

Jürgen Habermas: un análisis del poder de la religión en la esfera pública

Autor:

EDGAR ANDRES ANIBAL RODRIGUEZ CARRILLO

Monografía de Grado para optar por el título de Filósofo

Director:

Ph. D. Diego Alejandro Botero Urquijo

Universidad de Pamplona

Facultad de Artes y Humanidades

Programa de Filosofía

Diciembre 2025

Dedicatoria

A mis padres, Q.E.P.D., cada línea de este humilde escrito es un fiel homenaje a su memoria. Aunque su partida fue de la manera más inesperada, su amor y su reflejo quedo sembrado como una semilla en mi temprana conciencia del mundo. Fueron mi primer horizonte, mi raíz más profunda, y les agradezco porque sé que me han guiado a través de las estrellas de mi cielo interior. Su recuerdo vive en mí, por lo cual esta humilde obra lleva sus nombres grabados no solamente en tinta, sino también en lo que fui aprendiendo a ser, en cada momento de mi vida universitaria que decidí no rendirme, en cada cuestionamiento que me hice, y en cada respuesta que no encontré. Porque en cada paso que di hacia la comprensión y la esperanza, sentí su presencia silenciosa, la cual como una brújula interior me enseñó a mirar más allá del dolor, razón por la que también su más grande sueño, finalmente, se ha hecho realidad, obtener mi título profesional.

Agradecimientos

Esta tesis no es solo el resultado de los años de estudio cursados en el Departamento de Filosofía; es también el testimonio de un viaje interior, la proyección y realización de uno de mis sueños: una travesía del alma marcada por los inesperados aconteceres de la vida, por sus silencios, sus resistencias y sus amaneceres. Hoy, al alcanzar la cumbre de este extenso recorrido, reconozco que nada de ello habría sido posible sin la luz y la sombra que me acompañaron en el ineludible devenir de la experiencia humana durante estos últimos años.

Abuelas, pilares silenciosos de sabiduría, amor y ternura, les agradezco por haberme brindado el abrigo y la calidez del hogar durante tantos años, en ausencia de mis queridos padres. Cada oración, cada historia y cada silencio se convirtieron en una fuente de fortaleza cuando todo parecía oscurecerse bajo el peso inevitable de la vida, especialmente de la mía. A mi hermano Ricardo, por su compañía en los momentos difíciles y por su apoyo incondicional cuando la vida intentaba apartarme del camino de mi carrera universitaria.

A mi profesora de filosofía, Leti Peñaloza, mi profunda gratitud y admiración. Durante mis años de secundaria despertó en mí la emoción, la intriga y el asombro por el mundo de la filosofía y las ciencias sociales. Gracias a ella aprendí a leer el mundo con una mirada más amplia; fue quien me inició verdaderamente en el pensamiento filosófico y, en gran medida, la razón por la que decidí estudiarlo de manera académica.

A los docentes del Departamento de Filosofía, quienes, aun en mis épocas de rebeldía y necedad, me ofrecieron su guía y me hicieron partícipe de su universo filosófico, de sus modos y formas de interpretar el mundo. A cada uno, desde su particular área de especialización, mi más profundo agradecimiento. En especial, deseo reconocer al equipo docente liderado por Jacinto Gelves, Carlos Plazas, Campo Elías Pabón y Óscar Cabeza, y, de manera muy especial, a mi director de monografía, Diego Alejandro Botero Urquijo, a quien agradezco inmensamente su paciencia, su apoyo constante y su disposición para permitirme errar, comprender y continuar en el proceso de elaboración de este escrito.

Tabla de Contenido

1. INTRODUCCIÓN	9
Planteamiento del problema	11
Objetivo general.....	13
Objetivos específicos	13
2. CAPÍTULO 1: MARCO CONCEPTUAL Y CONTEXTUALIZACION DEL IDEAL DE AUTONOMIA SECULAR	17
2.1 La Ilustración como proyecto de emancipación racional: De la heteronomía a la autonomía.....	19
2.1.1 La autonomía individual en John Locke: fundamentos de la secularización y el pensamiento político moderno.	23
2.1.2 Immanuel Kant: Aportes en Autonomía moral y uso público de la razón.	28
2.2 Autonomía, secularización y postsecularismo: la Reformulación Habermasiana de la Razón ilustrada en la esfera pública democrática	30
2.2.1. Crisis de la secularización: El desafío de la desprivatización y el postsecularismo	34
2.2.2 La esfera pública: Puente del mundo de la vida a los Sistemas	37
2.3 Cláusula de la razón secular y la barrera institucional.....	38
2.4 El giro post-secular: incompletitud cognitiva y el aprendizaje complementario.....	41
2.4.1 la tesis de la incompletitud cognitiva	42
2.4.2 La contribución material y la cláusula de la traducción	44
2.5. Síntesis contextual recopilatorio del paso de la heteronomía a la autonomía secular	47
3. CAPÍTULO 2: FUNDAMENTOS DEL PENSAMIENTO <i>HABERMASIANO</i> : POLÍTICA DELIBERATIVA, DEMOCRACIA Y EL LUGAR DE LA RELIGIÓN.	49
3.1 Teoría de la Acción Comunicativa	50
3.1.1 Del paradigma de la conciencia al paradigma comunicativo	50
3.1.2 Prágmático: De la representación al entendimiento.	51
3.1.3 Pretensión de validez y mundo de la vida	54
3.1.4 Las tres pretensiones de validez: La estructura triádica de racionalidad comunicativa ...	55
3.1.5 Pretensión De Verdad (Mundo Objetivo)	55
3.1.6 Pretensión De Rectitud Normativa (Mundo Social).....	56
3.1.7 Pretensión De Veracidad.	56

3.1.8 El mundo de la vida: trasfondo de la acción comunicativa.....	58
3.2 De la ética del discurso a la democracia deliberativa.....	61
3.2.1 Principios U y D: fundamentación discursiva de la validez normativa	62
3.2.2 El principio de universalización (U), condición de imparcialidad moral.....	62
3.2.3 El principio de Discurso (D), procedimiento de legitimación democrática:	63
3.2.4 De la ética discursiva a la política: la especificación del principio democrático.	65
3.2.5 La Exigencia De Razón Pública: Consecuencia Normativa De Principios U y D.....	66
3.2.6 Cooriginalidad de autonomía pública y privada	68
3.2.7 La Crítica al liberalismo: insuficiencia de la autonomía privada	68
3.2.8 Legitimidad democrática y la exigencia de traducción	71
3.2.9 Neutralidad del Estado y la razón pública accesible.	73
3.3 El liberalismo político: John Rawls y las intersubjetividades	79
3.4 La crítica de Habermas a Rawls: enriquecimiento el debate sobre justicia y deliberación democrática	81
3.5 La epistemología de las tradiciones religiosas y su aporte al discurso público.	87
3.5.1. El Problema del Lenguaje Religioso y la Intraducibilidad.....	88
3.5.2 La Dimensión Epistémica del Conocimiento Moral Religioso.....	88
4. CAPÍTULO 3: CRÍTICA Y DESAFIOS DE LA CLÁUSULA DE LA TRADUCCIÓN: LA PARADOJA POST-SECULAR.....	90
4.1 La crítica a la asimetría de la carga: La tensión de la traducción	91
4.1.2 La crítica al desdoblamiento: Exclusión estructural y supremacía epistémica secular.	93
4.1.3 Neutralización semántica y reduccionismo del capital semántico religioso	96
4.1.4 La falacia del universalismo neutral: el lenguaje secular como ideología hegemónica... 97	
4.1.5 El sujeto de la traducción: Desigualdad epistémica y exclusión social	98
4.1.6 La pérdida de fuerza motivacional y desactivación política	99
4.1.7 Consecuencias de la paradoja: El riesgo de la instrumentalización política del capital religioso	100
4.2 Desafíos normativos y alternativas a la cláusula de la traducción.....	101
4.2.1 Re-localización de la carga de traducción: Hacia una obligación institucional	101
4.2.2 Fortalecimiento del deber de reciprocidad secular: Del escuchar tolerante a la comprensión hermenéutica.....	102
4.2.3 Cambio de paradigma epistémico: de la tolerancia a la hermenéutica.....	103
4.2.4 Reciprocidad epistémica y vulnerabilidad cognitiva.....	104
4.2.5 Reconocimiento institucional de la fuente: Integridad semántica y Coautoría	104

4.2.6 Protocolos de Coautoría y mediación institucional	105
4.2.7 Viabilidad y Limitaciones del modelo post-secular	105
4.3 Reflexiones críticas finales y vías de investigación abiertas	106
4.3.1 Línea de investigación abiertas	107
Conclusiones.....	112
Referencias	116

Jürgen Habermas y el desafío de la religion en la esfera pública: Un análisis desde “El Poder de la religion en la esfera pública”

Por: Edgar Andrés Anibal Rodríguez Carrillo¹

Resumen:

El proyecto emancipatorio de la Ilustración, anclado en la autonomía secular y la primacía de la razón cognitivo-instrumental, estableció una ruta que históricamente confino a la religión a la esfera privada, privando a la esfera pública de su capital semántico. Esta secularización clásica, sin embargo, ha evidenciado ser cognitivamente incompleta ante el desafío del pluralismo moderno. En respuesta, Jürgen Habermas, a través de su giro comunicativo y la acción intersubjetiva, propone un paradigma post-secular que busca la integración de las intuiciones morales de la fe en el proceso deliberativo democrático. El mecanismo normativo fundamental para esta inclusión es la cláusula de la traducción, la cual exige que los argumentos religiosos sean vertidos a un lenguaje de razón universalmente accesible, con el fin de asegurar el consenso racional y mantener la neutralidad deóntica del Estado. No obstante, la paradoja que se discute es cómo esta cláusula, si bien busca la inclusión, tiende a mantener la hegemonía epistémica del secularismo. El requisito impone una asimetría en la carga de traducción al ciudadano religioso, lo que conlleva un riesgo de reduccionismo semántico, y transforma la promesa de integración en una asimilación estructural. Por ello, la reflexión que surge es que a democracia deliberativa exige una reevaluación crítica de dicho requisito, sugiriendo alternativas que relocalicen la carga y fortalezcan el deber de reciprocidad y la comprensión hermenéutica por parte de las instituciones y los ciudadanos seculares. Solo así se trascenderá la mera tolerancia hacia un auténtico aprendizaje mutuo para la legitimidad política en sociedades democráticas occidentales marcadas por la pluralidad de cosmovisiones.

Palabras clave: Esfera pública, secularización, consenso racional, religión, política.

