

Universidad Nacional del Litoral
Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales
Centro de Investigaciones

Ciclo de charlas 2016.

El concepto habermasiano de Estado democrático de derecho.
Aproximaciones desde la teoría del discurso al problema del diseño
institucional y del postsecularismo.

Santiago Prono.

Introducción.

Sobre la base de la explicitación de los fundamentos filosóficos de la teoría del discurso y de la acción social, se expone el marco teórico de la democracia deliberativa y sus aportes al problema del diseño institucional teniendo en cuenta el concepto de Estado democrático de derecho. En este sentido resulta de particular interés el análisis crítico de la actual pretensión de reconocimiento por parte del filósofo respecto del postsecularismo.

Luego de una presentación general de la democracia deliberativa (1.), se explicita su posicionamiento teórico respecto de la recepción de (parte de) los presupuestos de las tradiciones liberal y republicana de la política (2.). A continuación se presenta el concepto de sociedad civil, y a partir de allí se explicita el (concepto) de estado democrático de derecho y la definición del correspondiente diseño institucional (3.). Seguidamente se presenta y se analiza críticamente el actual posicionamiento habermasiano sobre la relación entre política y religión, y su reconocimiento acerca de los posibles aportes que los ciudadanos religiosos podrían realizar al estado democrático (4.). A partir de los temas abordados y los análisis realizados, las reflexiones finales pretenden simplemente expresar una síntesis teórica acerca de los fundamentos filosóficos de la democracia deliberativa (5.).

1. Democracia deliberativa: una presentación general.

Basada en la teoría del discurso, la cual entiende a este como un cierto tipo de diálogo argumentativo imprescindible tanto para conocer la realidad natural y social como para

evaluar las acciones y las instituciones humanas, la democracia deliberativa de J. Habermas comporta una concepción dialógica de lo político, en la que los interlocutores involucrados tienen que embarcarse en un procedimiento intersubjetivo de confrontación de argumentos como medio para intentar alcanzar un posible consenso y así solucionar racionalmente un problema o tema objeto de debate. Así, esta teoría política no se limita a describir cómo es la realidad, o cómo se toman efectivamente las decisiones (aunque esto es algo que sin dudas tiene en cuenta), sino que en base a su procedimiento reconstructivo, que explicita los presupuestos del discurso argumentativo mediante el análisis de la dimensión pragmática del lenguaje, descubre, o señala, las presuposiciones normativas que se constituyen en criterio conceptualmente ineludible de validez y legitimidad de tales decisiones políticas adoptadas en contextos democráticos (Habermas, 1994: 159-360; 1999: 240). En este carácter reconstructivo de la teoría política, se expresa parte del trasfondo filosófico sobre el que Habermas basa el concepto de democracia deliberativa para abordar el problema de la fundamentación normativa de las decisiones políticas y del ordenamiento del estado de derecho.

Otro rasgo teóricamente importante de esta teoría política, y por supuesto también del trasfondo filosófico en el que esta se basa, dado por la teoría del discurso, es el concepto de racionalidad consenso-comunicativa¹ y el carácter parasitario de la racionalidad estratégica. En su *Teoría de la acción comunicativa* (1981), Habermas clarifica el mecanismo en base al cual los actos de habla coordinan y regulan las interacciones sociales. Su tesis es que los actos de habla sólo pueden servir al fin de ejercer una determinada influencia sobre el oyente, por ejemplo para satisfacer intereses subjetivos, si ocultan su verdadera intención y se muestran como orientados a lograr un entendimiento racional, no estratégico, con el interlocutor: si el oyente no entendiera lo que el hablante dice, o creyera que quiere engañarlo, este no podría servirse de actos comunicativos para inducirlo a que se comporte de la forma deseada. Por cierto que no toda acción comunicativa se orienta al *entendimiento*. En el nivel del análisis empírico-descriptivo de la sociología, el tipo de acción estratégica es el tipo de acción dominante en la sociedad moderna; incluso toda acción social en cierta medida se puede explicar conforme a este modelo. Sin embargo, un análisis filosófico reconstructivo de las

¹ Un uso “comunicativo” de la racionalidad tiene lugar cuando los planes de acción que ella representa no dependen de un cálculo egocéntrico (y/o “estratégico”) de utilidades, sino de la coordinación de actos de entendimiento. Se trata de una relación comunicativa en el mundo social orientada al entendimiento intersubjetivo y a la formación de un consenso racionalmente motivado considerado como válido por los interlocutores involucrados, que hace posible la coordinación no forzada de sus respectivos planes de acción (cfr. Habermas, 1987: 27, 369-369, 378, 393; 1990: 74, 75).

condiciones de posibilidad de la interacción humana, demuestra que este modelo explicativo es deficiente y que la acción estratégica, y el uso estratégico del lenguaje, son derivados puesto que presuponen el uso comunicativo del lenguaje orientado al entendimiento (Habermas, 1987: 386-387)².

Esta consideración por la racionalidad implícita en las interacciones sociales, se expresa también en el hecho de que la teoría de la democracia deliberativa pretende articular el desempeño de las instituciones formales del estado de derecho, que constituyen el contexto en el que se justifican y toman decisiones, con los aportes de la opinión pública y las organizaciones de la sociedad civil, que ocupan un lugar preponderante con pretensiones de influir en el ámbito de la política democrática, en el sentido de que constituyen el contexto de descubrimiento de los temas y problemas que afectan a la sociedad global, y que tienen que ser analizados por aquellas instituciones formales de la democracia³. Así, y sobre la base del reconocimiento institucionalizado de los presupuestos de la interacción discursiva, la democracia deliberativa establece una conexión entre los espacios públicos formales e informales del estado de derecho, situándose en una posición equidistante entre las concepciones liberal y republicana de la política al servirse de algunos principios de cada una y diferenciarse de otros a fin de integrarlos de una forma nueva y original en base a sus propios presupuestos filosóficos.

2. Democracia deliberativa entre liberalismo y republicanism.

Se puede apelar a una multiplicidad de fuentes teóricas para dar cuenta de los fundamentos conceptuales de las tradiciones liberal y republicana de la política; respectivamente, Kant, Locke, Aristóteles, Rousseau, Maquiavelo, son sólo algunos ejemplos. Sin embargo, lo que aquí interesa es la interpretación y problematización crítica de Habermas en su trabajo teórico-reconstructivo del nuevo concepto de

² Cfr. Habermas, 1990: 75; McCarthy, 1987: 333. Como se verá más adelante (en la sección 4.), es precisamente este sentido reconstructivo de la teoría el que permite explicitar parte de sus contribuciones al estado democrático de derecho.

³ Para un análisis del concepto habermasiano de sociedad civil véase Habermas, 1994: 443-444. La relación entre este concepto y el de opinión pública en el que el mismo se incluye, está en Habermas, 1994: 431, 433; 2006: 138; 2012: 326-327.

democracia, basado en los presupuestos filosóficos acerca del lenguaje y de la racionalidad que se expresan en su teoría del discurso⁴.

La articulación habermasiana entre la tradición liberal y republicana de la política se evidencia en su tesis de la identidad de origen entre, y respectivamente, estado de derecho y soberanía popular. Esta tesis se basa en el análisis que el filósofo realiza de las doctrinas liberal y republicana de la política, incorporando (y transformando) discursivamente, parte de los presupuestos teóricos de cada una en el procedimiento decisorio de la política deliberativa. La idea aquí es que, por un lado, los ciudadanos del Estado sólo podrán hacer un uso “apropiado” de la autonomía pública que les garantiza los derechos políticos, si privadamente son lo suficientemente independientes y están en condiciones de organizar y garantizar su forma de vida privada con el mismo grado de autonomía. Ahora bien, por el otro lado, y *al mismo tiempo*, los ciudadanos de la sociedad disfrutan en la misma medida de su autonomía privada, si como ciudadanos del Estado también hacen un uso apropiado de su autonomía política, que por ejemplo puede implicar una cierta orientación al bien común⁵. Para la democracia deliberativa, ambas concepciones se presuponen mutuamente y se relacionan en términos de una implicación de tipo material, esto significa que la autonomía privada y la autonomía pública, el derecho y la democracia, se exigen mutuamente, siendo igualmente originarios e interdependientes⁶.

Conforme a la doctrina liberal, el procedimiento democrático estriba en negociaciones que se efectúan en forma de compromisos entre intereses⁷. Se propone así una necesaria separación entre el Estado y la sociedad cuyos individuos se mueven por el autointerés, en el sentido de que aquél no obstruya las actividades de estos y arbitre los medios para que puedan alcanzar sus objetivos siempre dentro de los límites que marca la ley. Desde el punto de vista liberal, el aparato estatal y la sociedad sólo deberían conectarse mediante un proceso democrático que permita al Estado regular y canalizar los intereses

⁴ A continuación se ubica conceptualmente esta teoría siguiendo la interpretación habermasiana de las concepciones liberal y republicana de la política.

⁵ Cfr. Habermas, 1994: 133, 1999: 253-254, 2006: 275-314, 2009a: 156; 2009b: 173; Bobbio, 1985: 23-24.

⁶ Cfr. Habermas, 1994: 134-135, 324, 373; 1999: 231 ss., 253; 2001: 156; Rummens, 2006: 470.

