la filosofía postmetafísica, adecuada a los nuevos tiempos, no podrá sustituir ni eliminar a la religión, al menos mientras que no encuentre mejores palabras para expresar lo que “por ahora” —seguirá recalcando— solo puede expresar la religión. Uno de los textos fundamentales en que aparece esta importante idea habermasiana es *Pensamiento postmetafísico*, de 1988, donde precisamente reflexiona sobre el papel de la filosofía en una época postmetafísica:

Mientras el lenguaje religioso siga llevando consigo contenidos semánticos inspiradores, contenidos semánticos que resultan irrenunciables, pero que se sustraen (¿por el momento?) a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y que aguardan aún a quedar traducidos al medio de la argumentación racional, la filosofía, incluso en su forma postmetafísica, no podrá ni sustituir, ni eliminar a la religión (Habermas, 1990: 62-63).<sup>6</sup>

La filosofía postmetafísica, por lo tanto, concluye Habermas, tendrá que coexistir pacíficamente con la religión. “Mientras en el medio que representa el habla argumentativa no encuentre mejores palabras para decir aquello que puede decir la religión, tendrá incluso que coexistir abstinente con ella, sin apoyarla ni combatirla” (Habermas, 1990: 186).

El cambio que se va produciendo es resumido muy bien por Mardones:

---

<sup>5</sup> Sigo, en este apartado, básicamente a José M<sup>a</sup> Mardones (1998), cuyo libro es imprescindible para conocer la postura de Habermas, al menos hasta el momento de su publicación, sobre la religión. Puede consultarse igualmente el libro, más reciente, de Estrada (2004).

<sup>6</sup> Hay quien ve en esta evolución y concretamente en este párrafo una postura “claudicante”: “La defensa del pensamiento postmetafísico y de la modernidad ilustrada se ve empañada por la posición conciliadora cuando no claudicante que muestra en esos últimos escritos sobre la religión” (Martínez, 1994: 47).

Esta expectativa [ilustrada] va debilitándose en sus escritos más recientes, en los cuales aparece repetida, aunque no desarrollada, la idea de un resto o potencial semántico que quedaría todavía sin asumir por la racionalidad comunicativa y concretamente por la ética del discurso. Se establece así también una continuidad con la leve reserva mantenida en los primeros escritos acerca de la capacidad de consuelo de la religión frente a las contingencias de la vida y se sugiere la posibilidad de una apertura mayor hacia unas dimensiones de lo humano que sólo sería capaz de expresar (¿por ahora?) la religión. Se cuele por esta hendidura la afirmación de la coexistencia entre filosofía y religión, que señalaría, hasta el momento, el último estadio de esta evolución habermasiana (Mardones, 1998: 76).

La idea de Habermas es que al pensamiento filosófico se le sigue planteando la tarea de apropiarse críticamente, transformando su sentido, del “potencial semántico” que aun conllevan esas “viejas verdades”, de asumir críticamente:

[...] las respuestas de la tradición, es decir, el saber de salvación que en las culturas superiores desarrollaron las religiones y el saber del mundo que en las culturas superiores desarrollaron las cosmologías, de apropiarse de lo que de ese saber pueda resultar aun convincente con buenas razones a los hijos e hijas de la modernidad. [...]. No creo que como europeos podamos entender seriamente conceptos como el de moralidad y eticidad, persona e individualidad, libertad y emancipación [...] sin apropiarnos la sustancia de la idea de historia de la salvación de procedencia judeocristiana (Habermas, 1990: 25).

Algunos de esos “contenidos semánticos” irrenunciables, como sostiene en otros lugares, serían igualmente las afirmaciones acerca de la totalidad de la realidad o de la contingencia de todo lo que existe, la experiencia del sufrimiento humano, o las preguntas que remiten al consuelo y a la esperanza tanto en la vida individual como en la historia colectiva. Como escribe en “Creer y saber”:

[Kant] convirtió el libre albedrío en autonomía, dando con ello el primer gran ejemplo (después de la metafísica) de una deconstrucción secularizadora, y a la vez salvadora, de las verdades de fe. [...] todavía no disponemos de un concepto adecuado para la diferencia semántica entre lo que es moralmente equivocado y lo que es profundamente malo. [...]. Cuando el pecado se transformó en culpa y la falta a los mandamientos divinos se transformó en contravención de leyes humanas, algo se perdió. Pues al deseo de perdón sigue unido el deseo sin sentimentalismos de que el sufrimiento infligido a los otros no se hubiera producido (Habermas, 2002: 140-141).

La duda sobre si alguna vez tales contenidos semánticos podrán ser expresados completamente en lenguaje filosófico y por lo tanto la religión definitivamente sustituida, es la última expresión, como señala Mardones, del pensamiento de Habermas casi a la altura de finales de siglo.

Coincidiendo aproximadamente con el cambio de siglo van pesando motivos de índole histórica y sociológica, como el 11S de 2001, la pujanza del fundamentalismo, que es visto por Habermas como un producto de la propia sociedad moderna globalizada, el cuestionamiento de las teorías de la secularización y, con ello, de la propia interpretación de la sociedad moderna —postsecular la llamará—; tanto como motivos de orden filosófico, relativos a la relación entre la religión y la filosofía postmetafísica y, en definitiva, al planteamiento de los límites de la razón humana, que van a producir un giro importante en el pensamiento de Habermas en torno a estos temas. La religión va pasando a ser ahora un objeto de “vivo interés” en la obra de nuestro autor, como escribe Reyes Mate, y añade, “la religión ha dejado de ser un resto marginal, que es lo que el autor de la *Teoría de la Acción Comunicativa* le reconoce, para ser tratada ahora como un interlocutor casi del mismo rango

que la razón” (Mate, 2008: 30), y comienza a interesarle “la posible contribución de la religión a una construcción racional de la ética y de la política” (Idem: 32).

De ahí que hablemos de un “último Habermas”, del que nos ocuparemos a partir de ahora, en lo que respecta a la consideración del papel que el hecho religioso pudiera jugar en la sociedad postsecular actual.

### 3. Replanteamiento de la secularización

*“Propongo una lectura revisada de la tesis de la secularización, no como cuestión sustantiva, sino referida al futuro papel de la religión”*  
(2008b: 8).

Habermas, en consonancia con el replanteamiento que en los últimos años (a partir sobre todo de los años ochenta del pasado siglo) se ha ido haciendo de las teorías de la secularización, va a abordar dicha temática desde una perspectiva inicialmente sociológica e histórica.

Lo primero que llama la atención, por contraste con sus ideas anteriores, es el rechazo de aquellas teorías clásicas de la secularización, más concretamente de los críticos ilustrados de la religión, que en línea con sus primeros escritos pronosticaban, y más aun promocionaban, la desaparición de la religión. Esto sucede, significativamente, en los primeros escritos a los que nos estamos remitiendo. En un artículo de 1991, aludiendo a movimientos cristianos de izquierda que pugnan por la emancipación social, escribe: “en nuestras latitudes han caído [...] las razones para un ateísmo motivado políticamente, o mejor, para un *laicismo* militante” (Habermas, 2001a: 90). Más globalmente aun, en *Creer y saber* (2001) y refiriéndose a las dos lecturas principales de la secularización, señala que incurren en un mismo error y es considerar que la ciencia y la técnica, desencadenadas por el capitalismo, y sus contrincantes la religión y la iglesia son mutuamente excluyentes y que las primeras solo pueden ganar a costa de (eliminar a) los otros. Y sentencia, lo que significa rechazar las citadas teorías clásicas de la secularización que defendían la desaparición de la religión, que “esta imagen no se adecúa a una sociedad postsecular tolerante con las comunidades religiosas en un entorno en permanente secularización” (Habermas, 2002: 132)<sup>7</sup>.

A partir de estas consideraciones, el “último Habermas” va a tomar buena nota de los últimos debates en torno al paradigma de la secularización, para sacar sus propias conclusiones.