¹ Filósofo Universidad de Pamplona, Colombia. E-mail: edgar.rodriguez2@unipamplona.edu.co ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3584-2713>

Jürgen Habermas and the challenge of religion in the public sphere: An analysis from "The power of religion in the public sphere"

By: Edgar Andrés Anibal Rodríguez Carrillo²

Abstract

The emancipatory project of the Enlightenment, anchored in secular autonomy and the primacy of cognitive-instrumental reason, established a route that historically constricts religion to the private sphere, depriving the public sphere of its semantic capital. This classical secularization, however, has proved to be cognitively incomplete in the face of the challenge of modern pluralism. In response, Jürgen Habermas, through his communicative spin and intersubjective action, proposes a post-secular paradigm that seeks to integrate the moral intuitions of faith into the democratic deliberative process. The fundamental normative mechanism for this inclusion is the translation clause, which requires that religious arguments be poured into a universally accessible language of reason in order to ensure rational consensus and maintain the deontic neutrality of the state. However, the paradox that is discussed is how this clause, while seeking inclusion, tends to maintain the epistemic hegemony of secularism. The requirement imposes an asymmetry in the translation burden on the religious citizen, which carries a risk of semantic reductionism, and transforms the promise of integration into a structural assimilation. Therefore, the reflection that emerges is that deliberative democracy requires a critical reassessment of this requirement, suggesting alternatives that relocate the burden and strengthen the duty of reciprocity and hermeneutic understanding on the part of secular institutions and citizens. This is the only way to transcend mere tolerance towards a genuine mutual learning for political legitimacy in Western democratic societies marked by plurality of worldviews.

Keywords: Consensus; Public sphere; politics; religion; secularization.

² Philosopher University of Pamplona, Colombia. E-mail: edgar.rodriguez2@unipamplona.edu.co ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3584-2713>

1. INTRODUCCIÓN

La presente monografía tiene como punto de partida el análisis de la obra de Jürgen Habermas *El poder de la religion en la esfera pública* (2011). Esta obra emerge como una respuesta filosófica crucial ante la evidente crisis de la tesis clásica de la secularización en las sociedades occidentales y, reconoce la notable relevancia de la fe en el ámbito político occidental contemporáneo. En este trabajo se desarrolla la siguiente pregunta: ¿Es la cláusula de la traducción Habermasiana un mecanismo genuinamente inclusivo para las voces religiosas en la democracia deliberativa o reproduce bajo fórmulas más sofisticadas la hegemonía epistémica del secularismo? Con la finalidad de dilucidar este asunto, se realiza un análisis crítico de la propuesta de Habermas para señalar que, aunque el modelo *post*-secular representa un avance significativo frente al secularismo excluyente, la cláusula de la traducción incurre en una paradoja estructural que compromete la promesa de una simetría deliberativa y el consenso racional.

Para Habermas, la razón secular moderna es cognitivamente incompleta. Tras los procesos de especialización del conocimiento técnico-científico y la racionalización instrumental de las esferas de la vida, ha perdido la capacidad de articular ciertos recursos semánticos y orientaciones morales profundas que permanecen preservadas en las tradiciones religiosas. Concepto como dignidad incondicional, la responsabilidad solidaria o la compasión conservan en su formulación religiosa una fuerza motivacional y una profundidad existencial que el lenguaje secular abstracto no puede replicar por sí solo. Por ello, Habermas propone un proceso de aprendizaje mutuo o complementario entre ciudadanos religiosos y seculares, donde las tradiciones religiosas aportan intuiciones morales valiosas al debate público, mientras el Estado mantiene su neutralidad deóntica.

En este sentido, para Habermas la religion es más que un mero sistema de creencias personal o un ámbito privado de la vida civil, señala que corresponde a otra forma de conocimiento distinta de la ciencia y la racionalidad, esta desempeña un papel crucial dentro de las sociedades *post*-secularizadas al compensar la incompletitud cognitiva de la razón secular y enriquecer el capital semántico del debate público. También, señala Habermas que la democracia deliberativa exige la inclusividad de las convicciones religiosas y que estas puedan expresarse legítimamente a través de un lenguaje secular sin violentar el principio de neutralidad del Estado democrático de derecho y dando garantía al reconocimiento de la autocomprensión ciudadana. Así mismo, se señala como estas pueden ser una fuente de intuiciones morales que permitan contribuir a la revitalización del discurso público político del mundo contemporáneo. Tener en cuenta esta contribución de las religiones,

resulta crucial para una mejor integración social de comunidades políticas contemporáneas en sociedades post seculares.

Para defender estas, la presente monografía se estructura en tres capítulos, en el capítulo uno se desarrollan algunos de los conceptos primordiales del pensamiento de Habermas como el concepto de secular y post-secular, esfera pública y razón secular, donde se señala el fracaso de la tesis de la secularización ante el evidente aumento de la influencia religiosa en la política contemporánea y el giro lingüístico *habermasiano post-secular* el cual reconocer la vitalidad de la religión en sociedades actuales, como resultado la sociedad pluralista debe integrar a tradiciones religiosas en el debate público sin menoscabar el carácter secular del Estado democrático de derecho e instaure garantía a la inclusión y legitimidad de decisiones políticas

En el segundo capítulo, se lleva a cabo un recorrido de los argumentos de Habermas respecto a la democracia deliberativa, el consenso y la participación ciudadana. Bajo estos se desarrolla un aspecto fundamental para comprender la filosofía de Habermas que es su tesis de la democracia deliberativa y participativa, la cual articula la visión de una política que no solo reduce al ejercicio del poder institucional, sino que tiene en cuenta la participación inclusiva de todos los actores de la sociedad, como un factor fundamental para consolidar una democracia legítima y pluralista. Se enfatizan los requerimientos para el ejercicio efectivo de la democracia a través la exposición de su teoría política, donde se muestra que la democracia deliberativa implica el tránsito de una teoría crítica de la sociedad a un modelo normativo de convivencia plural, establecido sobre las bases del diálogo y el consenso racional.

A fin de complementar las ideas, se va a dialogar con autores como John Rawls, que en su libro *El liberalismo político* (1993) menciona que la justificación pública de las decisiones políticas fundamentales debe limitarse a razones seculares y accesibles a todos los ciudadanos, exigiendo a los ciudadanos religiosos que, al participar en el debate público, presenten sus argumentos envueltos en lo que él denomina la ‘razón pública’ secular.

Finalmente, en el tercer y último capítulo, se señalan las limitaciones del modelo de traducción propuesto por Habermas para gestionar las tensiones entre fe religiosa y razón secular en la esfera pública democrática, , demostrando los verdaderos alcances de la relevancia de la religión en la construcción del discurso público político. Desde este punto se obtiene una base sólida para desarrollar alternativas para la construcción de un discurso secularizado que cuente con garantías de

participación, exclusividad y deliberación coherente. Lo anterior, no sólo es una alternativa a los problemas contemporáneos a los que se enfrenta la sociedad y la participación de las tradiciones religiosas en la esfera pública, sino que también propone un marco normativo para su legítima inclusión en los procesos deliberativos democráticos, pensando en el bienestar social de las sociedades pluralistas.

Planteamiento del problema

La modernidad occidental, erigida sobre el proyecto emancipatorio de la Ilustración, ha sido definida por la supremacía de la razón secular y por procesos progresivo de secularización que demarcaron y circunscribieron la voz de la religión al ámbito de lo privado. Esta configuración histórica, que privilegia el discurso científico-instrumental como único proceso legítimo a la verdad pública, ha generado una esfera de deliberación política del cual el *logos* religioso ha sido gradualmente marginalizado y excluido.

Sin embargo, la persistencia, además en muchos contextos, el resurgimiento de la fe como fuerza social y política significativa en el siglo XXI, ha irrumpido profundamente en las premisas de la teoría clásica de la secularización presentando un desafío ineludible a la teoría democrática liberal. Las democracias contemporáneas, caracterizadas por la pluralidad radical de visiones del mundo, enfrentan la tensión de ciudadanos cuyas convicciones éticas y políticas fundamentales se siguen sustentando en fundamentos religiosos, y que exigen su legítimo espacio en la conformación del destino colectivo.

En este escenario de crisis epistémica, la obra de Jürgen Habermas, emerge como un faro esencial para la reconfiguración de la relación entre la fe y la razón en la esfera pública. Este giro *post-secular*, articulado de manera preeminente en su trabajo seminal *El Poder de la religión en la esfera pública* (2011), no solo reconoce la vitalidad y la inerradicable presencia de lo religioso en las sociedades contemporáneas, sino que también propone un marco normativo que busca superar la dicotomía entre razón y fe mediante la racionalidad comunicativa, para su legítima inclusión en los procesos deliberativos democráticos.

Habermas propone la inclusión de los argumentos religiosos, reconociendo el potencial de reserva de significados e intuiciones morales que puede nutrir y revitalizar el discurso democrático, actuando como un complemento de la razón secular, la cual es vista como cognitivamente

incompleta. El mecanismo central para esta integración es la cláusula de la traducción cooperativa, la cual impone un filtro institucional, en la toma de decisiones formales, para que los contenidos religiosos sean traducidos a un lenguaje universalmente accesible y evaluable por todos los ciudadanos, independientemente de sus convicciones o visiones del mundo. De este modo, se busca garantizar

Así, Habermas propone la consolidación de un dialogo consensuado dentro del debate público, y que este sea traducido en un lenguaje secular garantizando que sea inclusivo y que las decisiones democráticas sancionadas estén justificadas en argumentos válidos, inteligibles y puedan ser evaluados de manera coherente por todos los ciudadanos independientemente de sus creencias religiosas, sin limitar la polifonía de voces públicas. De esta manera, Habermas afirma que, una verdadera democracia debe ser participativa y deliberativa, permitiendo que la pluralidad de voces (convicciones religiosas y particulares) sean escuchadas con igualdad de garantías y las leyes respondan a esta exigencia.

Una esfera pública inclusiva, la cual, de garantía de la legitimidad de las decisiones democráticas, producto del proceso participativo de argumentación racional por parte de todos los actores de una sociedad, pues Habermas (2011) señala que “En el discurso democrático los ciudadanos creyentes y no creyentes se encuentran en una relación complementaria” (p.37), sin comprometer los principios de la racionalidad, igualdad e inclusividad que caracterizan a la esfera pública ya que afirma que cualquier sociedad verdaderamente democrática, es y siempre será un proyecto en constante construcción.

El problema filosófico se presenta precisamente al examinar la viabilidad y las implicaciones normativas de esta cláusula de la traducción. El objeto de estudio crítico surge al interrogar si el dialogo consensuado propuesto por Habermas es, en realidad, un encuentro simétrico entre partes, o si el requisito de la traducción impone una carga unilateral y asimétrica sobre el ciudadano religioso. Bajo este marco, la presente monografía aborda la siguiente pregunta fundamental: ¿por qué modelo de traducción cooperativa propuesto por Jürgen Habermas como mecanismo simétrico y genuinamente inclusivo para la participación de los argumentos religiosos en la esfera pública *post*-secular, al operar a través del filtro institucional, termina por naturalizar y perpetuar la hegemonía epistémica de la razón secular, socavando así la promesa de una democracia verdaderamente deliberativa y pluralista?