⁷ De todos modos, es necesario señalar que el liberalismo político no sólo se asienta en el tema de la satisfacción de intereses subjetivos no generalizables, sino también sobre fundamentos filosóficos sustantivos de los cuales se deriva dicha tendencia a la satisfacción de intereses: principios como los de libertad, o autonomía, entre otros, caracterizan al Liberalismo político en todos sus exponentes teóricos.

que entran en juego en el contexto de la interacción social, de modo que no se vean afectados los derechos subjetivos (esta, podría decirse, es la razón que justifica la intervención del Estado). Esto se lleva a cabo mediante el procedimiento democrático de formación de compromisos que implica, entre otros, el derecho universal e igual de sufragio, la composición representativa de los órganos parlamentarios, y demás procesos de decisión reglamentados que en conjunto tienen la finalidad de asegurar la justicia de los resultados. Por este motivo para Habermas “la dirección de choque de la argumentación liberal se dirige contra el potencial de perturbación de un poder del Estado, el cual dificulta el espontáneo tráfico social de las personas privadas. El punto crucial del modelo liberal, no es la autoafirmación democrática de ciudadanos deliberantes, sino la normalización jurídica de una sociedad económica que, sobre la satisfacción de las expectativas de felicidad de tales personas privadas, debe garantizar un entendimiento común cuyo núcleo es apolítico” (Habermas, 1994: 359, 361).

Puede decirse entonces que el principio conceptualmente ordenador del liberalismo es el de la maximización de la libertad negativa (no interferencia), por lo cual una sociedad libre debe minimizar las intromisiones en la vida de los ciudadanos, quienes no deberían estar atados por otras obligaciones que aquellas que asumen contractualmente: la opresión empieza cuando las decisiones de otros recaen sobre nosotros, y nuestra libertad se acrecienta cuando aumentan los ámbitos de nuestra vida que están exentos de esas decisiones. Acorde con esto, si hay un rasgo que ha convertido al liberalismo en una doctrina novedosa y merecedora de reconocimiento, es el referido a su compromiso con los derechos individuales, y cuyo punto de partida formal han sido las revoluciones modernas del S. XVIII, hitos fundamentales en la constitución, formalización, y desarrollo histórico de los derechos subjetivos. El liberalismo preservó desde entonces siempre en su núcleo el principio básico entonces enunciado: debe respetarse la autonomía personal de cada uno en tanto que el ejercicio de la misma no afecte a terceros. Esto manifiesta el marcado individualismo liberal, para quien cada persona merece ser respetada y tratada como un igual, cualesquiera que sean sus convicciones más íntimas, y rechazando todo intento de manipularlos instrumentalmente para beneficiar a terceros. Esto también evidencia el principio de neutralidad que, desde sus orígenes, el liberalismo viene reclamándole al Estado, y esto en la medida en que “(...) la constitución del estado liberal [pretende] cubrir su necesidad de legitimación de manera autosuficiente, a saber: introduciendo en la argumentación recursos cognitivos que son independientes de las tradiciones religiosas y metafísicas”. De este modo se

justifica el hecho de que en la política liberal, de lo que se trata, fundamentalmente, es de defender la libertad individual (Habermas, 1994: 359).

Por el lado de la doctrina republicana, el procedimiento democrático de la formación de la voluntad se efectúa bajo la forma de un entendimiento ético-político que presupone un consenso de fondo inmanente a la cultura que une a todos los sujetos que la componen. Se trata de una pre-comprensión socio-integradora que concibe al Estado en estrecha conexión con la sociedad, o mejor dicho, como una parte constitutiva de esta. Este modo de entender la política, en la que se subraya la dimensión comunitaria de la sociedad, comporta un igualitarismo que suprime las diferencias sociales a partir de un bien común que todos comparten. Esto implica la concepción de una sociedad homogénea y políticamente estructurada que por supuesto es prioritaria respecto del punto de vista del individuo. Se trata, en opinión de Habermas, de una revitalización de la opinión pública que tiene como consecuencia una concepción de democracia entendida como auto-organización política que se dirige contra el poder del Estado burocráticamente autonomizado. El republicanismo “da forma a la construcción de la opinión y la voluntad política de los ciudadanos como medio sobre el que la sociedad se constituye como una totalidad políticamente estructurada” (Habermas, 1994: 360). La concepción republicana de la política asume la existencia de ciertas disposiciones virtuosas que encontrarían su normal realización en los escenarios públicos; el supuesto aquí es que los seres humanos tienen una natural tendencia a vivir en sociedad y en colaboración con los demás y, como señala R. Forst, se orientan a lograr la unidad a través de la participación en el procedimiento de toma de decisiones⁸.

Por supuesto, el republicanismo no se opone al valor central del liberalismo, la libertad, pero la entiende de otro modo al pretender articularla en torno a valores que tienen que ver con la participación en el autogobierno, la virtud cívica, y la solidaridad, entre otros. El concepto de libertad que propone, que para algunos también es negativa, no se la entiende ya en términos de no interferencia, sino en términos de no dominación⁹. Ya sea en sus versiones clásicas, modernas o contemporáneas, no se sostiene que la mera conciencia de vivir en un estado de dependencia social o política dé como resultado necesario la restricción de nuestras opciones y, por tanto, limite nuestra libertad, puesto

⁸ Cfr. Forst, 2000: 162-163.

⁹ Esta concepción negativa de la libertad en sentido de no-dominación y susceptible de atribuirse al republicanismo puede rastrearse, al menos, desde Maquiavelo, en sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Libro I, cap. 16.

que puede ser el caso de que el Estado se oriente a equilibrar las desigualdades, a potenciar nuestras capacidades comunes de modo que todos nos beneficiemos por igual, o a establecer instituciones para que el pueblo participe y plantee sus demandas, entre otros.

Todo esto también implica una preocupación respecto del *bien común* compartido por los ciudadanos interdependientes, el cual no se entiende como la suma de los bienes individuales, sino como aquellos valores, intereses, aspiraciones, etc., con los que todos se identifican. Este énfasis republicano en la responsabilidad por el bien común es lo que lo ubica fuera de la esfera de las teorías liberales que se centran exclusivamente en los derechos individuales. Por esto es que, ante todo, y contradiciendo el principio liberal sobre la necesidad de separar a los ciudadanos de sus gobernantes, los republicanos reclaman un rol de mayor protagonismo de los ciudadanos en los asuntos públicos pues de acuerdo con la concepción republicana el pueblo, al menos potencialmente, es el poseedor de una soberanía por la cual el poder constituyente se funda en la praxis de autodeterminación de los ciudadanos, y no en la de sus representantes¹⁰.

Ahora bien, la democracia deliberativa toma elementos de ambas perspectivas, y en base a sus presupuestos filosóficos los analiza críticamente para reformularlos e integrarlos en el concepto de un procedimiento democrático para la deliberación y toma de decisiones. En tanto que la democracia deliberativa se basa en la teoría del discurso,

“asocia con el proceso democrático connotaciones normativas más fuertes que el modelo liberal, pero más débiles que el modelo republicano y, nuevamente, toma elementos de ambos lados y los combina de manera nueva. En concordancia con el republicanismo, pone en el centro el proceso de construcción de la opinión y la voluntad política, pero sin considerar a la Constitución como algo secundario (...). La teoría discursiva no hace depender la política deliberativa de una ciudadanía colectivamente capaz

¹⁰ Habermas, 1994: 364-365, 2009c: 90-91.

de acción, sino de la institucionalización de los presupuestos y procedimientos comunicativos, como así también de la interacción de deliberaciones políticas institucionalizadas con opiniones públicas desarrolladas informalmente” (Habermas, 1994: 361-362)¹¹.

La política deliberativa también toma del proceso democrático connotaciones normativas más débiles que el modelo republicano, porque si bien tiene en cuenta el proceso de formación de la opinión y la voluntad políticas desarrollado en los espacios público-políticos de la sociedad, no supone una sobre exigencia ética que recaiga sobre los ciudadanos para que en conjunto se hagan cargo del Estado. Como el liberalismo, la democracia deliberativa mantiene la separación Estado-ciudadanos en lo que respecta a la toma de decisiones, que sólo se adoptan en los contextos formales y constitucionalmente reconocidos del Estado: “la opinión pública no institucionalizada sólo puede ejercer su función de asedio a través del camino que pasa por una toma de decisiones organizada mediante procedimientos democráticos, es decir, por una toma de decisiones institucionalmente organizada; en última instancia la formación, la reproducción y la influencia de una tal red de asociaciones permanece dependiente de una cultura política correspondientemente establecida, igualitaria y de mentalidad liberal” (Habermas, 1994: 628). A diferencia del modelo republicano, la democracia deliberativa reconoce los espacios formales de toma de decisiones que como tales constituyen los ámbitos definitorios del desempeño de las instituciones del Estado, aun cuando tengan que permanecer permeables a las demandas y exigencias de la opinión pública o de las organizaciones de la sociedad civil (luego se analiza este concepto). En relación con esto último también sostiene R. Forst que el modelo de la democracia deliberativa se propone reemplazar la representación de un gran sujeto ética y políticamente integrado, por la de una pluralidad de formas y asociaciones democráticas que aborden cuestiones de legitimación a través de discursos argumentativos público-políticos que en una sociedad plural y compleja están necesitados de regulación por parte del estado de derecho (Forst, 2000: 180).

¹¹ Cfr. Habermas, 1999: 239-240, 2009c: 92- 104.