En primer lugar, hay que constatar que desde finales de la 2ª Guerra Mundial en casi toda Europa a la modernización social de las sociedades le ha acompañado una importante secularización (también en los EEUU, donde se mantiene sin embargo un porcentaje de creyentes más elevado) (Habermas, 2006c: 122-123). Pero esto parece ser una excepción que no se confirma para el resto del mundo (salvo en algunos países avanzados como

<sup>7</sup> Lo que es coherente, desde el punto de vista del análisis de la secularización, con una distinción que va a introducir Habermas, quien va a diferenciar los términos de *secular* (la postura del que frente a las reivindicaciones del valor de la religión, se comporta de manera agnóstica), postura que hace suya, y *secularista* (del que adopta una postura polémica frente a la religión y que se apoya sobre todo en una línea dura de naturalismo científico) (Habermas, 2009a: 77).

Canadá, Australia o Nueva Zelanda) y la tesis de la “excepcionalidad europea” está a la orden del día entre los intérpretes de la secularización. Esto lleva a cuestionar la tesis de la secularización a nivel global, e incluso a algunos autores a hablar del “final de la teoría de la secularización” (Habermas, 2009a: 65). Y de que incluso se está produciendo una desecularización. Como sostiene Habermas, una serie de fenómenos se unen para “dar la impresión” de que la religión resurge a nivel global: el aumento de posturas ortodoxas o conservadoras en el budismo, en el hinduismo, en el catolicismo y sobre todo entre evangélicos y musulmanes; el fundamentalismo de pentecostales e islamistas radicales; la derecha cristiana estadounidense, la teocracia iraní, el terrorismo islamista, etc. (Habermas, 2006f, 2008b: 4 y ss.; 2009a: 66).

No es esa la opinión de otros intérpretes del fenómeno, como por ejemplo la de los sociólogos P. Norris y R. Inglehart, en los que se apoya Habermas, que manejando los datos de la *Encuesta Mundial de Valores (WVS)* y de la *Encuesta Europea de Valores (EVS)*, sobre varias decenas de países, llegan a la conclusión de que no se está produciendo tal “desecularización” a nivel global (Norris & Inglehart, 2004). Lo que sí parece claro, sin embargo, es que los cambios globales y los conflictos religiosos producidos en las últimas décadas nos conducen necesariamente a revisar algunos de los pronósticos de la secularización. Singularmente la hipótesis de la existencia de una estrecha conexión entre la modernización de las sociedades y su secularización es cada vez menos admitida por los investigadores, para las civilizaciones no occidentales, lo que cuestiona seriamente la conclusión de la tendencia a la desaparición de la religión. Para el mundo en su conjunto, escribe Habermas, “tenemos que admitir que las religiones no perderán su vitalidad” (Habermas, 2011b: 127). En conclusión, que las religiones no parecen estar perdiendo, como se preveía, relevancia social o política, si bien obviamente no todas las formas de la misma son igualmente legítimas (Urrutia, 2007), como veremos más adelante.

Ahora bien, lo más interesante de la obra del sociólogo alemán en este punto son, a mi juicio, las aportaciones conceptuales que realiza a la problemática de la secularización. Así, por ejemplo, va a introducir términos como el de “*dialéctica de la secularización*”, “*secularización descarriada*” o “*sociedad postsecular*”, expresiones que en su conexión significativa y en sus consecuencias, no solo sociológicas, sino también filosóficas, políticas, etc., son el núcleo fundamental de las posturas del que hemos llamado el “último Habermas” y que, además, enriquecen notablemente el ámbito de la reflexión en torno a la secularización.

En consonancia con lo que hemos visto hasta ahora, va a aludir a una dialéctica de la secularización occidental aun en curso. Con una expresión que remite al texto clásico *Dialéctica de la Ilustración*, de los miembros de la 1ª generación de la Escuela de Frankfurt, M. Horkheimer y T. Adorno, su sucesor va a referirse a un proceso similar y específico que remite a la secularización como parte fundamental de aquella. Tal dialéctica está relacionada de manera directa con el verdadero significado de la secularización en las sociedades postseculares, y a un mismo tiempo va a hacer posible que comprendamos los riesgos que en otras sociedades no occidentales pudiera conllevar una secularización descarriada (Habermas, 2002: 131). Habermas aboga por una comprensión dialéctica de la secularización cultural. Es necesario entender la modernización de la conciencia pública en Europa desde una nueva perspectiva no lineal o unilateral, que va arrinconando a la religión, remitiéndola al ámbito meramente privado, sino como un proceso de aprendizaje mutuo entre las mentalidades mundanas y religiosas, que se transforman entre sí, lo que además obliga a la tradición de la Ilustración y a las doctrinas religiosas a reflexionar sobre sus respectivos límites.

De ahí el concepto de sociedad no ya secular, que se corresponde con la sociedad moderna ilustrada, sino postsecular. El concepto de sociedad postsecular alude a aquellas sociedades modernas, en gran parte secularizadas y que continúan secularizándose, pero donde los colectivos religiosos sobreviven y las religiones mantienen relevancia pública (Habermas, 2009a: 67-69).<sup>8</sup>

Utilizo esta expresión para describir las sociedades modernas que se encuentran con que siguen existiendo grupos religiosos y que las diferentes tradiciones religiosas siguen siendo relevantes, aunque las sociedades mismas estén en gran parte secularizadas (Habermas, 2011b: 131).

Al tratarse de las sociedades modernas, secularizadas, hay un aspecto esencial que es la secularización del poder del Estado. Nos encontramos ante el “núcleo duro” del proceso de secularización y, para Habermas, se trata de un logro liberal irrenunciable incluso en el ámbito global, en la disputa entre las culturas y religiones mundiales (Habermas, 2009a: 67; 2011b: 128). Ahora bien, frente a las teorías clásicas de la secularización, influidas por el liberalismo, que identificaban tal secularización del Estado con la privatización de la religión, el sociólogo defiende que no se debe confundir la secularización del Estado con la secularización de la sociedad civil.

Mientras que las tradiciones religiosas y las organizaciones sigan siendo fuerzas vitales en la sociedad, la separación de la Iglesia y el Estado en el contexto de una constitución liberal no puede resultar en una *total* eliminación de la influencia que las comunidades religiosas pueden tener en la política democrática. [...]. Pero una democracia constitucional, que explícitamente *autoriza* a sus ciudadanos a llevar una vida religiosa, no puede al mismo tiempo discriminar a esos mismos ciudadanos en su papel de colegisladores democráticos (Habermas, 2011b: 144).

El concepto sociológico de sociedad postsecular, sin embargo, recalca Habermas, no se refiere tanto a la sociedad cuanto a un cambio de conciencia que se produce (o mejor, debería de producirse) en la misma, a una ruptura en la historia de las mentalidades (Habermas, 2011b: 131). Del mismo modo que debe existir una conciencia posmetafísica acorde con el tiempo presente, necesitamos desarrollar una conciencia postsecular que se haga cargo de este mutuo proceso de aprendizaje entre lo secular y lo religioso.

Este cambio de conciencia está relacionado con una serie de fenómenos decisivos, a algunos de los cuales ya hemos aludido, como los siguientes:

- (1) Que los conflictos religiosos globales existentes relativizan la conciencia secular y va perdiendo terreno la certeza secularista de que en el curso de una modernización acelerada la religión desaparecerá a escala mundial.
- (2) Que la religión gana importancia incluso en el ámbito nacional, y por ello la conciencia de vivir en una sociedad secular no puede lograrse a costa de negar la importancia personal y pública de la religión.

---

<sup>8</sup> Así, frente a una crítica de su postura (Herrera, 2011), Habermas no se desvía del “verdadero sentir de lo secular”, entendiendo “lo postsecular como una ruptura con lo secular que conduce a revitalizar lo religioso”, sino en todo caso se aparta de una interpretación restrictiva de lo secular, sobre todo del *secularismo*, que exige, con Herrera, que “la religión permanezca en la esfera privada de los individuos”. Precisamente Habermas trata de realizar a fondo lo que predica la autora: “debemos entender lo postsecular como una continuidad, es decir, como una secularización que se seculariza e ilustra a sí misma en la sociedad” (Herrera, 2011: 48).

(3) La existencia de nuevos y crecientes flujos de inmigración que plantean importantes desafíos al Estado-nación, como la integración social y económica de las diferentes culturas de los inmigrantes, lo que requiere de espacios para que puedan afirmar sus identidades colectivas, y la decisiva cuestión de la convivencia tolerante entre las distintas religiones y culturas (Habermas, 2009a: 68-69; 2011b: 141).