Para el desarrollo de esta investigación se llevaron a cabo los siguientes objetivos:

Objetivo general

Analizar la cláusula de la traducción de Jürgen Habermas como herramienta teórica clave para gestionar la gestión del dialogo entre la razón secular y la fe religiosa en la esfera pública *post*-secular, buscando fundamentar un consenso normativo que fortalezca la democracia deliberativa.

Objetivos específicos

-Examinar la transición del secularismo ilustrado al paradigma intersubjetivo de Habermas.

-Explicar la fundamentación jurídico-discursiva de la legitimidad democrática En relación con el rol de la religión en la esfera pública

-Identificar las implicaciones y las limitaciones del modelo de traducción en el poder de la religión en la esfera pública frente al pluralismo *post*-secular.

En el contexto de sociedades contemporáneas occidentales, caracterizadas por la secularización progresiva de la vida pública y la pluralidad de visiones del mundo, la religión ha sido desplazada por los espacios de deliberación política y normativa. Sin embargo, su completa exclusión de la esfera pública genera tensiones, especialmente cuando muchos ciudadanos continúan estableciendo sus convicciones ética y políticas a partir de fundamentos religiosos.

Jürgen Habermas, a través de su crítica a la modernidad tardía, reconoce que el proceso de secularización no debe implicar la eliminación del discurso religioso, sino su traducción y participación bajo un marco racional que respete los principios democráticos. De aquí, surge un planteamiento fundamental en su teoría: ¿Cómo incorporar la voz religiosa sin romper la neutralidad del Estado secular ni comprometer la validez racional de las normas comunes?

En ese sentido, la teoría de la acción comunicativa y el concepto de racionalidad comunicativa permiten repensar el dialogo entre ciudadanos religiosos y seculares, superando la dicotomía entre razón y fe, sin recaer en la exclusión del otro o un relativismo moral. El análisis de esta problemática desde la filosofía habermasiana permite aportar elementos valiosos al debate sobre la crisis de los valores tradicionales, el papel de la religion en la democracia y la posibilidad de construir una ética pública compartida mediante el dialogo.

Este trabajo es relevante tanto desde el punto de vista filosófico, al atribuir a la reflexión sobre los fundamentos normativos de la convivencia democrática, como desde el punto de vista social y político, al ofrecer herramientas para abordar los conflictos entre razón secular y convicciones religiosas en la esfera pública contemporánea.

La presente monografía lleva a cabo un análisis sistemático y crítico del modelo de traducción propuesto por Habermas, yendo más allá de la mera descripción del giro post-secular. Su valor central reside en evaluar las limitaciones y los alcances reales de este mecanismo para gestionar la tensión entre fe y razón. El estudio no solo diagnostica las asimetrías implícitas en la carga de la traducción, sino que, con base a este hallazgo, sienta las bases para desarrollar alternativas que fortalezcan las garantías de inclusión y deliberación coherente. En última instancia, esta investigación busca consolidar un marco normativo que legitime la participación de las tradiciones religiosas en los procesos democráticos, pensando en el bienestar social de las sociedades pluralistas.

Este trabajo se desarrolló a través del método del análisis documental cualitativo con relación a los argumentos expuestos por el autor Jürgen Habermas, principalmente presentes en su obra *El poder de la religión en la esfera pública* (2011). Asimismo, esta investigación tiene como referente principal las obras de Habermas. *Facticidad y validez* (1992) y *Entre naturalismo y religión* (2005), y *Teoría de la acción comunicativa* (1981). Estas obras han sido escogidas debido a que ellas, abordan directamente la intersección entre razón secular, tradiciones religiosas y esfera pública, evidenciando la importancia de la construcción democrática, deliberativa e inclusiva de la esfera pública *post-secular*.

En ese orden, las referencias han sido escogidas con rigor para demostrar la postura de Habermas con respecto al modelo *post-secular* y la cláusula de la traducción. De igual manera, se mantiene una apertura interpretativa respecto al pensamiento del autor, dado que resulta fundamental comprender su perspectiva sobre la democracia deliberativa y su inquietud por la inclusión del pluralismo

religioso en sociedades contemporáneas. Asimismo, se realizará una revisión bibliográfica fundamentada en el análisis textual y la reconstrucción conceptual, estrategia que posibilita una lectura crítica del material y su contextualización para develar las intenciones argumentativas del autor en su propuesta teórica.

Este enfoque metodológico hermenéutico-analítico permite la comprensión e interpretación de los textos mencionados para esclarecer el entramado conceptual del modelo de traducción y sus implicaciones ético-políticas. La investigación se estructura mediante tres momentos analíticos fundamentales: primero, la reconstrucción conceptual del paradigma *post*-secular habermasiano y sus fundamentos normativos; segundo, la relectura crítica de las principales obras de Habermas y sus interlocutores (Rawls, Taylor, Butler, Casanova) para identificar tensiones internas del modelo propuesto; y tercero, la evaluación normativa de la cláusula de traducción a la luz de los criterios de reciprocidad epistémica, equidad deliberativa, y reconocimiento genuino del pluralismo religioso.

También se hace uso de fuentes de libros seleccionados por exponentes de estas ramas y artículos científicos tomados de las bases de datos que se hallan en la Universidad de Pamplona, priorizando publicaciones del periodo 2000-2024 que abordan críticamente el debate contemporáneo sobre religión, secularismo y democracia deliberativa.

Tal análisis permite profundizar sobre la comprensión de las categorías razón secular, tradiciones religiosas y democracia deliberativa en la visión contemporánea. Desde Jürgen Habermas es posible inferir una reorganización del pensamiento filosófico-político desde la aparente tensión entre secularización e inclusión religiosa, proponiendo el modelo *post*-secular como alternativa. Así, se hará una revisión de los conceptos de esfera pública, cláusula de traducción, aprendizaje complementario y neutralidad deóntica del Estado, en tantos elementos esenciales del proyecto democrático de Habermas. Igualmente se hará un acercamiento crítico a como ha funcionado el modelo de traducción para poder comprenderlo y, asimismo, sugerir alternativas que contribuyan al mejoramiento de dicho modelo para materializar genuinamente la promesa de simetría deliberativa.

A partir de autores contemporáneos que debaten críticamente con Habermas, tales como José Casanova en *Public Religions in the Modern World* (1994), Charles Taylor en *A Secular Age* (2007), así como críticos recientes del modelo de traducción (Cooke, Mendieta, Areshidze, Sajir, entre otros), se muestran las tensiones normativas que genera la cláusula de la traducción, relacionadas con la asimetría de la carga normativa, la neutralización semántica del capital religioso y la

persistencia de la hegemonía secular encubierta. Se complementa la investigación con saberes interdisciplinarios que permiten tener una mayor comprensión de la temática, entre ellos la filosofía política, la teórica crítica y los estudios sobre secularización y *post*-secularismo. Del mismo modo, se hace uso de fuentes de libros dados por exponentes de estas ramas y artículos científicos proporcionados de las bases de datos de la Universidad de Pamplona.

2. CAPÍTULO 1: MARCO CONCEPTUAL Y CONTEXTUALIZACION DEL IDEAL DE AUTONOMIA SECULAR

La construcción epistemológica de Jürgen Habermas no surge de la nada, para entender su contexto filosófico, social e histórico le es fundamental comprender sus teorías, especialmente en lo que respecta a sus ideas sobre el derecho, la democracia y la racionalidad comunicativa.

Habermas se mantiene fiel al legado de la Ilustración; critica ciertas patologías de la modernidad, pero mantiene aún la fe en el potencial emancipador de la razón y el progreso. Proveniente de la Escuela de Frankfurt, también está integrado, de cierta manera, a la teoría crítica y sus críticas al capitalismo avanzado. Sin embargo, Habermas no solo reprodujo teorías de la Ilustración y/o de la teoría crítica, sino que las reformulo para abordar los problemas de su tiempo mediante un giro comunicativo que redefine la razón misma.

Este capítulo revisa las influencias más relevantes que determinaron su teoría social desde la Ilustración hasta la Escuela de Frankfurt, destacando los principales conceptos que configurarán su propuesta filosófica. En ese sentido, se mostrará la manera en que Habermas avanza en la construcción de un proyecto intelectual que intenta recuperar el potencial emancipador de la razón moderna, reformulada como razón comunicativa, capaz de sustentar la legitimidad del derecho, y la práctica democrática deliberativa.

Jürgen Habermas, Filósofo alemán nacido en 1929, desarrolló su pensamiento filosófico en respuesta directa a la experiencia del nacionalsocialismo y el contexto de la Segunda Guerra Mundial.³La memoria de la Segunda Guerra Mundial y el hecho de apreciar de primera mano el horror del Holocausto generaron en Habermas un escepticismo radical respecto de todo pensamiento

³ Habermas nació el 18 de junio de 1929 en Düsseldorf, Alemania. Las experiencias e interrogantes que forjó en sus años de infancia y juventud, bajo el régimen de nacionalismo socialista, moldearían su desarrollo tanto intelectual como moral. A diferencia de otros intelectuales de generaciones previas, Habermas tuvo que situarse en la primera generación que, además de lidiar con los escombros materiales de la Europa de posguerra, cargaba la losa moral del enigma de porqué y cómo una nación con tanto desarrollo cultural, había caído en una irracionalidad de tal grado. Las experiencias vividas en el régimen nazi y sus consecuencias no fueron un simple telón de fondo biográfico, se convirtieron en el eje de algunas de sus más profundas interrogantes metafísicas: ¿Qué tanto se podría descarrilar un proyecto de Ilustración? ¿Qué papel jugó la razón en el proceso de destrucción?

totalizante y de sincronismo y de toda ideología que proclamase la existencia de verdades absolutas o ideales trascendentes.

Este repudio a cualquier forma de totalitarismo le llevó a una crítica de la razón instrumental y el valor de la dominación. Pese a la crítica de la razón del pensamiento de la Escuela de Frankfurt y en especial Horkheimer y Adorno, en contra del pesimismo cultural de toda la Escuela de Frankfurt, Habermas no quiso renunciar. El gran legado de Habermas consiste en el aprovechamiento de la razón emancipatoria consistente en la reorientación de la razón moderna hacia la civilización, el diálogo y el consenso, hacia la racionalidad comunicativa.