Por el otro lado, la democracia deliberativa también asocia con el procedimiento democrático connotaciones normativas más fuertes que el modelo liberal. Si bien la democracia no opera sobre la base de la idea de un todo social que conciba al Estado como propone la tradición republicana, tampoco cabe representar al conjunto del ordenamiento político-democrático de un estado de derecho por medio de un sistema de normas constitucionales que regulasen de forma inconsciente el equilibrio de intereses conforme al modelo del mercado. Por supuesto que la tradición republicana comporta algunos aspectos problemáticos, entre otras cuestiones, porque la política “no consiste sólo, y menos aún en primer término, en cuestiones referentes a la auto-comprensión ética”, pero tiene la ventaja, que la democracia deliberativa de Habermas en cierta medida comparte, de que

“(…) se atiene al sentido demócrata-radical de una auto-organización de la sociedad mediante ciudadanos *unidos de manera comunicativa*, y en la que los fines colectivos no sólo se derivan de un *deal* entre intereses privados contrapuestos” (Habermas, 1999: 238).

En la democracia deliberativa los debates políticos y las negociaciones entre intereses plurales que defienden sus respectivos puntos de vista, si bien no necesariamente dan lugar a discursos o compromisos éticos, están sujetos “a la reserva de no vulnerar los valores fundamentales de una cultura que concitan consenso” (Habermas, 1999: 238). Por esta razón es que esta teoría se acerca a algunos de los conceptos de estas dos tradiciones del pensamiento político, pero sin perder su independencia como teoría filosófico-política y ubicándose a igual distancia del liberalismo y del republicanismo. En efecto, “su procedimiento democrático genera una conexión interna entre negociaciones, discursos de auto-comprensión y discursos referentes a la justicia, y fundamenta la presunción de que bajo tales condiciones se alcanzan resultados racionales” (Habermas, 1994: 359, 1999: 240).

Se sostiene entonces que el estado de derecho constituido democráticamente, no sólo garantiza libertades negativas para los ciudadanos preocupados por el propio bien, sino que con el afianzamiento de las libertades comunicativas también se moviliza la

participación de los ciudadanos en el debate público acerca de temas comunes que conciernen a todos (Habermas, 2009d: 156, 2006: 278). Esta conexión constitutiva entre derecho y política democrática se justifica en que los derechos subjetivos sólo pueden ser puestos en vigor y cumplirse por organizaciones que tomen decisiones colectivamente vinculantes y, a su vez, estas decisiones deben su carácter colectivamente vinculantes a la forma jurídica con que están revestidas¹².

Está claro entonces que en la política deliberativa tal como la concibe Habermas, la democracia y los derechos se presuponen y limitan recíprocamente en el proceso constituyente. Tanto el derecho a la libertad negativa o a la autonomía privada, como los derechos cívicos a la participación política, remiten a condiciones posibilitantes que permiten dar cuenta de que los derechos individuales y la autonomía política participan de un modo igualmente originario en la conformación del estado democrático de derecho; de este modo la “intuición” habermasiana de la co-originalidad se expresa en que la autonomía privada y pública se exigen la una de la otra. (Habermas, 2009d: 156). De esta tesis habermasiana se desprende que en el contexto de la política deliberativa y de su teoría discursiva del derecho, el estado liberal y el estado democrático son interdependientes en dos formas: en la dirección que va desde el liberalismo hasta la democracia, en el sentido de que se necesitan el reconocimiento de las libertades y el respaldo de los derechos para el correcto ejercicio de la democracia, y en la dirección opuesta, que va desde la democracia hasta el liberalismo, porque se necesita del ejercicio de la democracia para garantizar la existencia y persistencia de las libertades fundamentales. Por esto mismo, señalaba por ejemplo Bobbio, es poco probable que un estado no liberal pueda asegurar un correcto funcionamiento de la democracia, y también es poco probable que un estado no democrático limite su propio poder y garantice las libertades fundamentales; la prueba histórica de esta interdependencia, sostenía el filósofo italiano, “radica en el hecho de que el estado liberal y el estado democrático, cuando caen, caen juntos” (Bobbio, 1985: 23-24).

3. Sociedad civil: estado democrático de derecho y diseño institucional.

¹² Habermas, 2009e: 175.

De la tesis de la identidad de origen entre estado de derecho y soberanía popular es posible inferir el concepto de estado democrático de derecho del filósofo alemán, y a cuya identificación contribuye la explicitación del concepto habermasiano de sociedad civil.

¿Qué rescata la democracia deliberativa de la comprensión liberal de lo político? Históricamente el estado liberal se configura como resultado de una lucha contra la consolidación del estado absoluto, y en defensa de la autonomía moral del individuo. La democracia deliberativa reinterpreta del liberalismo la necesidad de reconocimiento de la autonomía, como referida no sólo a los individuos concebidos como sujetos aislados exclusivamente preocupados y movidos por el autointerés, sino también a los diversos sectores sociales que defienden y reclaman asociativamente por sus intereses exigiéndole al Estado el reconocimiento de los mismos.

La existencia de demandas plurales de la sociedad y su pretensión de reconocimiento por parte del Estado, no implica la aceptación del relativismo, en el sentido de que todo lo que se plantee en el contexto deliberativo, por el solo hecho de que se lo plantee, es válido. La razón de esto no sólo tiene que ver con el reconocimiento de los exigentes requisitos del discurso práctico (principio D), sino también, y esto se relaciona con el liberalismo, con que la democracia deliberativa distingue el contexto formal e institucional de toma de decisiones, del informal, que descubre y explicita los problemas que tendrían que ser resueltos por aquel contexto formal a través del cumplimiento de requisitos procedimentales (más o menos rigurosos). Es en el ámbito de las instituciones constitucionalmente reconocidas del estado de derecho en donde se decide; esto traza una línea de separación entre el Estado y los ciudadanos, que ya no pretenden formar parte del mismo, en el sentido de hacer que el gobierno sea una parte de la comunidad política que se administra a sí misma para de modo de no considerarlo más como la cúspide de un poder estatal separado (cfr. Habermas, 1994: 363). Habermas define a la sociedad civil en estos términos:

“la sociedad civil se basa en esas asociaciones, organizaciones y movimientos surgidos de manera más o menos espontánea que toman la resonancia que los problemas sociales encuentran en los asuntos de la vida privada, condensándolos y elevándoles la voz,

transmitiéndolos al espacio de la opinión pública política. El núcleo de la sociedad civil forma una conciencia asociativa (*Assoziationswesen*) que institucionaliza discursos de solución de problemas para preguntas de intereses generales en contextos de opinión pública organizada. (...). Tal base asociativa, ciertamente no constituye el elemento más llamativo de una opinión pública que es dominado por los medios masivos de comunicación y las grandes agencias (...). Pero en todo caso constituye el substrato asociativo de ese público general de ciudadanos que emerge de la esfera privada y busca interpretaciones públicas para sus intereses sociales y experiencias, y ejerciendo influencia sobre la formación de la opinión y la voluntad [política] institucionalizada” (Habermas, 1994: 443-444) ¹³.

Si bien son los sectores de la sociedad civil los que explicitan y descubren problemas “poniéndolos sobre la mesa y levantando el volumen” de las correspondientes demandas para que sean resueltas, las decisiones para ello se toman y justifican en el marco de las instituciones del Estado. En este punto se expresa el carácter formalista y, si se quiere, también liberal de la concepción habermasiana de la democracia deliberativa, que traza una línea de separación entre el Estado y la sociedad civil. El rol asumido por la sociedad civil como diferente de, y en contraposición con el Estado constituye una nota distintiva del liberalismo, puesto que con tal diferenciación se focaliza en el punto de vista de la ley y la formalidad como el ámbito propio de las decisiones políticas, a la vez que se admite la autonomía y el pluralismo como una condición básica de las complejas y conflictivas sociedades contemporáneas¹⁴. Respecto de la ley dice Habermas: “trataré

¹³ En esta caracterización más bien descriptiva de la sociedad civil también entran en juego determinados derechos, como la libertad de asociación y el derecho de fundar asociaciones y sociedades que define, en conexión con la libertad de opinión, el ámbito de juego para asociaciones de libre voluntad que intervienen en el proceso de formación de la opinión pública, lo cual permite aclarar la estructura de la sociedad civil (cfr. Habermas, 1994: 445).

¹⁴ Hay que diferenciar aquí el concepto contemporáneo de la sociedad civil que define Habermas como contrapuesto tanto al Estado como al mercado, la cual se expresa especialmente en los movimientos sociales, los voluntariados y las ONG, del concepto tradicional, que tenía su núcleo en las relaciones contractuales de la economía (cfr. De Zan, 2008: 21 ss.).

de hacer plausible que en determinadas circunstancias la sociedad civil puede cobrar influencia en el espacio de la opinión pública, operar a través de las propias opiniones sobre el complejo parlamentario, y obligar al sistema político a retomar y volver a apoyarse en la circulación oficial del poder. (...) Pero las señales que emite y los impulsos que da, en general son débiles para afectar a corto plazo procesos de aprendizaje del sistema político, o provocar procesos de toma de decisiones” (Habermas, 1994: 451); de este modo se reconoce el componente formal de las instituciones del Estado como espacio fundamental de toma de decisiones. A su vez, en lo que respecta a la cuestión del pluralismo, sostiene el autor que “las asociaciones sólo pueden conservar su autonomía y espontaneidad si pueden apoyarse en un pluralismo sólido de formas de vida, de subculturas y de orientaciones respecto de creencias” (Habermas, 1994: 445-446). Se evidencia entonces cómo estas últimas consideraciones del filósofo reafirman el carácter liberal de la sociedad civil a partir de la separación de esta del Estado, y del reconocimiento del pluralismo, que también es una nota distintiva de esta tradición política.