Por último, este aprendizaje mutuo, dialéctico, entre ciudadanos seculares y religiosos, que se ha de perseguir en el ámbito de las sociedades postseculares, puede servir, piensa Habermas, para esclarecer la tensión internacional entre las grandes culturas y religiones mundiales (2006e: 313), para evitar una “guerra de las culturas” (2002: 131) o “choque de civilizaciones” (Huntington). O, dicho de otra manera, para que la secularización no “descarrile”, es decir, se aparte de los cauces deseados, y las religiones sean instrumentalizadas políticamente convirtiéndose en factores generadoras de violencia. Hoy en día, en la fase actual de la globalización, ningún país puede sustraerse a la modernización capitalista liderada por occidente. Por ello la modernización en curso en las culturas no occidentales (culturas conformadas en gran medida por las grandes religiones mundiales, aun influyentes), hará inevitable que tales culturas tengan que afrontar los retos de la secularización y del pluralismo de cosmovisiones. En esta coyuntura, las culturas no occidentales solo serán capaces de afirmar su peculiaridad cultural frente a la cultura mundial capitalista, sostiene el pensador alemán, por la senda de una “modernidad alternativa”, es decir, buscando su propio camino hacia la modernización social (el concepto de “modernidades múltiples” proviene de Eisenstadt). Para ello es preciso que en estos países la conciencia religiosa se abra a una modernización “desde dentro”, y que ante los desafíos de la modernización social encuentren “algo equivalente a la innovación europea de la separación de Estado e Iglesia” (Habermas, 2006e: 313-314). Ello contribuiría a evitar el descarrilamiento del proceso de secularización encauzándolo en la dirección adecuada.

Para concluir este apartado conviene subrayar que para apreciar más adecuadamente todas las virtualidades de estos conceptos sociológicos en torno a la secularización, es preciso cambiar de registro y completarlos con una reflexión de carácter filosófico y político. En palabras del propio Habermas: “no pretendo considerar el hecho de la pervivencia de la religión en un entorno cada vez más secularizado como un fenómeno meramente sociológico. La filosofía debe tomar en serio este dato y abordarlo, por así decirlo, como un *desafío cognitivo*” (2006b: 114).

#### 4. “Modernidad descarrilada” y religión

Antes de analizar propiamente el papel que pueden desempeñar las religiones en el ámbito público, hay un aspecto en el que convendría profundizar, y por el que en ocasiones se cuestiona al propio Habermas, que hace referencia al motivo por el cual habría de ocuparse en la actualidad de la religión, y que guarda una estrecha relación con el concepto de “secularización descarrilada” con el que concluíamos el apartado anterior.

¿Por qué ocuparse, entonces, de la religión en pleno siglo XXI?

La respuesta hace referencia a la situación, a su juicio crítica, por la que atraviesa la modernidad en esta fase de globalización capitalista acelerada. En este sentido, y en consonancia con los conceptos de dialéctica de la ilustración y de la secularización, y con el de secularización descarrilada, Habermas habla del peligro de que en su base, la propia *modernidad ilustrada descarrile*. De hecho, su opinión es más bien pesimista y cree que hay signos que indican que se está produciendo un cierto desvío de los objetivos esenciales de

la modernidad. Es sobre todo la base normativa de la modernidad ilustrada, centrada en el derecho y en la moral universalistas, la que a su juicio se encuentra en peligro.

Ante el auge de la globalización económica y de la incursión de la racionalidad económica en cada vez más facetas de la vida, me he vuelto escéptico en relación con una modernización que amenaza con perder su propia base normativa en el derecho y la moral (Habermas, 2006f).

Conviene acudir brevemente a la ya clásica distinción habermasiana entre sistema y mundo de la vida, para comprender mejor la magnitud de los desafíos ante los que nos encontramos. El “sistema” (o mejor los subsistemas sociales, singularmente el económico, que es el más determinante en la actualidad, llegando a someter al sistema político), se rige por una racionalidad de tipo instrumental y funcional. El fin del sistema económico capitalista es la obtención del máximo beneficio posible, y para ello la racionalidad económica instrumental no hace sino un cálculo de costes-beneficios. Por el contrario, el “mundo de la vida” (de la cultura, de los valores, de las identidades de las personas, etc.) se rige por un tipo de racionalidad distinta, que es la racionalidad comunicativa. Aquí el fin que se persigue no es el éxito, la mayor productividad posible, el máximo beneficio económico, sino la consecución de una intercomunicación positiva y fluida entre los seres humanos.

El problema es que los imperativos del mercado económico, en la forma de costes/beneficios, se extienden inexorablemente más allá del mundo económico al resto de los subsistemas (político, científico, etc.) y, lo que es más importante aun, invaden el mundo de la vida y la acción de los seres humanos en cada vez más facetas de su vida. Lo ciertamente preocupante, señala Habermas, es que esta “conducta estratégica” es “aceptada estructuralmente” (2009c: 218). En una entrevista publicada en *La Vanguardia* (Barcelona), en 2006, y significativamente titulada *El cálculo económico sustituye a la moral*, el sociólogo enumera una serie de hechos en tal dirección: el cálculo económico invade la justicia y socava el derecho penal; la guerra, la energía o el sistema sanitario se privatizan; el Estado deja elementos clave del bien público en manos del mercado...; en resumen, que por doquier las regulaciones normativas, legislativas y morales desaparecen y se sustituyen por cálculos de beneficios...

La modernización correrá más peligro de descarrilar cuanto más ceda el control de esas bases normativas. Esto no se aprecia únicamente en el hecho de que se ha perdido el equilibrio entre mercado y política, sino también en la desinhibición sociodarwinística de la política internacional. Desde que el Gobierno estadounidense ya no respeta el derecho internacional ni a la ONU y practica una obvia política de doble rasero, aumentan cada vez más el número de Estados que siguen este ejemplo y se aplican en la búsqueda sin escrúpulos de sus propios intereses nacionales (Habermas, 2006f).

En la medida en que los imperativos económicos tienden a dominar las esferas del mundo de la vida, los individuos se refugian en su vida privada, con lo que se debilitan los lazos colectivos y la predisposición de los ciudadanos para actuar colectivamente. La tendencia a la “desolidarización” en varios sectores sociales crece de manera imparable.

Su disposición para implicarse en la acción colectiva, y la conciencia de que los ciudadanos pueden determinar colectivamente las condiciones sociales de su vida por medio de su acción solidaria, se debilitan bajo la fuerza de los imperativos sistémicos. La erosión de la confianza en el poder de la acción colectiva y la atrofia de las sensibilidades normativas refuerzan, sobre todo, un escepticismo ya latente sobre la autocomprensión ilustrada de la modernidad (Habermas, 2011a: 24).

El riesgo inminente, a juicio de nuestro autor, es que la democracia se convierta en un “modelo obsoleto”, justo cuando a nivel mundial una sociedad global multicultural emergente exige una configuración política adecuada, lo que requeriría un importante movimiento social que propicie un cambio radical de la mentalidad y de la acción políticas (2009c: 218-220).

Tal desvío de la modernidad está produciendo además un derrotismo de la razón que parece perder la esperanza en la fuerza motivadora de sus propios fundamentos, al ver cómo la moral de la justicia en lugar de ser promocionada, es socavada por la modernidad que descarrila (2006d: 244; 2009a: 62-63). “Hay razones para dudar”, escribe Habermas, “de si las tradiciones de la Ilustración aún pueden generar motivaciones y tendencias sociales suficientes para preservar con sus propios recursos los contenidos normativos de la modernidad” (2011a: 24-25). Aquí es donde radica el motivo por el cual las religiones (especialmente, la tradición judeo-cristiana, de cuyos contenidos normativos se alimenta la sociedad occidental), en la medida en que siguen siendo una importante fuente de valores que pueden inspirar la acción colectiva, siempre y cuando cumplan una serie de requisitos que veremos más adelante, pudieran coadyuvar a una renovación ética y política de las sociedades modernas.