Habermas se formó en la tradición de la Escuela de Frankfurt,⁴ sin embargo, desarrolló una relación crítica y ambivalente con sus predecesores. A diferencia del pesimismo cultural de Horkheimer y Adorno en la Dialéctica de la Ilustración, Habermas no renunció al potencial emancipador de la razón, sino que propuso su reconstrucción como racionalidad comunicativa. Su proposición central fue que la racionalidad no se sostiene en la relación sujeto-objeto, propia del conocimiento instrumental, sino en las relaciones comunicativas que posibilitan el entendimiento entre sujetos que se constituyen en agentes de lenguaje y de acción. Esta reformulación no significó un abandono de la razón, sino una reconstrucción de la razón en los órdenes dialéctico y procedimental, lo que permitía el surgimiento de una crítica social que, a diferencia de muchas, no

⁴ La tradición intelectual de la Teoría Crítica fue desarrollada desde la década de 1920 por Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse y Walter Benjamin. se centró en el capitalismo avanzado, la industria cultural y las formas de dominación modernas. Habermas tuvo relaciones complejas y ambivalentes con ideas propuestas por diversos autores de esta corriente intelectual: Se alejó del pesimismo cultural y el oscuro pronóstico de la modernidad de sus predecesores, Habermas rechazaba el énfasis en la razón instrumental y la crítica totalizadora de la modernidad, que según él traería una profunda desesperación teórica y política. La adopción de una postura crítica por parte de Habermas lo posicionó a la vanguardia del "giro comunicativo" dentro de la teoría crítica. A diferencia de la filosofía de la conciencia y de la ilustración que predominó en la filosofía continental, Habermas planteó la necesidad de una orientación hacia la comunicación y la comprensión intersubjetiva.

debería renunciar a la razón normativa de la emancipación democrática, cosa de la cual se da razón en *El discurso filosófico de la modernidad* (2008).

No fue por azar que Habermas reorientara su propuesta investigativa y el enfoque de su racionalidad. Esto implicaba la realización de un retorno crítico a las propias bases filosóficas de la modernidad. Precisamente por esta razón, es indispensable, para poder comprender cabalmente su propuesta teórica, sistematizar la trayectoria histórica y las referencias conceptuales que, de modo particular, fueron alimentando su construcción relacionada con el Iluminismo y, sobre todo, sus transformaciones. La Ilustración del siglo XVIII no solo supuso la construcción de un nuevo orden epistemológico y una revolución científica, sino también la manera de transformar profundamente las concepciones sobre la legitimidad política, la moral y el derecho de las sociedades modernas. Fue este movimiento el que estableció las coordenadas básicas sobre las cuales Habermas intentaría reconstruir su crítica a la teoría de la sociedad: la razón en lugar de la tradición, la autonomía del sujeto y las justificaciones de orden racional.

El concepto de autonomía principalmente kantiano de *La metafísica de las costumbres* (2012) y *Crítica de la razón práctica* (1999) fue fundamental para el desarrollo de la filosofía política moderna. Los pensadores de la Ilustración ofrecían críticas radicales a la legitimación de poder a través de la religión, la metafísica o la costumbre. Proponían, en cambio, que, en virtud de su razón, los hombres debían poder dictar sus leyes y normas. Esta autonomía fue el principio que hizo posible la secularización del orden político-jurídico y constituyó la base para el entendimiento de la democracia moderna. De ahí que el estudio de la tradición ilustrada y el concepto de autonomía sean el primer orden de la métrica posible para comprender las continuidades y las disrupciones del pensamiento de Habermas.

2.1 La Ilustración como proyecto de emancipación racional: De la heteronomía a la autonomía.

Para poder dar inicio a este apartado, resulta pertinente antes, definir los conceptos heteronomía y autonomía, con el fin de poder identificar con mayor facilidad el paso de un momento a otro: en *heteronimia*, en este documento, acorde al desarrollo de la idea de *autonomía secular*, se piensa como aquella fuerza o normativa que está influenciada no por principios del sujeto, sino por

cuestiones externas, como, por ejemplo; la religión. Por otro lado, *Autonomía*, viene de la capacidad que tiene cada individuo de plasmar sus propias normas acorde a sus necesidades de forma colectiva sin ningún tipo de coerción, idea que fácilmente se puede identificar a lo largo de este texto.

Pasando ya a identificar el paso de una forma a otra, en la ilustración hace referencia a una etapa crucial en el desarrollo del pensamiento moderno, la cual marcó cultural e intelectualmente el panorama europeo durante el siglo XVIII en un periodo de profundas transformaciones sociales, políticas y culturales. Este movimiento intelectual se configuró al desplegar las potencialidades de los conocimientos racionales y científico-empíricos, lo que promovió la subversión de la herencia escolástica. En este contexto, la razón se estableció como la herramienta fundamental para cuestionar el sistema heredado de ideas y creencias, con el fin de alcanzar la verdad, y consecuentemente, la libertad. De hecho, según Falgueras (1988), la ilustración constituye “un grado de desarrollo del modo de pensamiento moderno” (p.2).

El ideal de autonomía individual se erige como uno de los axiomas centrales del siglo de las luces, al representar la aspiración de autodeterminación y emancipación del individuo que desafió el orden social basado en la heteronomía clerical. En su significación más fundamental, la autonomía individual se traduce en la autonomía secular; la capacidad del sujeto (y por extensión, del Estado) para auto direccionar y legislarse de acuerdo con sus principios racionales, empíricos o de voluntad popular, excluyendo toda fundamentación trascendente o teológica. En ese sentido, “la Ilustración se preocupó por [...] instruir, civilizar y dar luz al entendimiento humano, por ello, utilizando el poder de la razón, se creyó obligada a acabar con la tradición, la autoridad y todo prejuicio...” (Yegres, 2015, p. 13).

Este movimiento se creyó obligado a acabar con las ideas tradicionales, en particular, las relacionadas con la autoridad tradicional, y prejuicios cuestionando al mismo tiempo al cristianismo al escindir un juicio bajo el tribunal de la crítica racional, empiezan a ser cuestionadas por un creciente interés en la razón, la ciencia y el ideal de progreso humano. Yegres (2015) argumenta que la ilustración “gobernaba el mundo y alentaba [...] que la razón y la ciencia proporcionarían respuestas a todos los problemas de las personas” (p.9). Este impulso racionalista, enmarcado bajo un contexto de transición hacia una visión más crítica del mundo, impactó directamente en la comprensión de los derechos, las instituciones y el papel de la religión en la sociedad, e implicó el ideal de la secularización clásica.

Por ende, la secularización implicó cambios fundamentales en la organización de las sociedades modernas, donde las doctrinas religiosas se van dejando atrás en la adopción de principios racionales y derechos ciudadanos.⁵ Este proceso establece la autonomía de las esferas política, económica, y educativa respecto del control religioso, sin eliminar lo religioso, sino redefiniendo su lugar en la sociedad moderna (Casanova, 1994).

Este fenómeno se continúa vinculando a las esperanzas de la Ilustración, en la medida que el contenido de cada uno tenga el eje central de la promoción de la autonomía - individual, social e institucional en oposición a las facultades y poderes de entrega de las religiones o hereditarios. La secularización no significa la eliminación de lo religioso, sino de la redefinición de las áreas de poder donde lo civil se separa de lo sagrado, y logran que la organización de la vida política y social se determine por la razón y el consenso ciudadano y no por las imposiciones de las religiones.

De esta forma, la secularización se constituye como uno de los primeros pilares del pensamiento moderno y las democracias contemporáneas. El ciudadano moderno, y los poderes y políticas que lo organizan, se construyen en la secularización de la vida social. La racionalidad, y consenso social, sustituye las imposiciones dogmáticas de las religiones o de la tradición.

Ahora bien, para comprender el marco del ideal de autonomía ilustrada que permeó este proceso de secularización, se toman como referencias las obras de John Locke en su Segundo Tratado sobre el gobierno civil (1963/1991) e Immanuel Kant, *¿Qué es la ilustración?* (2009), pilares fundamentales en el ideal de autonomía humana. La noción de autonomía ilustrada encuentra dos expresiones paradigmáticas que permitirán comprender el proceso de secularización como emancipación racional frente a la imposición de la autoridad heterónoma. Locke proporciona la autonomía política, fundamentada en la legitimidad civil en el consentimiento racional de los individuos, mientras que Kant establece la autonomía moral, centrada en el sujeto auto legislador.

De este modo, la noción de autonomía ilustrada se configura como el núcleo ético y epistemológico de la modernidad. Justificó la emancipación racional frente a la autoridad

⁵ el término 'secularización' proviene del adjetivo 'secular', que es un derivado del vocablo latino *saecularis*, proveniente de *saeculum* ('siglo'). Este término en el latín tardío se empleó para referirse a los asuntos mundanos o profanos, comprometidos con el mundo civil y ordinario, y no con el mundo de la trascendencia religiosa (Etecé, 2024).

heterónoma desde el cual la Ilustración proyectó su tarea transformadora y que sentó las bases de la tesis de la secularización que postularía la disminución de la influencia religiosa en la vida pública.

La Ilustración involucró una serie de cambios para la humanidad occidental, marcados por una acrecentada urgencia de superar un pasado reciente, asimismo, la realización de una proyección hacia un futuro y el progreso individual y colectivo de la especie humana. De este modo, Mayos (2007) refiere que este ideal involucra “[...] un conflictivo proceso de ruptura descristianizadora, secularizadora [...], presidida por la emancipación de la razón humana” (p.12), donde los pensadores ilustrados pretendían acercarse más a la verdad, despojando lo divino y centrándose en lo terrenal, con el fin de una mejora material, espiritual y moral de la humanidad. Por consecuencia, "La Ilustración fue un movimiento de secularización, liberación y progreso. Los philosophes se propusieron liberar a la humanidad de las cadenas de la superstición religiosa, la autoridad arbitraria y la ignorancia tradicional mediante el cultivo sistemático de la razón crítica" (Gay, 1966, p. 3).

Durante los siglos XVII-XVIII, la Europa occidental dio luz a un nuevo orden social, la “autonomía ilustrada”. Este cambio no fue meramente superficial. Para los pensadores ilustrados, otorgar un valor primario a la razón como forma de abordar un problema no era solamente un punto metodológico. Era, en realidad, una revolución silenciosa pero profunda en la manera de concebir el conocimiento, la relación con la autoridad, y de aproximarse a la verdad misma. Lo que antes se aceptaba por tradición o por mandato divino, ahora debía pasar por el tamiz del razonamiento crítico. La razón se posicionaba no solo como una herramienta más, sino que, también, lo hacía como el tribunal supremo ante el cual todo debía comparecer y justificarse.

Con la Ilustración afianzando de manera definitiva, la razón, se proclamaba la entrada de los individuos en la llamada “madurez” y en la capacidad de pensar de forma crítica y autónomamente, esto es, sin tutela de autoridades y el orden social establecido, fueran tradicionales o religiosas.

Uno de los principales fundamentos de la Ilustración fue la crítica de las creencias y el cuestionamiento de la tradición, esto de forma fundamentada, basada en la razón. Ninguna doctrina, institución o norma podía pretender la legitimidad solo por la antigüedad, o por el hecho de provenir de fuentes sagradas. Todo, incluso la tradición, estaba llamado a la crítica, el cuestionamiento y, en su caso, la formulación de nuevas propuestas. Estos criterios racionales debieron estar, incluso en el siglo XVIII, al alcance de cualquier persona con juicio. Esta crítica no se limitó, por cierto, a las aulas, la filosofía se ocupó de la moral. Con ello se trastocó la comprensión de la legitimidad del

poder, el derecho, la convivencia y la moral. La razón autónoma se definía en función de un ideal de la Ilustración que orientaba el progreso de todas las dimensiones de la vida del ser humano. Con la razón, se pensaba, se lograría la eliminación sistemática de las ataduras, la ignorancia y la superstición que caracterizaban a las sociedades en épocas pasadas.