La democracia deliberativa de Habermas reconoce las asociaciones que constituyen el ámbito de la sociedad civil como organizaciones y movimientos de formación más o menos espontánea que no pretenden tomar el poder del Estado, pero que están en conflicto con éste planteando problemas y demandas a sus instituciones políticas formales en busca de interpretaciones públicas para sus intereses comunes, movilizándose y ejerciendo presión para su reconocimiento por parte de aquellos ámbitos decisorios. Se trata, pues, de un modo de concebir la sociedad civil en el sentido de que esta adopta un importante lugar en el ordenamiento político, el cual tiene que permanecer permeable a las demandas y los aportes que desde ella surjan. Habermas interpreta la sociedad civil en base al *modelo de asedio* para “describir la estrategia con la que se maneja de hecho la sociedad civil moderna frente al poder político formal y a la administración pública. El modelo de asedio trabaja con la representación de la ciudadela amurallada, a la cual no se trata de tomar por asalto, sino de sitiirla y cortarle los víveres [representados fundamentalmente por] la *legitimación* y, por lo tanto, la gobernabilidad. El control, o la racionalización de las fuentes del poder, que produce la *escasez* del recurso vital de legitimación política mediante el asedio, permite forzar la apertura de algunas puertas de acceso a la ciudadela y entregar

cuotas de suministro atadas a las condiciones de uso, o a los objetos e intereses de los sitiadores, es decir, de los ciudadanos” (De Zan, 2008: 50).

El concepto de sociedad civil por cierto implica la preocupación y participación de los involucrados en política, aunque, nuevamente, manteniendo la diferencia y reconociendo las relaciones conflictivas entre Estado y sociedad civil, que no tiene en cuenta el republicanismo, que llegado el caso puede significar la anulación de los límites que necesariamente tienen que diferenciarlos si no se quiere terminar incurriendo en una estatización (burocratización) de la sociedad civil, con la consecuente anulación de las múltiples diferencias y orientaciones valorativas que en el contexto de las sociedades plurales contemporáneas constituyen un rasgo distintivo propio. Habermas contrapone la sociedad civil al Estado como dos esferas autónomas, diferenciando a aquel tipo de asociaciones sin pretender incorporarlas al orden político estatal: “la estrecha conexión entre autonomía de la sociedad civil y la integridad de la esfera de la vida privada se muestra con toda claridad a contraluz de las sociedades totalitarias del socialismo de Estado” (Habermas, 1994: 446)¹⁵

Este modo de conceptualizar la sociedad civil comporta una idea de ordenamiento institucional del estado democrático de derecho, según el cual las instituciones formales y decisorias del Estado, constitucionalmente reconocidas para la toma de decisiones, tienen que permanecer permeables a las demandas, y también a los posibles aportes y contribuciones provenientes de los espacios público-políticos, porque es en estos en donde se genera el poder comunicativo que otorga sustento y legitimidad al poder burocrático de las instituciones estatales. En efecto, en el marco teórico de la democracia deliberativa, la legitimidad democrática, entendida como legitimidad de ejercicio y no sólo de origen, tiene que nutrirse de los aportes de los procesos de formación informal de la opinión y la voluntad políticas, provenientes de tales espacios no formales de la opinión pública y la sociedad civil en ella contenida. Este es otro modo de expresión del carácter normativo y procedimental (pero también substantivo) de esta teoría política, y por el cual las instituciones formales del Estado y los espacios

¹⁵ Como también afirma De Zan, “esta contraposición sociedad civil-Estado, que fue introducida de manera sistemática en la Filosofía política por Hegel, establece la relativa autonomía de estas dos esferas, que no había sido reconocida por los antiguos ni por las teorías pre-modernas del contractualismo, liberando a la sociedad civil y a todo su ámbito de acción y de estructuras intermedias de su inmediata incorporación y fijación en el orden político-estatal, y hace cobrar a esta categoría de lo social un estatuto y relieve teórico independiente” (De Zan, 2008: 30).

públicos de la sociedad civil tienen que relacionarse en el sentido señalado, contribuyendo así a la definición del modo en que sus instituciones políticas tienen que desempeñarse e interrelacionarse como garantía del valor epistémico de las decisiones por ellas adoptadas. Se trata de una relación mediada por el (ya señalado) principio básico de la política deliberativa, como es el *principio del discurso*, y según el cual las decisiones (en este caso) políticas solamente son legítimas, y pueden ser reconocidas como tales, en la medida en que se adopten mediante un procedimiento democrático de deliberación llevado a cabo en términos del intercambio (público) de argumentos en busca de un consenso, y teniendo por supuesto en cuenta el conflicto, pero como una cuestión fáctica, no esencial de las relaciones políticas¹⁶. Este modo de pensar la práctica política en tanto que expresión de un modelo dialógico, sirve como criterio para analizar críticamente ordenamientos institucionales que se contradicen con los que no promueven el diálogo argumentativo entre pares. En efecto, un sistema institucional dialógico se contrapone con modelos hiperpresidencialistas (como el argentino,) en los que las decisiones políticas no son fruto de un procedimiento genuinamente deliberativo, sino del poder de decisión más o menos discrecional del Ejecutivo, o con ordenamientos (, de nuevo, como el argentino) en los que el Congreso la mayoría de las veces no sólo está desvinculado de la sociedad, sino que además se convierte en un simple instrumento para la sanción de decisiones generadas y definidas en sede del Poder Ejecutivo.

El valor epistémico del concepto de racionalidad subyacente al principio del discurso, y a un estado democrático de derecho institucionalmente diseñado en base a los presupuestos del mismo, resulta de fundamental importancia para evaluar el actual posicionamiento habermasiano respecto del postsecularismo, y el correspondiente reconocimiento de los posibles aportes que los ciudadanos religiosos podrían realizar en el ámbito político.

¹⁶ Este principio del discurso, también llamado “principio D” en el marco de la ética del discurso que comparten Habermas y Apel, se ha convertido en un término técnico específico de la Filosofía contemporánea, en especial a partir de su empleo en las obras de Habermas, que lo entiende como un examen crítico-argumentativo de las pretensiones de validez presupuestas en una afirmación determinada (Cfr. Habermas, 1971: 23 ss.). Tal examen, señala al respecto Maliandi, “es necesariamente dialógico y exige ante todo la simetría y la correspondiente igualdad de derechos entre quienes participan en él” (Cfr. Maliandi, 2006: 231 ss. -esp. 234).

4. Teoría del discurso y postsecularismo.

En los últimos tiempos se evidencia en el contexto de la Filosofía política una marcada recuperación del interés por la relevancia pública de la religión. Cada vez son más los trabajos publicados que analizan desde diversas perspectivas la conexión que, en términos de aportes y contribuciones, se establece entre las religiones universales y la política¹⁷. En este marco, son las categorías mismas de lo religioso y lo secular las que se reexaminan, reelaboran y replantean en relación con los correspondientes ordenamientos socio-políticos. S. Benhabib se ha interesado en la importancia de los valores religiosos para la sociedad al analizar desde una perspectiva constitucional las implicancias políticas que tienen para los ciudadanos las decisiones de los Estados respecto, por ejemplo, de las costumbres de ciertos grupos religiosos. En palabras de esta filósofa, esto evidencia un “retorno de la teología política” que determina el modo de conceptualizar el Estado de derecho (Benhabib 2012). Por su parte, West reflexiona acerca del futuro de la civilización capitalista desde el punto de vista de la religión (West, C., 2011), y mientras que Kramnick y Moore realizan una defensa moral del estado secular (Kramnick, I., Moore, L., 2005), y Boston se pregunta por qué el derecho de las religiones está equivocado acerca de la separación de la Iglesia y el Estado (Boston, 2003), Lynn analiza el embate de la izquierda y la derecha contra la libertad religiosa buscando alcanzar un equilibrio entre religión y política (Lynn, 2007). Recientemente McGraw, con independencia de las posturas extremas (i.e., defensores de regímenes teocráticos y defensores de la separación absoluta entre religión y política), ha analizado la posibilidad de tomar distancia de las mismas proponiendo un “pluralismo estructural” como medio para conciliar a los creyentes con el proyecto liberal (McGraw, 2010), y Bowman toma en consideración un concepto pragmático de religión estudiando sus potenciales inherentes para la moralidad, la integración social y política considerando un cosmopolitismo amplio (Bowman, 2012).

¹⁷ En realidad este reconocimiento acerca de la importancia de la religión en la política está ya en Kant cuando, en el prólogo de su escrito sobre *El conflicto de las facultades* (1798), señala no sólo que “la revelación es útil para completar la falta teórica de la pura fe racional”, sino también que “la religión es una necesidad política importantísima” (Kant, 1963: 14, 16). Y en su tratado sobre la democracia en América, A. de Tocqueville alega que la identidad religiosa sirve a un propósito público especial en las democracias orientadas por el mercado y por los medios, ya que “ayuda a superar el individualismo agresivo que tanto amenaza el orden civil” (Tocqueville, II, primera parte, cap. V, p. 408). También Carl Schmitt, en su obra de 1922, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, afirmaba entonces que todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados, por lo que no llama la atención el hecho de que la religión como institución tenga una forma política propia, cuya influencia da lugar a una serie de problemas políticos.