En esta época moderna de secularización, no obstante, cuando decaen las fuerzas que fomentan una autorregulación normativa, conviene echar mano con cautela de todos los recursos que permiten la regeneración de la conciencia del compromiso. Y la religión ocupa un lugar preeminente en esta cuestión (Habermas, 2006f)<sup>9</sup>.

## 5. La religión en la sociedad postsecular

Llegados a este punto, nos corresponde establecer cuál es el papel asignado por nuestro autor a la religión en el ámbito público de las sociedades modernas y postseculares. Ello requerirá desarrollar hasta el final algunas de las ideas que hemos visto previamente y, a partir de ahí situarnos, como adelantábamos, en el ámbito de la reflexión filosófica y política desde donde Habermas realiza sus importantes y novedosas aportaciones al tema que nos ocupa.

### 5.1 Una nueva concepción de la modernidad

Para el sociólogo alemán, el hecho de que las religiones puedan, y en definitiva deban, desempeñar un (nuevo) papel en las sociedades postseculares está directamente relacionado con un “autoentendimiento *diferente* de la modernidad” (2006c: 126), que es imprescindible desarrollar.

Debe rechazarse y superarse una autoconcepción de la modernidad “exclusiva y endurecida en términos secularistas”. Aquella versión secularista que considera que las religiones son “una reliquia arcaica de las sociedades premodernas”, que se disolverán a largo plazo por acción de la crítica científica, terminando por desaparecer con la modernización cultural y social (Habermas, 2006c: 146-147). Es actualmente evidente, piensa Habermas, que la religión no es un resto arcaico, una “configuración del pasado”, sino que, como hemos visto anteriormente, para la filosofía hay indicios empíricos de que se mantiene como una

---

<sup>9</sup> La inspiración de esta idea remite a Kant: “Kant percibió como un déficit crucial la incapacidad de la razón práctica para fundar la realización solidaria de metas colectivas [...]. Y sostuvo que la apropiación filosófica de las tradiciones religiosas era el camino para superar este déficit” (2009c: 223).

“configuración *contemporánea* del espíritu”, por lo que es igualmente rechazable una autocomprensión secularista de la propia filosofía que aspira a combinarse con la ciencia, o peor aún, a convertirse ella misma en una ciencia. Esos indicios (como muestran los autores que han traducido los contenidos religiosos a conceptos seculares), apuntan a un cambio de actitud a favor de una relación dialógica y de mutuo aprendizaje con las tradiciones religiosas, en un contexto postsecular (2011b: 132-133). La razón moderna no ha de negar a la conciencia religiosa contemporánea, que se ha vuelto reflexiva, la posibilidad de aportar contenidos razonables al debate público. Es necesario potenciar una razón autocrítica (una ilustración que se ilustre sobre sí misma) y que esté dispuesta a aprender con la presencia de las tradiciones religiosas (2009b: 61-62)<sup>10</sup>.

En un diálogo con tradiciones religiosas experimentadas y ricas, manteniendo una actitud receptiva, la Ilustración puede percatarse de su propia estrechez de miras. Una razón limitada como la nuestra —y no conocemos ninguna otra— debería ser consciente de sus límites. Pero, si intentara encontrar su propio fundamento en el otro —en la fe—, la razón se dejaría de lado a sí misma (2006f).

Si la modernidad ya no puede concebirse como algo necesariamente opuesto a la religión, y ambas deben reflexionar sobre sus propios límites, ello implica igualmente una reflexión autocrítica de la razón y la filosofía modernas. Ambas deben situarse bajo la constelación del pensamiento postmetafísico. “La conciencia secular de vivir en una sociedad postsecular”, escribe Habermas, “se refleja filosóficamente en la figura del pensamiento postmetafísico” (2006c: 148), que es autocríticamente consciente de los límites de la razón secular. Pensamiento postmetafísico que se delimita en dos direcciones. 1) Por un lado, se opone a una concepción cientificista de la razón y a la exclusión de las doctrinas religiosas de la genealogía de la propia razón (2009c: 228), estando dispuesto a aprender de las religiones. 2) Por otro lado, desde sus premisas agnósticas se abstiene de juzgar acerca de las verdades religiosas, e insiste, no polémicamente, en trazar límites estrictos entre la fe y el saber (2006c: 148; 2011b: 133).

Insiste en la diferencia entre las certezas de fe y las pretensiones de validez públicamente criticables, pero se abstiene de la arrogancia racionalista de que puede él mismo decidir qué es lo razonable y qué lo irrazonable en las doctrinas religiosas (2006c: 151).

La confianza humanista en una razón filosófica que se atreve a decirse a sí misma qué es verdadero y qué es falso en las “verdades” transmitidas por las religiones actualmente se

<sup>10</sup> Hay un artículo de Flores D’Arcais, que ahonda en algunas contradicciones en que a su juicio incurre este “último Habermas”, y es por lo demás extremadamente crítico, llegando a escribir que “el estado liberal que protege todas las formas de vida religiosa, es liberal solo en la *idiosincrasia anti-laica* en la que se ha sumergido Habermas” (cursiva nuestra) (D’Arcais, 2008: 58). Lo cierto es que, al no compartir las concepciones filosóficas de fondo desde las que parte Habermas (singularmente que las grandes religiones universales pertenecen a la genealogía de la razón), no puede llegar a aceptar el replanteamiento que este hace de la modernidad, la secularización o la laicidad, sin que ello le convierta en anti-laico o antilustrado como sugiere D’Arcais. Véase el excelente artículo de Reyes Mate (2008), que se hace cargo de las críticas de Flores D’Arcais a Habermas. En él, escribe que “cabén dos caminos para resolver los conflictos entre religión y política o entre razón y fe en una democracia deliberativa”: o profundizar en la tesis de “la emancipación con respecto a la religión, depurando la laicidad de toda referencia religiosa” (lo que parece preferir D’Arcais); o “repensar la relación entre razón y religión, en nombre de las exigencias de una sociedad postsecular”. El primer camino es prácticamente intransitable, pues reduce la religión a asunto privado y un discurso sin símbolos. Eso es lo que “no ha tenido lugar ni parece teóricamente posible. Creo que la segunda postura es no solo más fecunda, sino también inevitable” (2008: 32).

encuentra totalmente desacreditada, y no solo en el plano histórico-político (como consecuencia de las catástrofes del siglo XX) (2009c: 239).

Habermas distingue entre dos tipos de enfoques, que sintetizan los elementos fundamentales que caracterizan a la postura postmetafísica agnóstica, respecto a la religión. 1) Los “enfoques *racionalistas* que (siguiendo a Hegel), *superan e integran [aufheben]* la sustancia de la fe en el concepto filosófico”, refiriéndose a aquellos contenidos semánticos que pueden traducirse a un lenguaje secular. Apropiación de contenidos cognitivos que no es entrometimiento ni “apoderamiento hostil”. 2) “Los enfoques *dialógicos* que (como Karl Jaspers) mantienen hacia las tradiciones religiosas una actitud a un tiempo crítica y *dispuesta a aprender*” (2006d: 251).

Obviamente ambos enfoques son claramente complementarios y necesarios en las sociedades postseculares.

Llegados a este punto, estamos en condiciones de abordar el último punto y central de este artículo: ¿cuál es el papel que la religión podría desempeñar en el ámbito público de las sociedades modernas postseculares?

## 5.2 El papel político de la religión

Habermas empieza por reconocer el mérito de J. Rawls por haber reflexionado previamente sobre el papel político de la religión en las sociedades democráticas y constitucionales. Dentro del marco del liberalismo político Rawls, a su juicio, concedió mayor relevancia al hecho del pluralismo, y por lo tanto, reconoció las contribuciones que los grupos religiosos pudieran hacer al proceso democrático “dentro de la sociedad civil” (2006c: 155; 2011a: 33).