2.1.1 La autonomía individual en John Locke: fundamentos de la secularización y el pensamiento político moderno.

En el marco del liberalismo clásico, John Locke, filósofo inglés del siglo XVII, contribuyó decisivamente al ideal de autonomía humana, como parte integrante de la condición individual natural e inalienable.⁶ Defensor de los derechos inalienables de todos los seres humanos, Locke fundamenta la legitimidad política a partir del consentimiento racional de los individuos y de la libertad de conciencia como un derecho natural e individual (1689/1991, II, § 95).

Locke reconoce tanto la relación entre el individuo, el poder y la legitimidad, como el carácter político de la autonomía y la humanidad. El elemento fundamental de la autoridad política dejó de ser la instancia metafísica, para situarse en la razón y el consentimiento de los individuos. Con esta operación conceptual, se trazó el punto de origen de los derechos negativos e inalienables como un límite al poder, el consentimiento como fuente de legitimidad y la libertad de conciencia como la principal expresión de la autonomía humana.

Las ideas de Locke sobre la autonomía, aunque en su tiempo fueron innovadoras, también introdujeron dificultades y tensiones que se harían más notorias en la posterior evolución de la teoría política. La autonomía en el plano individual y la autodeterminación en el plano democrático colectivo, los derechos subjetivos con la soberanía popular, el consenso formal y el consenso

⁶ El pensamiento de Locke en la teoría política moderna abarca la formulación de principios abstractos fundamentales como la existencia de derechos naturales inalienables (vida, libertad, propiedad). Estos principios cimentaron las bases para críticas al Absolutismo y la defensa de la limitación del poder estatal, a partir del principio de consentimiento y la separación entre poder civil y autoridad religiosa. Su obra Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil (1698) sentó las bases del constitucionalismo liberal y la democracia moderna, al establecer que la autoridad política debe derivar del consentimiento racional de los individuos y no de imposiciones de carácter metafísico o teológico.

racional, genuinamente comunicativo, son, en la historia de la teoría política, ámbitos que han dejado a los pensamientos posteriores grandes y problemáticos legados. La teoría de Habermas en este punto encuentra uno de sus más significativos desafíos: la necesidad de reconstruir el concepto de autonomía de manera que la incluya, en el plano público y en el espacio privado, los derechos individuales y la participación en la democracia, con el fin de intentar resolver las insuficiencias del liberalismo clásico, sin renunciar a sus logros esenciales.

Así bien, esta autonomía se manifiesta como la capacidad del individuo para autogobernarse mediante el uso de la razón y la tolerancia. Locke insta una filosofía natural que eleva este postulado a axioma al señalar que “los hombres, siendo por naturaleza todos libres, iguales e independientes, nadie puede ser sacado de esta condición y sometido al poder político de otro sin su propio consentimiento” (Locke, 1689/1991, II, §27). Desde esta perspectiva, la autonomía es el principio moral y político que redefine el ejercicio de la libertad humana, cimentando la legitimidad del poder civil en el consentimiento racional de los individuos y sentando las bases para la separación moderna entre el poder civil y la autoridad religiosa.

Este tránsito hacia una sociedad secular, característico de la modernidad, encuentra en Locke uno de sus primeros y más influyentes arquitectos intelectuales. Locke intentó algo revolucionario para su tiempo, derivar alguna legitimidad política desde la racionalidad moral y no teológica, como el origen natural de la ley. De este modo, se entiende por sociedad secular, la sociedad que permite el incumplimiento, desacato y no atención de las directrices de las autoridades religiosas o tradicionales.

Asimismo, la sociedad secular permite, el desarrollo de las esferas política, económica, educativa y el resto de la sociedad, de modo que las esferas se transformen y se fundamenten en principios racionales, éticos universales, y la intervención de las ciencias, sin importar si son principios y razones laicos. La secularidad de la sociedad reclama la libertad de la intervención y control de cualquier religión, así como la intervención y control de la razón en el pensamiento, la pluralidad, y las normas que se construyen de razón en la sociedad y bajo un consenso (Casanova, 1994).

Por ende, la comprensión de la sociedad secular presentada muestra un cambio fundamental en la organización social y política de la modernidad. Este estado de sociedad, inaugurado por Locke, señala que la política no debe legitimarse por la teología, sino que debe recaer en la razón moral y

en los derechos naturales, lo que señala la primera vez en la historia un quiebre con el orden medieval en el que la religión y, por tanto, la teología, legitimaban y sostenían el poder político.

La doble emancipación de la sociedad secular opera en dos niveles complementarios. Por un lado, implica la liberación del control de las normas de las autoridades religiosas en las esferas públicas (política, económica, educativa) y permite que estas esferas se fundamenten en la razón, ética universal y el conocimiento científico. Por otro lado, supone también la autonomía de las propias comunidades religiosas sobre la práctica y la organización de la vida religiosa, la libertad de practicar organizar y estructurar la vida religiosa sin la interferencia del poder político o de otras instituciones seculares. La secularización solo la libera a lo público de lo religioso, sino que también redefine el lugar de lo religioso en la sociedad moderna. Lo religioso queda relegado principalmente a la esfera privada; las creencias, prácticas y convicciones espirituales se convierten en asuntos de conciencia individual y comunitaria, mientras que la vida pública debe estar regida por el laicismo y la razón.

Este reparto no es casualidad. La modernidad secular establece, entonces, una nueva geografía social; por un lado, un espacio público común donde todos los ciudadanos se encuentran en igualdad ante principios racionales y universales; Por otro, un espacio privado donde cada persona es libre de cultivar sus propias convicciones religiosas sin imposiciones externas. Por tanto, la religión conserva su vigor, pero ya no como un fundamento del orden político o social, sino, como una dimensión íntima de la existencia humana. Esta emancipación recíproca implica que tanto el Estado como la iglesia ganan independencia al renunciar a sus antiguas pretensiones totalizadoras sobre la vida social.

La secularidad social es la puesta en práctica de los principios ilustrados de autonomía y razón. Esto crea un espacio en el que diferentes sistemas de creencias y prácticas pueden convivir dentro de un orden político y social que se basa en la razón deliberativa, el consenso democrático y los ordenamientos éticos universales, sin que se tengan que tomar en cuenta las confesiones religiosas. Esto es uno de los principios de las democracias liberales contemporáneas.

Asimismo, la autonomía en Locke, se funda en la condición del ser humano como propietario de sí mismo y de su labor, libre de toda sujeción arbitraria, constituyendo esta propiedad el pilar de su esfera de libertad, la cual el Estado debe proteger. Esta autonomía radica en que los hombres nacen en un estado de perfecta libertad e igualdad, siendo capaces de gobernarse a sí mismos por

medios de la razón, a la que Locke identifica con la Ley de la Naturaleza (Locke, Segundo tratado, Cap.II §4- §7), un código moral racional y universal que protege los derechos naturales fundamentales. La libertad humana y la autonomía personal dejan de tener un carácter teológico, y también dejan de depender de la gracia de un dios, para convertirse en un principio secular y racional en la revolución del pensamiento filosófico de autonomía individual. Al poner la propiedad de uno mismo y la autonomía individual en la defensa de la razón, Locke otorga un carácter laico, universal y racional a la defensa del derecho, y, por ende, la autonomía, se establece como el derecho a la emancipación.

Esta afirmación es revolucionaria por el simple hecho de que otorga a la libertad un carácter natural, universal, y por el simple hecho de que pertenece a cada ser humano, y que en consecuencia cada ser humano tiene el derecho de disfrutarla y de no tener que rendir cuentas por ello a un dios ni a la potestad política que le gobierna. Al asociar la autonomía, el trabajo, y la auto propiedad, Locke defiende la libertad individual como un derecho natural inherente y al mismo tiempo limita el poder del Estado, pues este solo tiene como responsabilidad el resguardo de los derechos de las personas y no la creación de estos, por lo tanto, tiene un poder limitado.

Así, el autorretrato de Locke inicia la filosofía sobre la secularización de la sociedad y del Estado moderno liberal, que ya no entiende la legitimidad política como el resultado de un orden divino, sino de un pacto racional de la sociedad que tiene por objetivo la protección de las libertades naturales. La filosofía de Locke sienta las bases de las declaraciones de derechos humanos, los sistemas democráticos y el constitucionalismo, y para comprender la autonomía individual como un derecho natural. Así, la sociedad comienza a dejar de funcionar en la organización y la estructura de jerarquías y autoridad religiosa, además del patrimonialismo, para comenzar a instalarse ordenadamente y funcionalmente en la igualdad, la libertad y el contrato social. Así, esta ley natural es la racionalidad moral que, al no estar sujeta a autoridad alguna y quedar excluidas de imposición alguna, se encuentra en la condición y el respeto de la humanidad y se hace presente en el reconocimiento de otros como seres libres e iguales.

Asimismo, Locke, un ávido observador del desarrollo de la adquisición de discernimiento en el ser humano, señala que la autonomía se cultiva desde la infancia, pues la base de la virtud descansa sobre la capacidad de autocontrol, es decir, en el poder que tiene el hombre de optar por:

El gran principio y fundamento de toda virtud y mérito reside en esto: que un hombre sea capaz de negarse a sí mismo la satisfacción de sus propios deseos, de contrariarse a sus propias inclinaciones y de seguir únicamente lo que la razón le aconseje como lo mejor, aunque el apetito se incline hacia otra cosa" (1693/2012, §38, p. 89).

Esta razón que se convierte en la única guía de la legitimidad de la acción individual. El pensamiento de Locke sobre el desarrollo de la autonomía señala otra dimensión y un importante aspecto pedagógico de la filosofía de la Ilustración: la idea de libertad como virtud, unida al autogobierno interno y la falta de contingencias externas.

Al valorar el autocontrol racional como el atributo principal de la virtud humana, Locke establece un vínculo central entre el autogobierno y los derechos naturales. Para Locke, la virtud no consiste en la obediencia a mandatos externos, sino en el autoconocimiento, esto es, la facultad de un individuo para guiarnos racionalmente a la obediencia, y así dominar sus pasiones. Este control emocional no es solo un atributo moral positivo, sino que es la posesión de un individuo que le concede un estado positivo: la libertad y la plena propiedad de sí mismo. Es por este motivo que los individuos pueden poseer la auto legislación de acuerdo a Locke, que fundamenta el argumento de los derechos naturales: la vida, la libertad y la propiedad. Estos derechos son presupuestos normativos para no inferiorizar a un ser humano, donde cada individuo guíe de manera racional su vida.