En el caso de Habermas, desde hace ya tiempo este autor también se ha volcado por el estudio de temas relacionados con las influencias de las religiones en la esfera pública y sus aportes al Estado democrático de derecho; se trata de una tematización que el filósofo pretende además articular con su teoría del discurso¹⁸. Si bien Habermas lleva a cabo una reconstrucción de tipo histórico-hermenéutica respecto del importante lugar que de hecho ocupa la religión en el ordenamiento socio-político de las sociedades contemporáneas de occidente (especialmente en Europa), al mismo tiempo atribuye también a lo religioso un sentido cognitivo en su relación con la política. Esto último parece plantear un interrogante acerca de la viabilidad conceptual de articular los campos de la religión y la política tal como sugiere el filósofo, y ello si se tienen en cuenta los exigentes requisitos del principio del discurso argumentativo, presupuesto por su teoría de la democracia deliberativa y que fundamentan las pretensiones de validez de esta teoría política.

Ahora bien, frente a este señalamiento crítico, la idea aquí, respecto del cual puede decirse que expresa la pretensión de Apel de “pensar con Habermas contra Habermas”¹⁹, es analizar cómo explícitamente se relacionan según este último autor los argumentos religiosos y seculares en el marco teórico de la democracia deliberativa. En tal sentido, es posible afirmar que el actual posicionamiento habermasiano sobre el tema si bien no resulta conceptualmente inviable ni teóricamente contradictorio, en verdad no introduce ninguna novedad substantiva, entendido esto en el sentido de que los presupuestos de la política deliberativa continúan teniendo vigencia, asegurando el valor cognitivo de las decisiones adoptadas conforme al procedimiento que la misma establece. Como consecuencia de esto es posible también plantear interrogantes acerca del sentido (o de la relevancia conceptual) de pretender reconocer la importancia política de los aportes de la religión en el marco teórico de la democracia deliberativa.

Actualmente Habermas pretende articular su teoría de la política deliberativa con el punto de vista de la fe en el marco de su concepción de lo “postsecular”²⁰. Para el

¹⁸ Para un análisis (que aquí no se pretende realizar) de las razones de este cambio en la postura de Habermas, puede consultarse, entre otros, a Mardones, 1998: 22 ss.; Estrada, 2004: 24 ss., y 155 ss.; Mendieta y VanAntwerpen, 2011; Velasco, 2013: 210 ss., esp. 218 ss.

¹⁹ Cfr. Apel, 1998: 649-699.

²⁰ El término “secular” proviene de la expresión latina “saeculare”, y tradicionalmente se ha planteado para diferenciarse de la religión, ya que refiere a una preocupación por las cuestiones temporales, terrenas o mundanas, propias del hombre, y en contraposición a aquellas relacionadas con lo que está “arriba”, en las “alturas”, y todo lo referido a lo “espiritual” o “divino”, que es el lugar habitado por los “seres celestiales”, y por supuesto por “Dios”, en donde el tiempo es eterno o, mejor dicho, donde el tiempo no

filósofo, esta expresión implica un predicado sociológico que permite describir a las sociedades modernas como ligadas con la continua existencia de diversas orientaciones de valor culturales, que incluyen grupos y tradiciones religiosos. Lo postsecular no cabe interpretarlo aquí en el sentido de lo que “está después”, o “más allá” de lo secular, sino más bien como un concepto que alude al cambio en la conciencia que se da en una sociedad secular en donde “la religión no ha desaparecido, pues en ella conviven creyentes y no creyentes, cuyas creencias expresan diversas formas de vida que tienen que ser respetadas, y de las cuales se puede aprender porque aportan recursos de sentido indispensables” (Reigadas, 2011: 286)²¹. En este sentido, y a diferencia de lo que planteaba por ejemplo en *Facticidad y validez* (1992), cuando hablaba de sociedades “completamente secularizadas” y de una razón procedimental, en el sentido de un pensamiento postmetafísico de fundamentación, lo cual significa que sólo se admite la “fuerza” de los mejores argumentos como condición de validez de las decisiones adoptadas²², en *Entre naturalismo y religión* (2005), y en especial en *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken* (2012), para este filósofo el problema de la concepción del Estado constitucional y democrático de derecho comporta la necesidad de un debate sobre cuestiones filosóficas fundamentales que ya no pueden responderse solamente con las explicaciones normativas de la teoría política. Se trata éste de un debate en el cual también tienen que poder admitirse los argumentos religiosos que, en ocasiones, lejos de no respetar los derechos humanos fundamentales, han contribuido incluso a propiciar la causa de la justicia democrática²³.

Por cierto que en escritos anteriores el filósofo también hace referencia a la religión²⁴. Sin embargo, este reconocimiento de la importancia de la religión se acentúa en los escritos habermasianos más actuales, pues, admite ahora el filósofo, se trata éste de un tema que también tiene que ser considerado por la teoría política. Su argumento en este punto es el siguiente. Señala Habermas que el Estado liberal “establece un *ethos* cognitivo *para todos* los ciudadanos tendiente a regular su interacción social frente a determinados problemas, el cual se impone de manera desigual a ciudadanos seculares y

transcurre. Se trata pues de un término que expresa la idea según la cual (en la modernidad) la religión ya no sólo se recluye al ámbito privado, sino que además se supera y/o elimina. Para un análisis detallado del tema, véase Casanova, 2013: 28 ss.

²¹ Cfr. Habermas, 2008: 32-33, cfr. 29-31.

²² Cfr. Habermas, 1990: 91-92; 1994: 11, 12-13; 1999: 219.

²³ Cfr. Gutmann, 2008: 235, 236-237.

²⁴ Cf. Habermas, 1995: 104, 183, 1990: 62-63.

religiosos” (Habermas, 2006a: 144). Por esta razón es que, reconociendo un cambio en la conciencia religiosa que desde los tiempos de la Reforma y la Ilustración está signado por un esfuerzo de traducción epistémica de sus convicciones profundas, el filósofo cuestiona lo que denomina como la “superación auto-reflexiva de un auto-entendimiento de la modernidad exclusivo y endurecido en términos secularistas”; Habermas plantea así la exigencia de no “excluir el posible contenido cognitivo que en términos de contribuciones puedan realizar las manifestaciones religiosas” (Habermas, 2006a: 147). A su entender, esto implica la posibilidad de atribuir una actitud epistémica a los ciudadanos religiosos, lo cual conlleva un “cercioramiento autocrítico de los límites de la razón secular”, y en donde, en nombre de una ética democrática de la ciudadanía, “se exija razonablemente tanto a ciudadanos seculares como religiosos que recorran *procesos de aprendizaje complementarios*” (Habermas, 2006a: 147-148 - subrayado agregado-)²⁵. En *Nachmetaphysisches Denken II*, Habermas señala que estos procesos de aprendizaje presuponen un debate en términos discursivos (*diskursive Auseinandersetzung*) entre ciudadanos seculares y religiosos que tiene en cuenta un sentido reflexivo acorde con una razón postmetafísicamente clarificada: en el marco de un “uso público de la razón los ciudadanos seculares y religiosos tienen que poder encontrarse a un mismo nivel”, y a resultas de lo cual “las contribuciones fundamentales de un lado para el proceso democrático [de toma de decisiones] son no menos relevantes que las del otro” (Habermas, 2012: 254).

Una pregunta clave en este punto es qué pueden en verdad aprender, o enseñar, los ciudadanos religiosos, si para ello no pueden, o no quieren, renunciar a sus creencias de fe. Se trata de un interrogante especialmente crítico si se plantea en este marco teórico de la política deliberativa, cuyos fundamentos filosóficos se basan en el principio del discurso. En efecto, de acuerdo con tales fundamentos, todo proceso cognitivo necesaria e ineludiblemente tiene que basarse en argumentos racionales, intersubjetivamente confrontados en base a los presupuestos del discurso práctico, que por definición excluye posturas dogmáticas que no aceptan someter a discusión las razones en que se

²⁵ En esta misma línea argumentativa J. Chaplin ha señalado la necesidad de reconocer la fuerza del argumento de la integración cognitiva que representa la religión, afirmando que “muchos ciudadanos religiosos tienen a su disposición numerosos argumentos racionales acerca de la justificación de las leyes que evidentemente no dependen de una idea de Dios ni de la autoridad religiosa” (Chaplin, 2012: 326, cfr. Habermas, 2006: 119, 2012: 118); precisamente por esto para Habermas las contribuciones religiosas para el proceso democrático son no menos relevantes que las no religiosas (cfr. Habermas, 2008: 32-33; 2012: 254).

basan para plantear y defender sus posiciones en torno a determinado tema. La pregunta que entonces cabría plantear es si el actual reconocimiento del importante lugar que Habermas asigna a la religión en el ámbito socio-político no contradice los presupuestos que subyacen a la estructura teórica de la democracia deliberativa. La respuesta a este cuestionamiento es, sin embargo, negativa.

De acuerdo con el carácter claramente epistémico (y por supuesto también normativo) con que Habermas impregna a su teoría política, las comunidades religiosas tienen que “evitar el dogmatismo y las restricciones a la conciencia”, lo cual expresa las consecuencias normativas que “en la conciencia pública de una sociedad postsecular se siguen para las relaciones políticas entre ciudadanos no creyentes y ciudadanos creyentes” (Habermas, 2006a: 115-116). Ciertamente que en el ámbito de la opinión pública las comunidades religiosas pueden ejercer influencia sobre la sociedad en su conjunto, pero se trata de una posibilidad que se enmarca en el contexto de una expectativa normativa con la que el Estado liberal confronta a los ciudadanos religiosos y seculares, y por la cual las religiones “tienen que transformarse en lenguaje argumentativo y desprenderse de su contenido de verdad profana” (Habermas, 2006a: 14).