El mismo Habermas, que llegará más lejos que Rawls, se sitúa en la tradición del liberalismo político, “en la forma especial de un republicanismo kantiano”, que “se comprende como una justificación no religiosa y postmetafísica de los fundamentos normativos del Estado democrático constitucional” (2006b: 108). La legitimación del Estado de derecho democrático debe apoyarse en unos fundamentos que puedan ser aceptados por los creyentes de distintas religiones y por los no creyentes, las bases normativas sobre las que descansa han de poderse justificar como ideológicamente neutrales (2009b: 70). De hecho, solo el ejercicio de un poder laico, neutral hacia las diversas cosmovisiones, puede garantizar una convivencia tolerante y en igualdad de derechos, de las comunidades religiosas irreconciliables en sus visiones del mundo (2006a: 10). El supuesto de la existencia de una razón humana común es la base epistémica que permite la justificación del poder secular del Estado. El problema es que la búsqueda de razones que puedan aspirar a una aceptación generalizada en el marco del Estado liberal, si se rechazan las razones religiosas particulares, defiende el sociólogo, supone expulsar a las religiones de la esfera pública. El Estado liberal, sostiene Habermas, suscita el recelo de que la secularización occidental pueda convertirse en una “calle de dirección única” que deje de lado a la religión (2002: 139), y no realmente en un fenómeno dialéctico, de dos direcciones. Eso es así, pues se supone que las personas a las que se permite llevar una vida religiosa y practicar sus creencias participan como ciudadanos en un proceso democrático cuyos resultados deben estar libres de cualquier “contaminación” religiosa. Y tal paradoja pretende ser resuelta, desde el secularismo de raigambre liberal, mediante la completa

privatización de la religión (2011a: 33)<sup>11</sup>. Esto crea una situación de desigualdad en la esfera pública pues solo a los ciudadanos creyentes se les obliga a dividir su existencia e identidad en dos partes, una pública y otra privada.

Esta privatización forzosa de la religión por el liberalismo, no es sino otra vertiente, esta de carácter político, del mismo laicismo criticado por Habermas y que descansa en una “cuestionable hipótesis filosófica de fondo” para la cual la religión tiene que retirarse del ámbito público de la política al espacio privado, ya que ha quedado superada históricamente desde el punto de vista del conocimiento. Interpretación que Habermas no duda ahora en situar en la “crítica de la religión” y no propiamente ya en el marco del paradigma sociológico de la secularización<sup>12</sup>. Para el liberalismo, la religión ha de ser tolerada, “pero no puede esgrimir la exigencia de ser tomada en serio como recurso cultural que coadyuve a la autocomprensión de la modernidad contemporánea” (2009a: 77).

Pero si realmente el poder estatal es neutral respecto a las diferentes cosmovisiones existentes, lo que garantiza iguales libertades éticas a todos, tal neutralidad es incompatible con la “generalización política de una visión del mundo secularista”. Habermas defiende que no se les puede negar un potencial de verdad a las cosmovisiones religiosas, ni su derecho a intervenir en las discusiones públicas en el propio lenguaje religioso (2006b: 119). De hecho, la política deliberativa es el resultado del uso público de la razón tanto de ciudadanos creyentes como no creyentes.

Ahora bien, una cosa es defender que las religiones pueden contener parte de verdad, y por ello la legitimidad de las distintas religiones a participar en el debate político público y otra cosa bien diferente es atender a las voces que piden una fundamentación más profunda de los principios constitucionales, en lo sagrado o en Dios mismo. Habermas es muy claro, defendiendo que si alguna importancia tienen las religiones (en cuanto a su potencial aportación de valores, razones o verdades al debate público), en ningún caso su cometido puede ser dotar de una fundamentación más profunda, más firme o segura, o incluso definitiva, a la Constitución política de un Estado, que la aportada por la “sola razón”. Esa postura no es sino mero oscurantismo. La única legitimación posible hoy en día es la legitimación secular basada en la democracia y los derechos humanos (2011a: 33).

Yo defendiendo los fundamentos seculares de los estados liberales. El poder estatal debe seguir siendo ideológicamente neutral y debe legitimarse mediante consideraciones seculares regidas por la razón. La soberanía del pueblo y los derechos humanos son las fuentes seculares de la legitimación de los estados constitucionales regida por la razón. No critico el derecho natural completamente secular, sino la ideología secularizadora que niega por principio a la religión la posibilidad de contener parte de razón (2006f).

En el diálogo con el entonces cardenal J. Ratzinger, sobre los “fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho”, queda claro el enfoque con el que plantea el acercamiento a la religión. Como veíamos, el Estado liberal cuenta con sus propios

---

<sup>11</sup> Una crítica interesante de tal privatización de la religión por el liberalismo, desde la perspectiva de la desprivatización de las religiones ocurrida a partir de finales de los años setenta del pasado siglo, es sin duda la de José Casanova, en un texto ya clásico, *Religiones públicas en el mundo moderno* (2000). Curiosamente, Casanova, en su crítica, mayormente de carácter sociológico, se apoya también en la obra del propio Habermas, pero del Habermas que apenas había comenzado con la evolución que estamos persiguiendo en este artículo.

<sup>12</sup> Para esta distinción básica entre la “crítica de la religión”, de carácter por tanto valorativo, y las teorías sociológicas de la secularización como tal, de carácter científico, que emergen a partir de la década de los años sesenta del siglo XX, puede verse mi artículo (Urrutia, 2005: 168 y ss.)

fundamentos normativos seculares, pero para Habermas las dudas se plantean en el aspecto motivacional (2006b: 110 y ss.), pues como objetó el jurista Böckenförde, el Estado liberal vive de “presupuestos heredados que él mismo es incapaz de garantizar”. Para que la solidaridad o la justicia impregne las leyes, defiende el sociólogo, es fundamental que los principios de justicia encuentren acomodo “en el entramado, más denso, de orientaciones axiológicas de carácter cultural” (2006b: 112). De ahí que conviene echar mano de las convicciones morales o religiosas de las distintas tradiciones en las que viven los ciudadanos. Y concretamente, prescindir de la religión es un lujo que la democracia deliberativa no se puede permitir, pues se perdería una fuente esencial para fortalecer el impulso moral, enormemente debilitado en la época actual, en la defensa de valores políticos laicos. Es una fuente cultural de la que emana la creación de sentido o de identidad; y también de la que se nutre la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos...

El Estado liberal tiene interés en que se permita el libre acceso de las voces religiosas tanto en la esfera público-política como en la participación política de las organizaciones religiosas. [...]. Las tradiciones religiosas están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales, sobre todo en atención a las formas sensibles de la convivencia humana (2006c: 138 y 139).

Habermas apela a la gran experiencia acumulada por las comunidades religiosas en su larga vida de existencia. En ellas se han desarrollado y conservado prácticas de respeto, de cuidados al necesitado y de ayuda mutua, por lo que las experiencias en las relaciones con los demás y los sentimientos morales se expresan articuladamente y se convierten en un recurso experiencial importante. Por otro lado, va a subrayar aspectos más específicos de las tradiciones religiosas, singularmente que en ellas permanece intacto lo que en otros lugares se ha perdido: la sensibilidad para hablar de la vida malograda o “dañada” (Adorno), de las patologías sociales, etc. (2006f; 2006b: 116).

La razón práctica se desdibuja cuando ya no es capaz de despertar, y mantener despierta, en los ánimos profanos la conciencia de una solidaridad herida en todo el mundo, la conciencia de lo que falta, de lo que clama al cielo (2009b: 64-65).

Como hemos visto anteriormente Habermas concibe la secularización (tanto como la conciencia pública), como un *proceso de aprendizaje complementario* entre los ciudadanos creyentes y los no creyentes. Ambas partes pueden participar en los debates sobre temas relevantes que se realizan en la esfera pública, y además han de tomarse recíprocamente en serio en el aspecto cognitivo, hasta el punto de que están moralmente obligados a examinar reflexivamente los límites tanto de la fe como del saber (2006b: 117).

Todo ello va a requerir una serie de “condiciones”, a ambas partes, lo que parece olvidarse por algunos críticos, para que el debate público entre diversas cosmovisiones esté a la altura del nuevo contexto exigido por las “sociedades postseculares”.