Enfocado en el desarrollo del niño, sostiene que la verdadera autorregulación es el dominio de los impulsos en el juicio racional. Esta idea sobre la autonomía del individuo está relacionada con la moral y la virtud del autocontrol racional, que debe ejercerse intensa y prolongadamente antes de poder alcanzarse mediante la razón.

Locke (2012) desarrolla el concepto del individuo autónomo, esto no significa que no haya algún tipo de autoridad. Sin embargo, pregunta por la legitimidad de las reclamaciones hechas de forma arbitraria, y de forma heterónoma. Su filosofía se construye en una política a partir de la crítica sistemática de la dominación, esto incluye el ejercicio coercitivo de las creencias religiosas sobre la libre conciencia, la dominación a partir de la costumbre y la tradición, y, sobre todo, el poder político absoluto que reclama derechos sobre individuos no consentidos. En contraparte, Locke, y su ideal del individuo racional, auto propietario, cuyos derechos naturales e inalienables a la vida, la libertad y la propiedad, constituyen una frontera que ninguna autoridad, que no derive de un dominio

consentido, puede cruzar. Esta afirmación de autonomía no fundamenta un individualismo ordenado justificado, pero sí el orden individual, de esto se deriva el constitucionalismo liberal y el principio democrático.

Así, el proyecto educativo de Locke articula de forma coherente el ideal de emancipación en la Ilustración, al mostrar que la secularización de la sociedad no exige solo cambios de tipo institucional, sino que también debe incorporar, en la formación del carácter humano, la razón autónoma que reemplazará en forma definitiva, y de modo estructural, la autoridad heterónoma como principio que habrá de guiar la vida en lo individual y lo colectivo. Este proceso sentó las bases de una modernidad secularizada al permitir la primacía de la autonomía del pensamiento individual y colectivo.

2.1.2 Immanuel Kant: Aportes en Autonomía moral y uso público de la razón.

Immanuel Kant (1724-1804) representa una figura fundamental en la transición hacia la modernidad filosófica.⁷ Con la *Crítica de la razón práctica* (1797), Kant revolucionó la filosofía al proponer que la razón humana no solo recibe pasivamente el conocimiento, sino que activamente estructura nuestra experiencia del mundo. Esta obra fundamental documentó la evolución de la razón, cómo la razón humana transformó nuestra comprensión de la realidad y estableció las bases del Idealismo Trascendental. Las contribuciones más significativas de Kant incluyen, la formulación del imperativo categórico y el principio de autonomía moral, el concepto de razón y el derecho cosmopolita de la Ilustración, y la dignidad de la persona humana. Kant es, entonces, un recordatorio de los primeros y más importantes practicantes de la filosofía moderna y de la Ilustración europea, de la cual sigue siendo una de las referencias clave para la ética racional y una comprensión racional de la política y el conocimiento.

El pensamiento de Kant entiende la Ilustración como la emancipación de la “minoría de edad auto culpable”, cuando Kant define la minoría de edad como la incapacidad de usar el propio

⁷ Kant es considerado como uno de los filósofos más grandes de la era moderna debido a su impacto en la filosofía occidental. Sus obras establecieron un nuevo paradigma filosófico, conocido como el Idealismo Trascendental o la Crítica Kantiana. Entre sus contribuciones más significativas se encuentran: la formulación del imperativo categórico, el principio de autonomía moral, el concepto de uso público de la razón, la dignidad de la persona humana y el derecho cosmopolita. Su pensamiento abarcó temas como la ética, la metafísica, la filosofía política reconfigurando los fundamentos del pensamiento moderno.

entendimiento sin tutela ajena, plantea no solo una cuestión intelectual, sino también la condición moral: la dependencia del pensamiento ajeno es “auto culpable”, no por la falta de razón, sino por la cobardía y la pereza. El conocido lema Sapere Aude “atrévete a saber” presenta la emancipación intelectual como un acto de valentía, afirmando que la libertad exige el valor de interrogar, la cual se traduce en la autonomía que posee una persona para asumir la individualidad de su propia razón y la responsabilidad de pensar por sí misma.

Kant argumentó que la razón no debería estar sujeta a ninguna autoridad externa, ya sea religiosa o tradicional. Para Kant, la autonomía de la razón es uno de los imperativos morales más fundamentales, y el uso público de la razón es una responsabilidad individual ejecutada racionalmente y autogobernada. El valor moral de un ser humano se encuentra en la facultad de legislar para uno mismo, y el ejercicio de la razón práctica es la única verdadera autonomía activa.

Lo anterior, a través de una máxima moral elevada a axioma por su filosofía, que plantea obrar según principios que puedan aplicar a leyes universales en respeto de la humanidad y dignidad de individuo. Este giro kantiano implica la supremacía de la razón práctica (moral) sobre la razón teórica (metafísica o teológica) como fuente de la ley individual y colectiva, es decir, obrar a través de acciones que puedan ser universalizables sin contradicción por parte de un poder impositivo, como fin en sí mismo y no solamente como un medio. Esta máxima Kantiana implica una proclama que desafía claramente el orden social de la época, con la finalidad de emancipar al sujeto de la tutela heterónoma. Esta autonomía moral es el paso definitivo para desplazar la ley divina como fundamento de la acción humana, reemplazándola por el hecho de la razón. Esto cimenta el núcleo ético-secular de la modernidad filosófica.

Este fue un tema de ardua preocupación e interés durante el periodo ilustrado debido a la influencia de la autoridad heterónoma en la vida social y política, el absolutismo y los abusos de poder que llevaron a la Europa del siglo XVIII a uno de los puntos de inflexión de la historia occidental. La modernidad filosófica se cimenta bajo este ideal ilustrado de autonomía, un proyecto normativo el cual concebía la emancipación de la razón frente a toda forma de autoridad teológica o metafísica en la vida práctica y política. Kant comparte una misma aspiración emancipadora de la humanidad basada en la razón y la auto legislación con relación a la filosofía política Lockean.

Por lo tanto, Kant, basa su noción de autonomía moral como continuación del proyecto normativo moderno iniciado por el liberalismo racionalista de Locke, sin embargo, centra su fundamento natural hacia una racionalidad práctica autónoma (Bernstein, 2010).

En su ensayo *¿Was ist Aufklärung?* (1784), el filósofo menciona que “la ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad, de la cual él mismo es culpable” (Kant, 1784/1999, p.11), es decir, proclama el principio del uso público de la razón definiéndola como una cualidad humana, “el propio proceso de descubrimiento, el compromiso activo y crítico del individuo” (Munck, 2001, p.23), significa la capacidad para razonar por sí mismo públicamente.

Este postulado kantiano refiere al individuo como sujeto moral auto legislador, capaz de determinar los principios de su acción conforme a la razón y no por imposición externa. El núcleo de este postulado inaugura el principio del uso público de la razón, mediante el cual, que toda creencia, verdad o autoridad moral debe ser sometida al tribunal de la crítica racional, para evaluarla en términos de su validez universal y, defender la capacidad crítica de la razón humana para la toma de acciones y decisiones, tanto individuales como colectivas, sin depender de ninguna autoridad heterónoma (religiosa o tradicional). Amarayo (2001) sostiene que “Pensar por cuenta propia [...] significa buscar dentro de uno mismo (o sea, en la propia razón) el criterio supremo de la verdad; y la máxima de pensar siempre por sí mismo es lo que mejor define a la Ilustración” (p.249).

Este giro antropológico, aleja la confianza del temor teocéntrico para depositarla en conocimiento racionalista y empírico-científico, marcó un cambio en la visión política del mundo Occidental y constituiría el motor conceptual de la secularización clásica, al despojar así su fundamentación meramente metafísica. En consecuencia, la autonomía epistémica del individuo, al desprenderse de las cadenas de la tradición y autoridad para basarse en el criterio propio, se eleva como uno de los ítems que guían la época ilustrada.

2.2 Autonomía, secularización y postsecularismo: la Reformulación Habermasiana de la Razón ilustrada en la esfera pública democrática

Acorde a lo que se viene hablando en Kant, aquí se puede ver un punto decisivo al tránsito de la modernidad, ya que al pensar en una necesidad que deriva del ser en sí mismo. Entonces, al ver que,

en ocasiones, dichas normas universales no son aplicable en todos los aspectos políticos, se rompe con la autoridad legitimada en la normativa externa y se vuelve posible hablar de una construcción propia de normas acordes a las necesidades individuales del sujeto.

Por ejemplo, en la Teoría Crítica en el siglo XX, se retoma esta promesa emancipadora del legado ilustrado y, la reformula frente a las nuevas formas de dominación social que surge en la modernidad tardía. Lo anterior da pie para preguntarnos ¿Cuáles son las nuevas formas de dominación social de la modernidad tardía que Habermas busca confrontar?

En la modernidad tardía, Habermas (1987) señala la colonización del mundo de la vida como la principal forma de dominación. Esta colonización es una forma de patología social moderna, ya que, a diferencia de la represión directa, no opera de forma coercitiva. Al contrario, coloniza mediante la racionalidad técnica y la instrumentalización de esferas de la vida social que, por el efecto de la colonización, escapan a la regulación de la racionalidad comunicativa. (pp. 153-197).

Sin embargo, esta noción de autonomía, arraigada en una razón individual y secular, naturalizada en la conciencia individual y operada bajo un núcleo ético y epistemológico esencialmente monológico, sería debatida más tarde por la filosofía del siglo XX a causa de su incapacidad de justificar la validez de las normas en contextos plurales, dando paso a una reformulación teórica en necesidad de basar la legitimidad en el discurso y la intersubjetividad. Esta crítica abrió el camino hacia la reformulación de la noción de autonomía, la cual se traslada del sujeto auto legislador Kantiano a la esfera pública y la razón comunicativa, como lo propone Habermas en el marco de la Teoría Crítica (Bernstein, 1985)

De hecho, Jürgen Habermas, en *Facticidad y Validez* (1992), menciona la exigencia discursiva de este ideal, señalando que “el principio de la democracia solo puede hacer su trabajo como puente entre el principio de discurso y la forma jurídica si, en su aplicación, los ciudadanos se conciben a sí mismos como autores de las normas a las que se someten como destinatarios” (Habermas, 1998, p.195). es decir, que aquellos legitiman las normas a través del principio de autonomía pública, donde la legitimidad de las leyes radica en que los ciudadanos puedan reconocerse como autores y destinatarios de las leyes que los vinculan.

Ahora bien, es necesario nuevamente formular una incógnita para mejor profundización ¿Por qué la primera teoría crítica (Adorno /Horkheimer) fracasaron en rescatar la razón y Habermas cree que puede lograrlo? En *Dialéctica de la ilustración*, Adorno y Horkheimer (1947/2002) presentan un

diagnóstico devastador: la razón ilustrada contiene las semillas de su propia autodestrucción. La racionalidad que prometía emancipación se ha convertido en un instrumento de dominación total.