No hay modo que se acepten creencias o prácticas religiosas que, por ejemplo, vulneren algunos de los derechos fundamentales del estado liberal democrático: la formación de la opinión y la voluntad en el espacio público democrático sólo puede funcionar si un número suficientemente grande de ciudadanos cumple determinadas expectativas, relativas a un comportamiento cívico que allane también ciertas diferencias profundas en lo que respecta a las creencias religiosas y a las cosmovisiones del mundo, y por ello “(...) los ciudadanos religiosos sólo pueden afrontar estas exigencias si cumplen determinadas condiciones cognitivas imprescindibles [, lo cual implica que] deben haber aprendido a poner las convicciones de su propia fe en una relación reflexiva y lúcida con el hecho del pluralismo de religiones y cosmovisiones, y deben haber armonizado su fe con el privilegio epistemológico de las ciencias socialmente institucionalizadas, con el primado del Estado laico, y con la moral universalista de la sociedad” (Habermas, 2006a: 12). Es pues el reconocimiento de estas condiciones lo que constituye un criterio en base al cual se pueden incluir (o se tendrían que excluir)

los argumentos de los ciudadanos religiosos para que puedan (o no) participar en este espacio público-político²⁶.

En lo que concierne a los espacios formales de toma de decisiones, las exigencias normativas que plantea Habermas son, podría decirse, más fuertes aún que las que establece para la esfera informal de la opinión pública. En efecto, ya en *Entre naturalismo y religión* el filósofo señala explícitamente que el Estado tiene que esperar que se reconozca el principio según el cual el ejercicio legítimo de la dominación “se ejerce con neutralidad respecto de las diversas cosmovisiones del mundo”, y también afirma que para esto “sólo cuentan razones seculares”, no religiosas (Habermas, 2006a: 137). De este modo se diferencia entre el ámbito postsecular, que es en donde, dados ciertos requisitos, se expresan las manifestaciones (y posibles contribuciones) religiosas, y el secular, en el que las instituciones del Estado tienen que decidir mediante el principio del discurso: “(...) Todo ciudadano tiene que saber y aceptar que sólo cuentan las razones seculares más allá del umbral institucional que separa a la esfera pública informal de los parlamentos, los tribunales, los ministerios, y las administraciones” (Habermas, 2006a: 137), pues “(...) los umbrales instituciones entre la esfera público-política ‘espontánea’ y los procedimientos formales de las corporaciones estatales [...] constituyen filtros que, de entre la maraña de voces [...] de la comunicación pública, únicamente dejan que pasen las contribuciones seculares” (Habermas, 2006a: 139). Y en el mismo sentido se expresa el filósofo en su obra antes citada, en donde también refiere a “un filtro institucional entre la comunicación informal en el espacio público y las discusiones formales que guían las decisiones colectivamente vinculantes, el cual tiene que asegurar que todas las decisiones estatales sancionadas puedan formularse y justificarse en un lenguaje generalmente comprensible” (Habermas, 2012: 301). La idea aquí, como en aquella obra de 2006, es que “la separación (*Trennung*) entre Estado e Iglesia necesita de un filtro entre estas dos esferas, a través del cual sólo pueden atravesar hacia la agenda de las instituciones estatales las contribuciones seculares [...] del espacio público (*Öffentlichkeit*)” (Habermas, 2012: 326-327).

Estas son pues las condiciones que los argumentos religiosos tienen que satisfacer para su reconocimiento, tanto en el ámbito público-político, como así también en el (ámbito) formal y decisorio de las instituciones estatales. Son, también, las razones que permiten acreditar la compatibilidad conceptual entre este actual posicionamiento habermasiano

²⁶ Cfr. Habermas, 1995: 339-340; 1994: 349 ss., esp. 361, 364; 1999: 244.

sobre la relación política-religión, y el marco teórico de la democracia deliberativa, porque si tales condiciones no se cumplen, el reconocimiento de los planteos religiosos en el ámbito de la opinión pública resultaría conceptualmente inviable.

Ahora bien, este señalamiento de la compatibilidad entre los presupuestos teóricos de la democracia deliberativa y el reconocimiento habermasiano respecto de los posibles “aportes” de las religiones, también da lugar a la pregunta, de carácter crítico, acerca del sentido de pretender incorporar a la fe en el ámbito teórico-político de la democracia deliberativa.

4.1. Acerca de la irrelevancia de la religión en el marco teórico de la política deliberativa.

Habermas parece reconocer que no es posible aceptar sin más las manifestaciones religiosas en la esfera pública, razón por la cual no sólo plantea la necesidad de su traducción a lenguaje públicamente comprensible, estructurado en términos argumentativos, sino también de contar con el señalado “filtro” discursivo, ubicado en la puerta de entrada de las instituciones decisorias del Estado.

El problema de la traducción de las manifestaciones religiosas a lenguaje “secular” ha sido ya ampliamente estudiado. Contrariamente a quienes sugieren que es posible realizarla²⁷, algunos señalan la inviabilidad de la misma toda vez que el dogmatismo característico de los argumentos religiosos se opone a la razón: la idea es que si los ciudadanos religiosos son creyentes verdaderamente convencidos, entonces no pueden renunciar a sus creencias fundamentales²⁸. Ahora bien, dejando de lado este problema, y suponiendo que tal traducción efectivamente puede realizarse en base a una adecuada explicitación de las condiciones procesales que la posibilitan, aun así se plantea un

²⁷ Cfr. Pizzi, 2001; Küng, 1997, 2006; Küng y Kuschel, 2006; Reigadas, 2011; McCrudden, 2012.

²⁸ Cfr. López de Lizaga, 2011; Aguirre, 2012: 65-68; Walhof, 2013: 233; Ungureanu, 2013: 191-192. Planteos de este tipo se encuentran también en Wolterstorff (1997 -cit. en Mautner, 2013: 13-) y en Weithman (2002: 86-87). También parece contribuir a la dificultad de la traducción que señalan estos autores, el hecho de que Habermas no da cuenta acerca de cómo, explícitamente, puede realizarse tal traducción, sino que se limita, una y otra vez, a señalar la posibilidad y necesidad de realizarla, afirmando que ello “permitiría descubrir nuestras intuiciones”, e “introducir [en el marco de una argumentación pública] el contenido semántico de las manifestaciones religiosas” (Habermas, 2012: 327; cfr. 238 ss., esp. 251-252). En esta obra el autor apela incluso a una explicación meramente fáctica, afirmando que “ya desde la antigüedad tardía, y a través de un largo proceso, se ha traducido en lenguaje filosófico el contenido religioso” (Habermas, 2012: 299); y ello aun cuando reconoce que la transformación estructural de la concepción del mundo por parte de las religiones, y de sus prácticas rituales, “no es posible de explicarla solamente en términos de *acomodamientos a los cambios del medio ambiente*” (Habermas, 2013: 349).

interrogante, también de carácter crítico, y que es necesario analizar en profundidad para evaluar el actual posicionamiento habermasiano sobre el tema de la relación entre política y religión. Se trata de un interrogante acerca de la posible irrelevancia de la fe en el marco teórico de la democracia deliberativa.

Una vez que se adaptan a las exigencias que Habermas establece, ¿qué aportes los ciudadanos religiosos, *en tanto que tales*, pueden en verdad realizar en el marco de un estado de derecho fundamentado en base a los presupuestos de la teoría del discurso, en donde los procedimientos decisorios se diseñen de acuerdo a la democracia deliberativa, y para la cual el planteo de toda pretensión de validez implica (como se señaló antes) apelar a la “fuerza de coacción” que sólo los argumentos racionales pueden ejercer, dejando de lado posiciones dogmáticas, metafísicas, y por supuesto intolerantes? Analizado el tema desde este punto de vista, el reconocimiento habermasiano de los posibles aportes de la fe en realidad redundaría en una irrelevancia teórica de los mismos porque, a fin de cuentas, plantea exigentes condicionamientos a los argumentos de los ciudadanos religiosos que tienen que satisfacerse tanto en el ámbito formal de la política, representado por las instituciones del Estado diseñadas para la toma de decisiones, como así también en los espacios informales de la opinión pública, entre los que se encuentran las organizaciones de la sociedad civil. En lo que respecta al primer tipo de condicionamiento (o limitación), aquí sólo cabe recordar la función del señalado “filtro institucional” que Habermas ubica en la entrada de las instituciones decisorias del Estado: negar la exclusión de los argumentos religiosos de estos ámbitos formales y constitucionalmente reconocidos, implicaría anular la pretensión de neutralidad del Estado en materia religiosa, y el correspondiente criterio de legitimidad contenido en la prescripción de traducción institucional, acorde con la cual solamente las razones seculares deben contar para determinar las decisiones acerca de políticas coercitivas²⁹.