Del lado de la “parte religiosa”, lo primero que las religiones deben hacer para estar a la altura de la racionalidad exigida por el Estado liberal, es obviamente renunciar al poder político y a la exposición violenta de sus verdades de fe; y también a “forzar militantemente la conciencia” para imponer las creencias religiosas (2002: 132; 2009b: 71). Incluso más aún, matizará el sociólogo alemán, cuando las iglesias se dirigen solo a sus creyentes deben considerarlos como “miembros orientados religiosamente de una comunidad política”, pues si tratan de alcanzar objetivos políticos apelando de manera directa a su conciencia religiosa, es decir, tratando de coaccionar sus conciencias, estarían sobrepasando las fronteras de una cultura política liberal (2008: 6).

No basta, sin embargo, con estas premisas negativas que se compadecen con el núcleo central irrenunciable de la secularización, que no es otro que la separación entre Iglesia y Estado. Es preciso ir bastante más allá. La religión ha de comprometerse con las premisas del Estado laico constitucional y con la moral profana universal de la sociedad, singularmente la moralidad de los derechos humanos universales, que debe hacer compatible con sus propios artículos de fe (2009b: 57).

La reflexión de los creyentes acerca de la posición que ocupan en una sociedad pluralista, con diferentes cosmovisiones y religiones, debe llegar además de a los ámbitos político y ético, al ámbito cognitivo. En primer lugar, en cuanto que las religiones tienen que haber reflexionado internamente (desde la teología, la filosofía de la religión, etc.) para poner sus propias convicciones o verdades de fe en relación con otras instancias religiosas o doctrinas de salvación con las que compiten, manteniendo una relación razonable y tolerante con las otras confesiones religiosas. Y en segundo lugar, pues las religiones han de mantener una actitud epistémica adecuada respecto a la independencia del conocimiento secular y hacia el monopolio del saber socialmente institucionalizado de los expertos científicos. Deben reconocer y acomodarse, por tanto, a la autoridad de la razón natural y de los resultados falibles de las ciencias, que detentan el monopolio en la producción de los saberes seculares (2002: 138; 2006c: 145; 2009b: 57 y 71).

Hablamos, por lo tanto, de aquellas religiones que no se aíslan, sino que acepten, los logros cognitivos de la modernidad, por lo que Habermas muestra su preferencia por el cristianismo y el budismo entre las grandes religiones mundiales, por haber alcanzado un alto grado de racionalización interna (2009c: 231), si bien el catolicismo aceptaría el liberalismo y la democracia en los años 1960, con el Concilio Vaticano II. Por lo que respecta al islam, aun no ha realizado este “doloroso proceso de aprendizaje”, su propia “reforma” religiosa, que no puede ser prescrita ni dirigida política o jurídicamente desde fuera de su propia tradición, sino que se trata de un proceso de aprendizaje que debe surgir desde dentro, desde el punto de vista de una autocomprensión secular de la modernidad (2009a: 78-79). Es un proceso de “modernización” de la propia fe, en la que ésta se vuelve reflexiva y llega a alcanzar una conciencia autocrítica respecto a la posición que ocupa, ya no exclusiva y menos absoluta, en el interior de un universo de discurso limitado por el saber profano y compartido con otras religiones. “Esta conciencia de fondo descentrada sobre la relatividad del lugar propio —que ciertamente no puede tener como conciencia una relativización de las mismas verdades de fe— distingue a la forma moderna de fe religiosa” (2001b: 187).

Del lado de la parte “no religiosa”, igualmente, hay importantes contrapartidas que los no creyentes deben estar dispuestos a conceder para que el debate público fructifique. Los ciudadanos no creyentes están obligados, en primer lugar, a no descartar por principio las aportaciones religiosas a la formación de la opinión pública “como meramente vacías o sin sentido”. En este punto, Habermas es claro y contundente: “Los ciudadanos laicos que se encontraran con sus conciudadanos manteniendo la reserva de que éstos, por su postura religiosa, no pueden ser tomados en serio como contemporáneos modernos, habrían vuelto al nivel de un mero *modus vivendi*, abandonando con ello la base del reconocimiento de la ciudadanía común” (2009a: 80). Ello supone que a los no creyentes también se les exige reflexionar, en este caso sobre los límites de la racionalidad secular o postmetafísica, pues la idea de que “las grandes religiones del mundo pueden ser portadoras de «contenidos de verdad», de intuiciones morales olvidadas o sin explotar, no es de modo alguno evidente para el sector secular de la población” (2011a: 36). Reflexionar sobre los límites del saber secular conduce a su vez a la necesidad de replantearse autocríticamente la relación entre fe

y saber para hacer posible una coexistencia de carácter autorreflexivo entre ambas partes (2009a: 80). La relación entre fe y saber ha de permanecer abierta además, pues las fronteras entre las razones religiosas y seculares son fluctuantes, y la difícil y disputada tarea de fijarlas es también una tarea cooperativa entre ambas partes, lo que incluye que cada una de ellas debe aceptar la perspectiva que representa la otra (2002: 139).

De nuevo nos encontramos con un asunto esencial, la cuestión epistemológica de la relación entre la fe y el saber, que está relacionada con aspectos esenciales del “entendimiento de fondo de la genealogía de la modernidad”: ¿puede entenderse la ciencia “como resultado de una historia de la razón que incluye de manera esencial las religiones mundiales?” (2006c: 155).

En este punto, Habermas va a ir aun más lejos, situándose en un terreno que va a ser de los más controvertidos en el tema que nos ocupa, cual es el de admitir que las afirmaciones religiosas pueden ser epistemológicamente verdaderas. El sociólogo defiende que las expectativas posibles de los debates persistentes entre el saber y la fe, de las discordias o acuerdos entre ellos, para ser “racionales”, requieren que desde el punto de vista del saber secular se conceda a las convicciones religiosas un estatuto epistemológico que no sea “absolutamente irracional”, es decir, que no se les niegue de entrada un “potencial de verdad” a las visiones religiosas del mundo (2006b: 118; 2006e: 312-313). Más aún, escribe que “la razón secular no debe erigirse en juez de las verdades de fe”, si bien es verdad que de sus resultados solo cabe aceptar como razonable aquello que se pueda traducir al discurso secular y sea accesible universalmente (2009b: 57).

Sin embargo, desde las premisas normativas del Estado constitucional y de un *ethos* democrático de la ciudadanía, la admisión de manifestaciones religiosas en la esfera público-política sólo tiene sentido si a *todos* los ciudadanos se les puede exigir que no excluyan el posible contenido cognitivo de estas contribuciones; mientras que, al mismo tiempo, se observe la primacía de las razones seculares y se atienda a la salvedad de la traducción institucional de las razones religiosas (2006c: 147).

Pero obviamente, por lo que se refiere a los ciudadanos seculares, ello va a presuponer una mentalidad que en absoluto es evidente en el ámbito de las sociedades secularizadas de Occidente, por lo que va a necesitar un *cambio de mentalidad* que es igualmente exigente, desde el punto de vista cognitivo, que el requerido por la conciencia religiosa para adaptarse a los desafíos de un entorno cada vez más secularizado. La ética democrática de la ciudadanía solo se puede exigir razonablemente a todos los ciudadanos por igual cuando “los ciudadanos religiosos y los seculares recorran procesos de aprendizaje *complementarios*” (2006c: 148).

Por otro lado, el cambio de mentalidad necesario para que vayamos caminando hacia una sociedad postsecular es algo que depende de los propios ciudadanos, que debe ser aprendido por iniciativa propia y que no puede prescribirse ni ser implantada administrativa o jurídicamente, sino que tiene un origen “prepolítico”. “El Estado liberal debe *presuponer* que las actitudes cognitivas que hay que exigir a la parte religiosa y a la parte laica ya se han formado como resultado de procesos de aprendizaje históricos” (2006a: 11). Siendo cuestionable en qué medida seremos capaces de adquirir ese aprendizaje, absolutamente necesario a juicio de Habermas, para la deliberación pública y, en definitiva, para la convivencia en la sociedad postsecular.

### 5.3 El requisito de la “traducción”

Una vez que los ciudadanos seculares, tras cambiar su mentalidad, sean receptivos a la posible razonabilidad de las contribuciones religiosas, a que los ciudadanos religiosos puedan aportar contenidos de verdad al debate público desde su propia tradición religiosa, aun queda un último requisito para que estas contribuciones sean aceptables: su traducibilidad a argumentos seculares accesibles universalmente.