La Ilustración, en el sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. (p. 59)

Richard Bernstein (1985) aclara que la obra de Habermas corresponde a un esfuerzo por rescatar el proyecto ilustrado de la razón sin caer en una versión monológico y formalista.

A través de la racionalidad comunicativa que Habermas ofrece un modo de conciliar la autonomía individual con la intersubjetividad, al intentar sustituir el modelo del sujeto autoconsciente por el dialogo público y el consenso racional. (Bernstein,1985, p.10)

De este modo, Habermas reformula la noción del ideal de autonomía. Ya no como independencia individual o ejercicio teórico, sino como sujeto con capacidad de auto legislación fundamentada en la legitimidad del discurso y la intersubjetividad. Es decir, no solo como un mero ejercicio teórico, sino como el principio para la liberación de las imposiciones del poder y el logro de una sociedad racional (Bárcena&Méndez,2019), una tarea intrínsecamente ligada al proyecto emancipador de la ilustración (Fernandez,2018), mediante la deliberación pública y el ideal regulativo de un consenso racional.

La legitimidad de las leyes, por lo tanto, no emana del sujeto trascendental kantiano, sino que se gesta a partir de los procedimientos discursivos de la acción comunicativa que posibilitan el reconocimiento mutuo y la validación pública de las normas (Habermas, 1992).

De ese modo, La razón comunicativa conserva dicha exigencia de autonomía heredada de la ilustración, pero solo puede realizarse en plenitud en contextos democráticos de deliberación y condiciones simétricas de comunicación (Añón,2020; Bernstein,1985).

El giro lingüístico *post*-kantiano de Habermas sitúa la autonomía en la razón comunicativa (Añón,2020), donde la validez no reside en la conciencia solitaria del sujeto, sino en el procedimiento discursivo que se lleva a cabo y que garantiza que aquello que existe y tiene validez es intersubjetivamente compartido (Jurado,2023).Esto cimienta las bases conceptuales para el modelo de democracia deliberativa, en el cual la legitimidad de las normas depende de la participación de todos los ciudadanos en un proceso discursivo simétrico.

De este modo, y como consecuencia la famosa cita de Adorno y Horkheimer: "la Tierra totalmente ilustrada brilla bajo el signo de una calamidad triunfante", resume el trágico parágrafo de un proyecto emancipatorio racional que prometía liberar a la humanidad del miedo y la superstición y terminó, quizás, en formas nuevas de dominación total más que las premodernas. La era de la Ilustración, al instrumentalizar completamente la "razón" a la exclusión de todo lo demás y descender a una mera calculación racional para la dominación técnica y el control del orden externo e interno, encapsuló una traición a la promesa de emancipación. La racionalización histórica total del orden moderno, ejemplificada mejor en el progreso científico y, tecnológico y la posterior modernización institucional, coincide con la calamidad existencial de relaciones humanas, la burocratización de la vida cotidiana y el control administrativo total de la existencia.

La convicción de la autonomía ilustrada, que eleva al ser humano a la figura de un sujeto moral autónomo y auto legislador, fue también elevada a la categoría de axioma por la filosofía post-kantiana y la sociología clásica (Durkheim, Weber). Con el racionalismo filosófico, el individualismo se posicionará más alto que lo que uno podría imaginar y, con él, todas las convicciones políticas y éticas de un individuo en un contexto de escepticismo y desencanto.

Este Axioma implicaba, inevitablemente, la tesis clásica de la secularización, la modernización implicaría la desaparición o irrelevancia pública de la religión, la cual quedaría relegada a la conciencia individual o a la práctica privada. Esta tesis aludió a que la "diferenciación funcional de la sociedad" (Luhmann, 1982), es decir, la especialización de subsistemas funcionales autopoieticos como la política, el derecho y la economía, independientes de la multiplicidad de redes de los diversos mundos de la vida llevaría a la privatización y marginalización del fenómeno religioso en la política. En la Ilustración se creyó que la ética laica junto con el conocimiento científico-empírico desplazarían progresivamente a la fe como fuente de referencia moral en la esfera pública, consecuentemente, relegando la religión a la conciencia individual o a la práctica privada y, cimentando una moral autónoma basada en la razón secular como único soporte legítimo para la legislación en el Estado de derecho.

El resultado político de la modernidad sería un Estado de derecho cuyas leyes se justificarían únicamente a través de la razón pública y la voluntad popular, no por mandatos trascendentes (o metafísicos). Este proceso representó un "giro antropocéntrico que rompe con la legitimación trascendente" (Ruiz-gallegos, 2017). Sin embargo, este optimismo el cual se establece bajo la

premisa de que solo la razón secular podría llenar por completo el vacío normativo dejado por la fe, una confianza ciega que ha sido fuertemente cuestionada por Jürgen Habermas, uno de los pensadores más relevantes en la modernidad tardía.

Esta noción, la cual postulaba la inevitable privatización y marginalización del fenómeno religioso, bajo la lógica imparable de la diferenciación funcional de la sociedad y la racionalización moderna (Luhmann,1982), ha demostrado que, en el mejor de los casos, es insuficiente, y el peor, profundamente etnocéntrica.

2.2.1. Crisis de la secularización: El desafío de la desprivatización y el postsecularismo

La modernidad tardía ha puesto en evidencia la crisis de la validez incondicional de la tesis de la secularización clásica. Esta noción no solo ha demostrado ser insuficiente ante la notable persistencia de la fe dentro del contexto occidental, sino que también ha sido tildada de “Etnocéntrica” debido a su carácter de presuponer la universalidad de la experiencia europea a lo largo de la modernidad y “la marginalización de las tradiciones no occidentales” (Martinez-Guzman,2018).

El resurgimiento de la religión, según Habermas, ocurrido durante el último tercio de siglo pasado es una manifestación activa e innegable dentro del contexto sociopolítico occidental. Contrario a las predicciones secularizadoras que dominaban en el pensamiento social del siglo XX, La teología de la liberación en América Latina, el resurgimiento del islam político en Medio Oriente o los debates sobre matrimonio igualitario donde comunidades religiosas reclaman voz pública, son manifestaciones concretas de esta desprivatización que han recuperado notoriamente influencia y relevancia fuera de la esfera privada e insertándose en el ámbito de lo político. De modo que, la religión no ha desaparecido del escenario público ni se ha marchitado con el acontecer de la modernidad. Por el contrario, existe un renovado vigor de las identidades religiosas, que irrumpen en la esfera pública con demandas de reconocimiento, participación política y visibilidad cultural, posicionándose como un actor social relevante. Este fenómeno desafía las narrativas lineales de la modernización que asumía la progresiva privatización y eventual extinción de lo religioso.

Un tema del que autores como José Casanova (1994) denominan como la “desprivatización de la religión”. Este concepto refiere como la religión ha mutado en su forma de intervención dentro de la esfera pública: en lugar de desaparecer o volverse irrelevante, los movimientos religiosos

participan activamente en debates morales y legales cruciales de las sociedades democráticas contemporáneas. De esta manera, la fe religiosa se configura como una poderosa fuerza de movilización y de cohesión social, actuando como antídoto frente a lógica de la racionalización moderna. En un contexto donde la posibilidad de la política contemporánea parece incapaz de contrarrestar las tendencias desintegradoras de la sociedad, tendencias que, paradójicamente, se intensifican en lugar de reducirse, la religión emerge como un recurso de sentido y cohesión comunitaria.

Asimismo, bajo unos imperativos económicos y la racionalización instrumental de diversos ámbitos de la vida humana, que interfieren cada vez más sobre el mundo contemporáneo, la religión se configura como el espacio en donde estos “intimidados individuos se refugian cada vez más en la burbuja de sus intereses privados” (Habermas, 2011, p.24), y proporciona una fuente de capital semántico y de sentido para las tradiciones.

De modo que, la fuerza de los imperativos sistémicos y la atrofia de las sensibilidades normativas, erosiona la confianza de involucrarse en una acción colectiva, consiguientemente, la construcción de una conciencia para determinar colectivamente las condiciones de vida colectivas se deteriora bajo un escepticismo de la auto comprensión ilustrada de la modernidad.

Este fenómeno obliga a un “aprendizaje mutuo o complementario” (Habermas, 2006) y a una reevaluación filosófica urgente, la cual abre la puerta al *post*-secularismo. La religión no es ya concebida como un vestigio del pasado por el ideal ilustrado, sino como una fuente de valores que nutren la ética multicultural y fomentan la solidaridad y el respeto entre todos” (Habermas, 2011, p.14), en una sociedad democrática pluralista. Este reconocimiento del fenómeno religioso dentro del contexto sociopolítico abre la puerta al *post*-secularismo, que, lejos de abogar por el retorno del dominio clerical o tradicional, exige un cambio de mentalidad en la conciencia pública moderna.

Habermas delimita el termino secular de una manera filosófica y neutral en su obra *El poder de la religión en la esfera pública* (2011), como “en un sentido no cristiano de secularización” (p.65). Esta delimitación es crucial para establecer la neutralidad del Estado Democrático de derecho. Así, lo secular no se define por un ateísmo militante o por la victoria de una visión del mundo laica sobre la religiosa, sino por el marco institucional y legal que opera independientemente de cualquier justificación religiosa particular a través de la neutralidad deóntica del Estado constitucional moderno.

Este fenómeno de la relevancia pública de la religión, inesperado para algunos de los herederos de la Ilustración, requiere una urgente reevaluación filosófica sobre el status y la función de la religión dentro de las sociedades contemporáneas, en especial en aquellas que operan bajo un orden democrático que se designa ser pluralista.

Antes de abordar la inclusión y la potencial aportación de las creencias religiosas en la esfera pública formal, es importante desarrollar el contexto del debate relacionado con la concepción de la democracia deliberativa de Jürgen Habermas. Este filósofo alemán elabora su teoría fundamentada en la razón comunicativa, que va más allá de la racionalidad instrumental y se sitúa en el ámbito del entendimiento intersubjetivo. En dicho modelo, la legitimidad de democracia no se extrae del voto o de mecanismos formales, sino del propio proceso deliberativo en el que las personas intercambian razonamientos y argumentaciones en lo que se postula como un ideal comunicativo. Se concibe así la esfera pública, un espacio de comunicación y deliberación en el que las pretensiones que los integrantes del debate encierran en los argumentos que presentan se deben afrontar la crítica de todos los otros partícipes.