Y en lo que concierne a las exigencias planteadas a la religión en el ámbito de la opinión pública-política, el filósofo impone a los ciudadanos religiosos, en este caso, y como ya se señaló, una también excesiva carga cognitiva por la cual estos (y junto con los ciudadanos seculares) tienen que poder presentar y/o exponer sus creencias religiosas en un lenguaje universal y públicamente comprensible. Para Habermas esto implica que en estos ámbitos informales los ciudadanos creyentes emprendan un “trabajo de autorreflexión hermenéutica [llevado a cabo] desde el punto de vista interno

²⁹ Cfr. Lafont, 2013: 46-49.

de la autopercepción religiosa [y por lo cual] los ciudadanos religiosos [adoptan] una actitud epistémica con relación a la independencia del conocimiento secular, el saber socialmente institucionalizado, y [...] la primacía de la que gozan las razones seculares en la arena política” (Habermas, 2006a: 144-145). Así, las motivaciones de los ciudadanos religiosos sobre determinados temas en los que pretenden opinar, y ser tenidos en cuenta para la definición de los mismos, tienen que poder transformarse entonces en “lenguaje argumentativo”³⁰ y “recorrer procesos de aprendizaje en términos *discursivos*” (Habermas, 2008: 32-33, subrayado agregado)³¹. En efecto, si bien en opinión de Habermas los ciudadanos seculares “no deben rechazar a fortiori el contenido semántico de las manifestaciones religiosas”, también afirma que éstas “pueden contribuir [adoptando la forma de] *una argumentación pública (öffentliche Argumentation)*” (Habermas, 2012: 327 – subrayado agregado-).

Las expresiones clave en estas citas de Habermas son “argumento” y “discurso”, porque es a partir de estas que resulta viable analizar las pretensiones de validez de este reconocimiento del filósofo respecto de los aportes de los ciudadanos religiosos. En efecto, el término “discurso” presupuesto en el contexto teórico de la democracia deliberativa, como también se explicitó, alude a un uso del lenguaje en el marco de cuyos exigentes requisitos sólo se admiten argumentos racionales, no, ciertamente, dogmas de fe, y en donde los interlocutores discursivos involucrados en un proceso decisorio, acuerdan apelar a tales argumentos a fin de determinar si las pretensiones de validez ofrecidas para intentar solucionar un problema teórico o práctico efectivamente contribuyen a la solución racional del mismo. Teniendo en cuenta las estrictas condiciones necesarias para que un diálogo argumentativo pueda ser considerado un discurso, y el requerimiento de adaptación a estas exigencias planteadas a los ciudadanos religiosos en el marco de un estado de derecho diseñado en base a los presupuestos de la democracia deliberativa, el actual reconocimiento habermasiano respecto de la religión parece, sin embargo, negarle a los ciudadanos creyentes su participación, *en tanto que tales* (i.e. en tanto que ciudadanos religiosos que quieren exponer sus opiniones fundadas, *pero también expresadas* en el marco de la fe que profesan), en todos los foros (formales e informales) de la deliberación democrática. En el contexto del espacio público Habermas exige que los ciudadanos seculares no

³⁰ Cfr. Habermas, 2006a: 14. Más abajo se analiza el sentido en que Habermas concibe a esta exigencia de “transformación” a la que, señala, tienen que someterse las manifestaciones religiosas.

³¹ Cfr. Habermas, 2006a: 147-148; 2012: 254.

excluyan el posible contenido cognitivo de las contribuciones religiosas, pero también que los ciudadanos religiosos asuman “la *primacía* de las razones seculares” (Habermas, 2006a: 147 –subrayado agregado-). Si bien puede resultar conceptualmente inteligible plantear ambas exigencias, ello sólo es posible en detrimento del punto de vista de la fe. Efectivamente, si se tiene en cuenta la primacía en cuestión, y si además se establece también un filtro (como el antes señalado) entre Estado e Iglesia, que separa ambas esferas, y por el cual sólo pueden atravesar hacia las institucionales estatales las contribuciones seculares del espacio público (Habermas, 2012: 326-327), entonces en este ámbito únicamente se tienen en cuenta estas contribuciones (seculares), es decir que para Habermas la acción de ciudadanos religiosos, que consiste en plantear argumentos en este espacio público de la política, tiene que prescindir del punto de vista de la fe: entre otras razones, este requerimiento es posible de satisfacer debido a que, para Habermas, la conciencia religiosa finalmente ha aceptado el monopolio de la ciencia en relación al saber mundano³², en el que por cierto se incluye el conocimiento práctico que caracteriza a la Filosofía política. Ciertamente, nada de esto implica que los ciudadanos religiosos tengan que dejar de creer, tampoco que Habermas pretenda racionalizar por completo la fe, pero sí que en sus manifestaciones en este ámbito de la opinión pública, tales ciudadanos de ninguna manera pueden apelar al punto de vista de la religión para justificar su posición respecto del debate en cuestión. Como consecuencia de este planteo cabe destacar que, en el marco teórico de la democracia deliberativa habermasiana, en realidad no se les confiere a las religiones tanto alcance o reconocimiento como el filósofo insistentemente sugiere en sus últimos escritos. Y por esto es que, a fin de cuentas, señala Habermas al comienzo de la introducción de *Nachmetaphysisches Denken II* que, aun cuando se considere que la reflexión metateórica comporta ya un sentido (en ocasiones meramente) abstracto, y que actualmente nos encontremos fácticamente situados en un contexto de conocimiento ampliamente falible, de todos modos es posible buscar (e intentar dar con) el estrecho camino en el que las razones filosóficas todavía “cuentan” (Habermas, 2012: 7)³³.

³² Cfr. Habermas, 2006a: 110.

³³ En este sentido, y en su trabajo sobre la razón pública, la religión, y los límites del postsecularismo de Habermas, señala C. Ungureanu que en realidad “el postsecularismo [del filósofo] es el resultado de la sublimación de la teoría del secularismo (entendida ésta como el paso desde la oscuridad de los prejuicios de la religión a la luz de la razón), y no de su abandono” (Ungureanu, 2013: 191).

5. Reflexiones finales.

La teoría de la democracia deliberativa es una de las teorías políticas contemporáneas que más viene siendo desarrollada en los últimos tiempos. Sin embargo, buena parte de los trabajos analizados sólo estriban en señalar las virtudes de una concepción deliberativa de la política, según la cual los mejores resultados se obtienen en base a un procedimiento en el que todos los participantes alcanzan acuerdos como consecuencia de interacciones bienintencionadas, y con las que todos los involucrados se comprometen. El problema con estos planteos, no es lo que dicen, sino lo que callan, o ignoran, pues, en general, sólo parecen limitarse a sostener que “muchos piensan mejor que unos pocos”. Esto es enteramente correcto, pero así planteado se priva al concepto de política deliberativa del trasfondo teórico que el mismo presupone, y en el que se expresa el fundamento de su valor epistémico.

El principio del discurso argumentativo presupuesto por la democracia deliberativa se refiere, primaria y principalmente (pero no excluyentemente), al nivel general de una orientación política básica, no a un programa político determinado. En este sentido dicho principio, y las exigencias teóricas de la política deliberativa, se constituyen en herramientas necesarias para la consolidación y ampliación de las instituciones del sistema político-democrático, sin por ello dejar de reconocer la posibilidad, y acaso necesidad, de revisión del contenido específico de las decisiones y normas adoptadas por los poderes democráticos del Estado.

Por supuesto, la democracia deliberativa aún tiene temas pendientes, como el de una mayor especificación del diseño institucional, una mejor especificación de la regulación jurídica del sistema democrático, la generación y la aplicación del poder político y, acaso uno de los más importantes, el (aún) problema de la adecuada articulación entre los espacios formales e informales de la política, representados estos últimos por las organizaciones de la sociedad civil y de la opinión pública, que para Habermas son elementos constitutivos indispensables de la política deliberativa. Todos estos temas, que requieren de un estudio independiente, ciertamente comportan un cuestionamiento crítico. Pero lo que no hay que olvidar, es que solamente desde el punto de vista que representa el discurso argumentativo, como condición de posibilidad para sostener y fundamentar pretensiones de validez, es posible que las objeciones y dudas puedan desarrollar toda su fuerza contra el concepto de política deliberativa justificado en términos de teoría del discurso.

Referencias bibliográficas.

- Adams, N.; *Habermas and Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Aguirre, J.); “Jürgen Habermas y la religión en la esfera pública”, en *Ideas y valores*, vol. LXI, n° 148, pp. 57-78, 2012.
- Alexy, R.; *El concepto y la validez del derecho*, Barcelona, Gedisa, 2004 (por la que se cita), 1992.
- Apel, K.-O.; *Semiótica filosófica*, Buenos Aires, Almagesto, 1994.
- 1998; *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Arias, R. y González, F.; “Búsqueda de la paz y defensa del ‘orden cristiano’: el episcopado ante los grandes debates de Colombia (1998-2005)”, en Buitrago, F. (ed.) *En la encrucijada: Colombia en el Siglo XXI*, Bogotá, Editorial Norma, 2006.
- Bader, V.; “Postsecularism, or Liberal-Democratic Constitutionalism?”, en *Erasmus Law Review*, N° 5, vol. 1, pp. 6-26, 2012.
- Benhabib, S.; “The return of political theology: The scarf affair in comparative constitutional perspective in France, Germany and Turkey”, *Philosophy & Social Criticism*, 36, pp. 451-471, 2012.
- Böhler, D.; *Funkkolleg. Studentexte 3: Praktische Philosophie/Ethik*, Weinheim und Basel, 1984.
- 1985, *Rekonstruktive Pragmatik, Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*; Frankfurt, Suhrkamp.
- Bobbio, N.; *El futuro de la democracia*, Barcelona, Plaza Janés, 1985.
- Boston, R.; *Why the Religious Right Is Wrong About Separation of Church and State*, New York, Prometheus Books, 2003.

Bowman, J.; “Why *cosmoipolitanism* in a post-secular age? Taylor and Habermas on European vs American exceptionalism”, en *Philosophy & Social Criticism*, vol. 38, pp. 127-147, 2012.