En principio, corresponde a los propios ciudadanos religiosos la tarea de traducir sus convicciones religiosas a un lenguaje secular si aspiran a obtener una aprobación mayoritaria de sus argumentos (2002: 138). Si bien la opinión de Habermas se inclina progresivamente a que los ciudadanos secularizados participen en los esfuerzos de traducción de contribuciones relevantes desde el lenguaje religioso a uno públicamente accesible (2006b: 119; 2006e: 313), con lo que “este trabajo de traducción tiene que ser entendido como una tarea cooperativa en la que toman también parte los ciudadanos no religiosos” (2006c: 140). Incluso Habermas llega a admitir la posibilidad de que los ciudadanos religiosos expresen y justifiquen sus convicciones en un lenguaje religioso cuando no encuentren una traducción secular adecuada para ellas (2006c: 138).

Los ciudadanos religiosos pueden manifestarse en su propio lenguaje sólo si se atienen a la reserva de la traducibilidad; esta carga queda compensada con la expectativa normativa de que los ciudadanos seculares abran sus mentes al posible contenido de verdad de las contribuciones religiosas y se embarquen en diálogos de los que bien puede ocurrir que resulten razones religiosas en la forma transformada de argumentos universalmente accesibles (2006c: 139-140).

Quedaría por determinar hasta dónde llega esta reconsideración habermasiana de una de las tesis centrales del paradigma de la secularización: la de la privatización de la religión. Una vez planteada la legitimidad de una cierta “desprivatización” de la religión (Casanova, 2000), faltaría por determinar hasta qué punto y de qué manera puede la religión participar en el ámbito público de las sociedades modernas. Dicho de otra manera, hemos de concluir nuestro recorrido contestando a la pregunta que el propio Habermas se planteaba y que recogíamos en nuestra introducción.

¿Qué significado tiene la separación entre Estado e iglesia, tal como viene exigida en las constituciones liberales, para el papel que les está permitido desempeñar a las tradiciones religiosas y a las comunidades religiosas en la sociedad civil y en la esfera público-política y, por consiguiente, en la formación política de la opinión y de la voluntad de los ciudadanos? (Habermas, 2006c: 125-126).

En este punto es donde Habermas se aparta un tanto de la posición de J. Rawls. La diferencia fundamental, a mi juicio, se sitúa en la concepción más amplia y flexible de la “razón pública” en el caso de Habermas, y del papel de la religión en ella. Para Rawls, al debatir sobre asuntos concernientes al derecho o la justicia, pongamos por caso, hemos de dejar de lado nuestras convicciones morales o religiosas, y argumentar desde una concepción política de la persona independiente de las maneras de concebir la vida buena que tenga cada uno. Las razones religiosas (o cosmovisionales en general) pertenecen, para Rawls, a la cultura de la sociedad civil, que sería una cultura no pública donde caben razones sociales pero de carácter no público. En el caso de Habermas, la razón pública no se reduce a la razón política-institucional, sino que debe incluir a las razones ideológicas, morales y religiosas para que pueda producirse un diálogo constructivo entre la sociedad civil y el Estado. Es precisamente en este ámbito de la sociedad civil, ámbito público en su sentido más amplio, donde se produce la deliberación pública entre las distintas culturas,

religiones o cosmovisiones, donde se genera realmente la opinión pública, luego a través de una razón que no puede dejar de considerarse pública, a juicio del autor alemán.

Pero con todo, dada esta visión más abarcadora de la razón pública, Habermas defiende la separación lo más clara posible, dentro del ámbito político-público, entre la participación de los ciudadanos religiosos en la conformación de la opinión pública y “los procesos institucionalizados de deliberación y decisión en el plano de los parlamentos, tribunales, ministerios y autoridades administrativas”. Ello es así porque las decisiones del poder legislativo, del ejecutivo y del judicial, las normas legales ejecutables (el ámbito público más formal, institucional), deben de estar formuladas en un lenguaje universalmente accesible y estar justificadas sobre la base de razones aceptables universalmente (2009a: 79; 2011b: 140).

Entre ambas esferas debemos de establecer un “filtro” que permita pasar de la primera a la segunda solo aquello debidamente “traducido” a un lenguaje laico y universal:

La «separación entre Iglesia y Estado» exige que entre estas dos esferas haya un filtro encargado de dejar pasar únicamente las aportaciones «traducidas», esto es, seculares, procedentes de toda esa babel de voces del ámbito público trasladándolas hasta las agendas de las instituciones estatales (2009a: 79).<sup>13</sup>

De esta manera, defiende el sociólogo alemán, al tomar parte en los debates racionales sobre cuestiones morales y éticas, las comunidades religiosas “pueden promover una autocomprensión postsecular de la sociedad al completo”, con lo que puede contarse con la “perpetuación vital de la religión” en un entorno en continuo proceso de secularización” (2006: 311). Con ello, la conciencia pública, en la sociedad postsecular, estaría compuesta de tradiciones laicas y religiosas que se fecundan y transforman mutuamente, en un proceso permanente de aprendizaje mutuo. Para que esto suceda, ya lo veíamos, obviamente algunas cosas importantes han de cambiar en las religiones, o en muchas de las múltiples corrientes que las atraviesan (lo mismo que en algunas corrientes seculares), que no cumplen ni de lejos con los exigentes criterios que el sociólogo señala, para la convivencia entre ambas partes en una nueva sociedad postsecular.

Habermas matizará en esta línea, como resultado de la crítica de Flores D’Arcais (2008), admitiendo que su modelo se adecúa mejor a la cultura de Alemania (que a la de otros países como los EEUU, Francia o Italia, a los que cita), pues Alemania “hoy en día está impregnada de la benevolencia del Estado hacia las comunidades religiosas de los protestantes, los católicos y los judíos (mientras que la posición del Islam aun resulta

---

<sup>13</sup> En cuanto a la relación de este desarrollo con el pensamiento de Rawls, concuerdo con Velasco en que existe una “coincidencia básica, con matices, con el liberal Rawls y su noción de razón pública” (Velasco, 2013: 227). En el caso de Rawls se plantea una dicotomía un tanto estricta entre lo público-institucional y lo social; mientras que la postura de Habermas es más flexible considerando a la sociedad civil como un ámbito público importante (donde se genera la “opinión pública”) y donde va a conceder más importancia a las “razones públicas” de todo tipo (y en este caso religiosas). Lo que le reprochará Flores D’Arcais (2008) en este punto, es precisamente que en la plaza pública de la sociedad civil Habermas admita razones presentadas en lenguaje religioso, cuando a su juicio deberían circunscribirse a un lenguaje laico, como en el ámbito público-institucional. En todo caso Habermas establece un “filtro” (traducción) entre la esfera pública informal y el ámbito público institucional.

conflictiva)”. Para concluir sin embargo que la propuesta no es tan abstracta, sino que precisa “una generalización más amplia” (2008a: 8).<sup>14</sup>

En última instancia, el planteamiento de Habermas (que huye del fundamentalismo religioso como del laicismo intransigente), confluye con otros autores que defienden una laicidad democrática, abierta e inclusiva, que reconoce la legitimidad de las diversas fuentes, seculares o religiosas, como base de la racionalidad y ciudadanía democráticas. Como muestra, valgan estas palabras del filósofo de la política Michael J. Sandel en su reciente libro sobre la justicia:

Necesitamos una vida cívica más robusta y comprometida que esta a la que nos hemos acostumbrado. En los últimos decenios hemos llegado a dar por sentado que respetar las convicciones morales y religiosas de nuestros conciudadanos significa ignorarlas (al menos para fines políticos), dejarlas en paz y llevar nuestra vida pública sin referirnos —en la medida de lo posible— a ellas. Pero eludir las de esta manera no consiste sino en un respeto espurio. [...]. Una más decidida implicación pública en nuestras discrepancias morales proporcionaría un fundamento más sólido, no más débil, al respeto mutuo. En vez de hacer caso omiso de las convicciones morales y religiosas que nuestros conciudadanos llevan consigo a la vida pública, deberíamos tratarlas más directamente, a veces poniéndolas en entredicho y plantándoles cara, a veces escuchándolas y aprendiendo de ellas. [...]. Una política basada en el compromiso moral no solo es un ideal que entusiasma más que una política de la elusión. Es también un fundamento más prometedor de una sociedad justa (Sandel, 2013: 303-304).

Podemos concluir sosteniendo que, en congruencia con su ética del discurso, una “generalización más amplia” del planteamiento de Habermas bien pudiera ser la base de un más que necesario y urgente diálogo intercultural por desarrollar en nuestras sociedades democráticas y postseculares.

## 6. Bibliografía

Carabante Muntada, José María (2007): «La religión, entre lo público y lo privado. Reflexiones en torno a la filosofía de la religión de J. Habermas», [Cuadernos](#)

<sup>14</sup> Flores D’Arcais alerta contra el riesgo de invocar a los discursos religiosos, a menudo contrarios al Estado democrático de derecho (como otros discursos laicos), e incontrolables, si bien es cierto que reconoce la pluralidad interna de las tradiciones religiosas y que hay por tanto otros discursos que pueden ir en la línea señalada por los exigentes criterios habermasianos. “Pero la aportación de la religión es inextricablemente bifronte. En manos de Dietrich Bonhoeffer (o de los muchos curas “de calle” que colaboran con *MicroMega*) es sin duda un importante patrimonio que está disponible a favor de las libertades. En manos de incontables otras —y más difundidas— constelaciones hermenéuticas, es tentación segura y permanente de prevaricación confesional *contra* la democracia. Y el apoyo de las comunidades religiosas, una vez invocado, ya no puede gobernarse a placer”. (Flores D’Arcais, 2008: 60). En esta dirección, escribe con razón Reyes Mate que “a la vista de la política que se trae entre manos la Iglesia Católica, está justificada la pregunta de si tienen sentido discursos como éstos que buscan un sentido político de la religión al margen de la *Realpolitik* eclesiástica. ¿Qué pintan Habermas o Metz al lado de obispos mosqueteros, como Rouco, Cañizares o García-Gascó, listos para disparar sobre cualquier movimiento que vaya en esa dirección?”. Pero, rechazado “el *revival* nacionalcatólico de la jerarquía católica española”, concluye recordando la pluralidad interna de todas las tradiciones: “Las que dominan políticamente no son necesariamente las que más razón tienen. Lo que importa es de dónde, en situaciones críticas, salen recursos para sacar adelante una razón, una política o una ética a la altura de los problemas que tenemos”. (Mate, 2008: 33).

[electrónicos de filosofía del derecho](http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2260154), N° 15, disponible en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2260154>.

- Casanova, José (2000/1994): *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid: PPC.
- Conill, Jesús (1996): “Teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión”, *Estudios Filosóficos*, 128, pp. 55-73.
- «Diálogo entre Jürgen Habermas y Charles Taylor» (2011c), *El poder de la religión en la esfera pública* (E. Mendieta y J. Vanantwerpen, eds.), Madrid: Trotta, pp. 61-68.
- Estrada, Juan Antonio (2004): *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Madrid: Trotta.
- Flores D’Arcais, Paolo (2008): «Once tesis contra Habermas», *Claves de Razón Práctica*, n° 179, enero-febrero, pp. 56-60.
- Habermas, Jürgen (1986/1970): «¿Para qué seguir con la filosofía?», *Perfiles filosófico políticos*, Madrid: Taurus, pp. 15-34.
- , (1990/1988): *Pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus.
- , (1999a/1981): *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalidad social*, Madrid: Taurus.
- , (1999b/1981): *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid: Taurus.
- , (1999c/1997): *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, Madrid, Trotta.
- , (2001a/1991): «Excurso: Trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá», *Israel o Atenas. Ensayo sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid: Trotta, pp. 87-119.
- , (2001b): «Un diálogo sobre lo divino y lo humano (Entrevista de Eduardo Mendieta a Jürgen Habermas)», *Israel o Atenas. Ensayo sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid: Trotta, pp. 183-207.
- , (2002/2001): «Crear y saber», *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona: Paidós, pp. 129-146.
- , (2006a/2005): «Introducción», *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, pp. 9-15.
- , (2006b/2004): «¿Fundamentos prepolíticos del estado democrático de derecho?», *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, pp. 107-119.
- , (2006c/2005): «La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón” de los ciudadanos religiosos y seculares», *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, pp. 121-155.
- , (2006d/2004): «El límite entre fe y saber. Sobre la influencia histórica y el significado actual de la filosofía de la religión de Kant», *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, pp. 217-253.
- , (2006e/2003): «Tratamiento cultural igualitario y los límites del liberalismo postmoderno», *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, pp. 275-314.

- , (2006f): «El cálculo económico sustituye a la moral (Entrevista de Justo Barranco a Jürgen Habermas)», *La Vanguardia*, Barcelona, 26 noviembre.
- , (2008a): «La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores D'Arcais», *Claves de Razón Práctica*, nº 180, marzo, pp. 4-6.
- , (2008b): «El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?», *Diánoia*, vol. LIII, número 60, mayo, pp. 3-20.
- , (2009a/2008): «¿Qué significa una sociedad “postsecular”. Una discusión sobre el islam en Europa», *¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos XI*, Madrid: Trotta, pp. 64-80.
- , (2009b/2008): «La conciencia de lo que falta», *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, Barcelona: Paidós, pp. 53-77.
- , (2009c/2008): «Una réplica», *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, Barcelona: Paidós, pp. 213-245.
- , (2011a): «Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política», *El poder de la religión en la esfera pública* (E. Mendieta y J. Vanantwerpen, eds.), Madrid: Trotta, pp. 23-38.
- , (2011b): «¿Una sociedad mundial postsecular? Sobre la relevancia filosófica de la conciencia postsecular y la sociedad mundial multicultural (Entrevista de E. Mendieta con J. Habermas)», *El poder de la religión en la esfera pública* (E. Mendieta y J. Vanantwerpen, eds.), Madrid: Trotta, pp. 127-145.
- Herrera Geuvara, Asunción (2011): «El controvertido papel de la religión en la actual filosofía alemana», *Enrabanar*, 46, pp. 39-51.
- López De Lizaga, José Luis (2011) «Verdades religiosas, política laica. Habermas sobre la religión en la esfera pública», en *Política y verdad* (Javier Franzé y Joaquín Abellán, eds.), Madrid: Plaza y Valdés, pp. 175-208.
- Mardones, José M<sup>a</sup> (1998): *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Barcelona: Anthropos.
- Martínez, Francisco José (1994): «Pensamiento postmetafísico, contextualismo y religión en la obra de J. Habermas», *Metafísica y política en la obra de J. Habermas* (F.J. Martínez, M.J. Redondo, coords.), Madrid: Fundación de investigaciones marxistas, pp. 39-50.
- Mare, Reyes (2008): «La religión en una sociedad postsecular. El debate entre Habermas y Flores D'Arcais», *Claves de Razón Práctica*, nº 181, abril, pp. 28-33.
- Norris, Pippa & Inglehart, Ronald (2004): *Sacred and secular. Religion and politics worldwide*, New York: Cambridge University Press.
- Reigadas, Cristina (2011): «Modernidad, secularización y religión en el pensamiento actual de Habermas», en *Ética del discurso. Desafíos de la interculturalidad y la religión en un mundo global* (Michelini, Dorando, Neumann Soto, R. de Miguel, eds.), Río Cuarto: Ediciones del ICALA, pp. 279-293.
- Sandel, Michael J. (2013): *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*, Barcelona: De Bolsillo.
- Ureña, Enrique M. (2008): «Epílogo a la tercera edición», en *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*, Madrid, Tecnos, 3<sup>a</sup> ed., pp. 197-209.

Urrutia León, Manuel (2005): «Del concepto al paradigma de la secularización», *Estudios de Deusto*, vol. 53/1, enero-junio, pp. 163-181.

———, (2007): «El “regreso de Dios” a la política: las religiones “públicas”», *Estudios de Deusto*, vol. 55/1, enero-junio, pp. 243-261.

Velasco, Juan Carlos (2013): «Religión, espacio público y sociedad postsecular», en *Habermas*, Madrid: Alianza, pp. 210-238.