Casanova, J.; “Exploring the Postsecular: Three Meaning of “Secular” and Their Possible Transcendence”, en Calhoun, C., Mendieta, E., VanAntwerpen, J. (eds.), *Habermas and Religion*, Cambridge-Malden, Polity Press, pp. 27-48, 2013.

Chaplin, J.; “Law, Religion and Public Reasoning”, en *Oxford Journal of Law and Religion*, 1 (2), pp. 319-337, 2012.

Damiani, A.; *Handlungswissen. Eine transzendente Erkennung nach der pragmatischen Wende*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2009.

- 2011; “Acción y racionalidad en la filosofía trascendental: del giro copernicano al giro lingüístico-pragmático”, en Michelini, D., Neumann Soto, H., De Miguel, R. (eds.); *Ética del discurso desafíos de la interculturalidad y la religión en un mundo global*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, pp. 31-39.

De Zan, J.; “La desestructuración del campo disciplinario de la filosofía”, en Michelini D. (ed.), *Saber, poder, creer. Homenaje a Carlos Pérez Zavala*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, pp. 32-37, 2001.

-2008, “Introducción: La teoría tradicional y los nuevos sujetos políticos de la sociedad civil”, en De Zan, J., Bahr, F. (eds.), *Los sujetos de lo político en la Filosofía moderna y contemporánea*, Buenos Aires, UNSAM edita, pp. 17-54.

- 2013, *La vieja y la nueva política. Libertad, poder y discurso*, Buenos Aires, Unsam Editorial.

Estrada, J.; *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Madrid, Trotta, 2004.

Forst, R.; *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000

González, F.; *Poderes enfrentados, Iglesia y Estado en Colombia*, Bogotá, Cinep, 1997.

Gutmann, A., *La identidad en democracia* (2003), Buenos Aires, Katz, 2008 (por la que se cita).

Habermas, J.,

- 1971; *Theorie und Praxis*, Frankfurt, Suhrkamp.

- 1972; “Teorías de la verdad”, en Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1997a (por la que se cita), pp. 113-158.

- 1976; “¿Qué significa pragmática universal?”, en Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos* (cit.) 1997b (por la que se cita), pp. 299-368.
- 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987 (por la que se cita).
- 1983, „Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm“, en *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp.
- 1990; *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus.
- 1991; „Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft“, en Habermas, J., *Philosophische Texte (Bd. 3: Diskursethik)*, Frankfurt, Suhrkamp, 2009a pp. 360-381 (por la que se cita).
- 1994; *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt, Suhrkamp.
- 1999; *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós.
- 2001; “Der demokratische Rechtsstaat. Eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?”, en Habermas, J., *Philosophische Texte (Bd. 4: Politische Theorie)*, Frankfurt, Suhrkamp, 2009d (por la que se cita), pp. 154-175.
- 2005; *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006a (por la que se cita).
- 2006, “Religion in the Public Sphere”, en *European Journal of Philosophy*, 14, 1, pp. 1-25.
- 2008, „Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension? Empirische Forschung und normative Theorie“, en Habermas, J., *Philosophische Texte (Bd. 4: Politische Theorie)* (cit.), 2009c (por la que se cita), pp. 87-139.
- 2008; „Ein Bewußtsein von dem, was fehlt“, en Reder, M. y Schmidt, J. (eds.), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 26-36.
- 2009a, “Erläuterungen zur Diskursethik” (1991), en Habermas, J., *Philosophische Texte (Bd. 3: Diskursethik)*, Frankfurt, Suhrkamp.
- 2009b, „Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Kleine Replik auf eine grosse Auseinandersetzung“ (2005), en Habermas, J., *Philosophische Texte (Bd. 3: Diskursethik)*, pp. 435-459.
- 2012; *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin, Suhrkamp.
- 2013; „Reply to my Critics“, en Calhoun, C., Mendieta, E., VanAntwerpen, J. (eds.), *Habermas and Religion* (cit.), pp. 347-390.

Hertzberg, B.; "Comprehensive Deliberation: Democratic Reasoning Across Religious Difference". *APSA 2013 Annual Meeting Paper*; American Political Science Association 2013 Annual Meeting. Recuperado de <http://ssrn.com/abstract=2301646>. Accedido el 30 de junio de 2014.

Junker-Kenny, M.; *Habermas and Theology*, New York-Londres, T & Clark, 2011.

Kant, I. (1798); *El conflicto de las facultades*, Buenos Aires, Losada, 1963 (por la que se cita).

Kramnick, I. y Moore, L.; *The Godless Constitution: A Moral Defense of the Secular State*, New York, W.W. Norton & Company N.C., 2005.

Kuhlmann, W.; *Sprachphilosophie. Hermeneutik. Ethik. Studien zum Transzendentalpragmatik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1992.

2007: *Beiträge zur Diskursethik. Studien zur Transzendentalpragmatik*, Würzburg.

Küng, H.; *Una ética mundial para la economía y la política*, Trotta, 1997.

- 2006; *Proyecto de una ética mundial*, Madrid: Trotta.

Küng, H., Kuschel, K.-J. (eds.); *Ciencia y ética mundial*, Madrid: Trotta, 2006.

Lafont, C.; "Religious Pluralism in a Deliberative Democracy", en Requejo, F, Ungureanu, C. (eds.), *Secular or Post-Secular Democracy in Europe? The Challenge of Religious Pluralism in the 21 st. Century*, Londres, Routledge, pp. 46-60, 2006.

López de Lizaga, J.; "Verdades religiosas, política laica: Habermas sobre la religión en la esfera pública", en Franzé, J., Franzé, J., *Política y verdad*, Madrid, Plaza y Valdés, pp. 175-208, recuperado de

[http://www.academia.edu/2925165/Verdades religiosas politica laica Habermas sobre la religion en la esfera publica](http://www.academia.edu/2925165/Verdades_religiosas_politica_laica_Habermas_sobre_la_religion_en_la_esfera_publica) (por la que se cita), 2011.

Lynn, B.; *Piety & Politics. The right-wing assault on religious freedom*, Random House, New York, pp. 143 ss., 2007.

Maliandi, R.; *Ética: dilemas y convergencias*, Buenos Aires, Biblos, 2007.

Mardones, J.M.; *El discurso filosófico de la modernidad. Habermas y la religión*, Barcelona, Anthropos, 1998.

Mautner, M., "Religion and Politics: Rawls and Habermas on Deliberation and Justification", 2013, pp. 1-39, recuperado de <http://law.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1175&context=taulwps>. Accedido el 5 de noviembre de 2014.

McCarthy, T.; *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1987.

McCrudden, Ch.; “Legal and Roman Catholic Conceptions of Human Rights: Convergence, Divergence and Dialogue?” en *Oxford Journal of Law and Religion*, vol.1, n° 1, abril de 2012, pp. 81-107.

McGraw, B.; *Faith in Politics. Religion and Liberal Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Nino, C. S.; *La constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 1997.

Piñeiro, E., “La participación de la iglesia y los católicos en la historia de la patria: 1810-1940”, conferencia dictada en la Jornada de Agentes de Pastoral, Argentina, 10 de abril de 2010. Disponible en http://www.obispado-si.org.ar/asambleas/participacion_iglesia.pdf, consultado el 7 de julio de 2014.

Pizzi, J.; “Habermas y la religión. Algunas consideraciones”, en *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*, N° 1, pp. 56-68, 2001.

Prono, S.; “Moral, política y derecho. Un análisis del (problema del) control judicial desde el concepto de racionalidad discursiva de Habermas y Apel”, en *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, n° 14, 2011, pp. 191-214.

- 2012; “Estado de derecho y democracia. Acerca de la justificación del control judicial de constitucionalidad en la teoría del discurso de Habermas”, en *Revista de derecho*, Barranquilla (Colombia), n° 38, julio-diciembre, pp. 36-59.

Reigadas, C.; “Modernidad, secularización y religión en el pensamiento actual de Habermas”, en Michelini, D., Neumann Soto, H., De Miguel, R. (eds.), *Ética del discurso. Desafíos de la interculturalidad y la religión en un mundo global*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, pp. 279-293, 2011.

Rummens, S.; “Debate: The co-originality of Private and Public Autonomy in Deliberative Democracy”, en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 14, N° 4, 2006, pp. 469-481.

Tocqueville, A., *La democracia en América* (1835, 1840), México, FCE, 1992 (por la que se cita).

Ungureanu, C.; “Razón pública, religión y traducción: perspectivas y límites del postsecularismo de Habermas”, en *Revista española de ciencia política*, Nro.32, Julio de 2013, pp. 183-201.

Walhof, D.; “Habermas, same-sex marriage and the problem of religion in public life”, en *Philosophy and Social Criticism*, N° 39, vol. 3, pp. 225-242, 2011.

Weithman, P.; *Religion and the Obligations of Citizenship*, New York, Cambridge University Press, 2002.

West, C.; “Prophetic religion and the future of capitalist civilization”, en Mendieta, E., VanAntwerpen, J. (eds.), *The power of religion in the public sphere*, Columbia, Columbia University Press, pp. 92-100, 2011.

Velasco, J. C.; *Habermas. El uso público de la razón*, Madrid, Alianza, 2013.

Wolterstorff, N., “Why we should reject what Liberalism Tell us about Speaking and Acting in Public for Religion Reasons” en *Religions and Contemporary Liberalism*, Weithman, P. (ed.), Notre Dame, University of Notre Dame, 1997.

Zurn, Ch.; *Deliberative Democracy and the Institutions of Judicial Review*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.