Este marco normativo también presenta un problema fundamental en la inclusión de los ciudadanos religiosos en el discurso público. Según Habermas, la razón comunicativa necesita un discurso que, en términos de acceso y comprensión, sea secular y entendible para todos los ciudadanos, sin importar sus opiniones. Esta exigencia secular no implica la exclusión de los religiosos, pero sí establece una condición: las justificaciones religiosas deben ser expresadas en un formato de discurso público neutral que sea susceptible de ser evaluado de manera racional y de acuerdo a criterios intersubjetivos. Por lo tanto, cabe una última pregunta que articula la totalidad del debate. ¿Las religiones están en condiciones, y sería conveniente que lo hicieran, de someter sus aportes a un proceso de “traducción” que los vacíe de todo lo que los caracteriza y les otorga fuerza moral? Esta pregunta nos ubica en el centro del equilibrio. Por un lado, la apertura democrática que permite el pluralismo y, por el otro, la necesidad de un discurso común que posibilite el entendimiento. Es precisamente en este punto donde Habermas Identifica la tensión inherente de las democracias liberales contemporáneas, al mencionar que:

El Estado liberal tiene un interés propio en liberar las voces religiosas en la esfera pública política, pues sabe que la sociedad secular se vería, de otro modo, privada de recursos clave para la formación de identidad y la identidad misma. [...] Sin embargo, los umbrales

institucionales entre la 'vida salvaje' de la esfera pública política y los procedimientos formales dentro de los cuerpos políticos son también un filtro que de la Babel de voces en los flujos informales de comunicación pública permite pasar solo las contribuciones seculares. (Habermas, 2006, pp. 11-12).

Consiguientemente, el Estado debe reconocer la necesidad de los aportes de las perspectivas religiosas para la vitalidad social y la formación de identidades. El proceso político formal (legislación) requiere una traducción de esas voces a un lenguaje secular comprensible universalmente y vinculante para todos los ciudadanos, religiosos o seculares. Por tanto, no se debe optar por silenciar la religión sino asegurar que estas contribuciones que cruzan el filtro institucional, sean accesibles a la razón pública.

2.2.2 La esfera pública: Puente del mundo de la vida a los Sistemas

La esfera pública se configura como el centro de gravedad del modelo *habermasiano*. Se define como una red de comunicación donde los individuos se reúnen para deliberar sobre el bien común; la esfera pública no se encuentra diferenciada del mundo de la vida (ámbito de cultura, familia e identidades), sino que corresponde a su brazo comunicativo. En ese orden, el mundo de la vida, desempeña el papel de generar las redes de comunicación y la acción orientada al entendimiento. Por otra parte, la esfera pública, el cual es el espacio intermedio, libre de coacción económica y política, que filtra y amplifica la polifonía de voces que integran la esfera pública, traduciéndolas en deliberaciones públicas coherentes, y, racionales para su formalización en el discurso político a través de los organismos del sistema (Estado o economía)

En ese sentido, la esfera pública se desarrolla como un espacio social-político donde se gesta una red de comunicación a través de la acción comunicativa en el que los individuos pueden reunirse, libres de coacción y poder sistemático, para entablar deliberaciones sobre el bien común y generar una colectivamente una opinión pública. Es decir, la legitimidad política, por lo tanto, reside en la fuerza no coercitiva del mejor argumento” (Habermas, 1998), que emana del mundo de la vida y es procesado en la esfera pública.

Según lo anterior, Habermas (2006) menciona que la condición para la legitimación de la legitimidad de las decisiones formales de los organismos gubernamentales ha de tener en cuenta para el proceso

político formal y el carácter universal reside bajo los principios de accesibilidad y coherencia de los mismos:

La legitimidad de esas decisiones políticas, no obstante, no solo reside en el proceso comunicativo, sino en la calidad de la deliberación racional y su justificación. Es aquí en donde la radica la exigencia de la razón secular como fundamento del Estado democrático de derecho. La validez de las leyes y políticas públicas del Estado constitucional se basa en principios que deben ser accesibles y comprensibles para todos los ciudadanos (p.7).

Habermas sostiene la validez de las normas radica en el asentimiento de todos los posibles involucrados en un discurso racional, ya que la legitimidad de estas no solo es formal y procedimental, sino que también requiere que los ciudadanos reconozcan los argumentos como racionales y coherentes. Mientras que la razón pública, exige que estas contribuciones religiosas sean traducidas a un lenguaje secular antes del proceso de formalización de toma de decisiones.

2.3 Cláusula de la razón secular y la barrera institucional

La exigencia de la razón secular se impone al considerar que la validez de las leyes debe ser accesible y comprensible para todos los ciudadanos, creyentes o no creyentes por igual (Habermas, 2006). Esta es la neutralidad deóntica del Estado constitucional moderno y, en donde existe una distinción crucial dentro de la esfera pública entre la esfera pública informal y la esfera pública institucional.

Por una parte, la esfera pública informal o sociedad civil hace referencia al espacio sociopolítico donde los ciudadanos religiosos pueden participar dentro de los espacios de debate ciudadano con su lenguaje religioso, medios de comunicación y sociedad civil. Aquí los ciudadanos religiosos pueden expresar libremente sus convicciones y argumentar públicamente desde su propia razón y tradiciones de fe. Por otra parte, la esfera pública formal hace referencia al ámbito de los tribunales, parlamentos y órganos gubernamentales, donde los argumentos que ingresen deben ser cumplir con la exigencia de traducción a un lenguaje secular que trascienda cualquier visión del mundo particular. Habermas (2011) aclara que esta condición de la traducción de argumentos religiosos, “no significa suprimir la diferencia entre los tipos de razón” (p.64), sino operar bajo un criterio de accesibilidad política.

La neutralidad del Estado constitucional moderno exige que los argumentos religiosos, antes de ingresar a la esfera formal de decisión política sean traducidos a un lenguaje secular, universal y accesible que trascienda de cualquier visión del mundo definida, sea secular o religiosa. Esta exigencia de justificación secular del Estado de derecho genera el desafío inicial de la monografía: Si la democracia exige una justificación mediante la razón secular, ¿Cómo puede una visión del mundo religiosa, inherentemente cimentada en la fe y la revelación (principios religiosos), participar legítimamente en el debate público y la formación de la voluntad política?, De este modo, la justificación para la inclusión de visiones religiosas en el debate público democrático se deriva de la postura de Habermas sobre la incompletitud cognitiva de la razón secular.

Para Habermas (2006), tras la fragmentación y especialización de la modernidad, la razón secular también ha perdido la capacidad de articular algunos recursos semánticos valiosos que se encuentran en las religiones: “Para el debate público, el lenguaje religioso es un recurso semántico irremplazable” (p. 154). Las comunidades religiosas todavía conservan las intuiciones morales sobre el sufrimiento, la solidaridad, la justicia y la dignidad humana, que la razón instrumental, así como el discurso técnico-científico, no son capaces de generar (Habermas, 2011, p. 24). Por lo tanto, silenciar las voces religiosas no solo provocaría un incumplimiento en el principio democrático de inclusión, sino que, además, lo haría de una forma epistémicamente empobrecida, al restringir el debate público de la colectividad sobre el recurso a ciertas verdades morales, muy probablemente a la fe, esenciales para la constitución de la voluntad política.

Por otro lado, la cláusula de traducción es una de las alternativas que Habermas (2006) propone para adoptar una postura *post*-secular en materia de democracia deliberativa, la cual no implica un retroceso hacia formas premodernas de legitimación política, sino que constituye una sofisticación del proyecto democrático al reconocer la persistente relevancia de las tradiciones religiosas en el espacio público. Esta perspectiva plantea resolver la tensión entre secularidad estatal e inclusión religiosa al garantizar una inclusión mediante un modelo dialógico que preserve la neutralidad deóntica del Estado de derecho sin excluir ninguna creencia religiosa a la marginalidad o al silencio.

Los ciudadanos religiosos pueden comunicarse en su lenguaje religioso en el plano público informal. Sin embargo, cuando su discurso entra en las instituciones formales que tienen poder

decisional, debe transformarse a un lenguaje secular de acceso universal (pp. 107-131). Esta debe darse bajo el marco de la neutralidad deóntica del Estado democrático de derecho.

Esta neutralidad deóntica del Estado de derecho refiere al principio por el cual el Estado a través de sus normas, acciones y decisiones, debe actuar en primacía de la imparcialidad, y la obligación de los poderes públicos de proceder con objetividad, sin favoritismos, prejuicios ideológicos o religiosos. El Estado de derecho no debe favorecer ni perjudicar a ningún grupo religioso o visión del mundo dentro de sus actuaciones, garantizando así un espacio político común donde confesiones y sistemas de creencias puedan coexistir bajo los principios de tolerancia y respeto mutuo e igualdad de condiciones. Esta neutralidad no implica hostilidad hacia la religión, sino el reconocimiento de la legitimidad del poder político en las democracias liberales contemporáneas no puede emanar de ninguna doctrina comprehensiva particular, religiosa o secular. Así, los poderes públicos deben fundamentar las decisiones bajo razones accesibles y aceptables para todos los ciudadanos, independientemente de sus convicciones privadas.

Además, demanda que las normas jurídicas deben ser debatidas, legisladas y aceptadas mediante procedimientos deliberativos que involucren a todos los ciudadanos, sin importar sus creencias. Este proceso legislativo debe basarse en la razón pública y en argumentos que puedan ser comprendidos y evaluados por cualquier ciudadano comprometido con la razón, más allá de sus compromisos espirituales, religiosos o filosóficos particulares. Por tanto, esto implica que, aunque los ciudadanos religiosos puedan introducir sus perspectivas en el debate público, las leyes y políticas resultantes deben justificarse en términos seculares y universalizables. De esta manera, el Estado de derecho legitima que ninguna cosmovisión particular monopolice el espacio político, preservando la autonomía individual como la cohesión social en sociedades integradas por el pluralismo moral y religioso.

En contra parte, los ciudadanos seculares deben hacer un esfuerzo cognitivo de apertura, en el sentido de que el lenguaje religioso puede poseer “intuiciones morales olvidadas o sin explotar” (Habermas, 2011, p. 36). Así, la razón secular sigue siendo, y debe ser, el último criterio de legitimidad institucional y, a través del diálogo con tradiciones que contienen y preservan dimensiones de la experiencia moral que la razón secular no puede articular, se garantiza la inclusión religiosa y la secularidad del Estado. De acuerdo a lo anterior, Habermas señala la necesidad de una postura post secular que considere a las prácticas religiosas como fuentes [...] de valores que nutren

la ética de la ciudadanía multicultural y fomentar la solidaridad y el respeto entre todos” (Habermas, 2011, p.15).

Por lo tanto, la innovación del proyecto democrático propuesto por Habermas implica dos exigencias: Por un lado, defiende la razón secular como el estándar final de legitimidad institucional, asegurando que ninguna cosmovisión particular, y mucho menos una religión, pueda imponer verdades absolutas sobre decisiones vinculantes en el orden legal. Por otro lado, reconoce que el discurso religioso, especialmente en sus formas lingüísticas, contiene y archiva una historia moral de experiencias significativas, orientaciones existenciales y marcos éticos. Cuando se traduce a un lenguaje secular accesible, estos pueden enriquecer el discurso público y revelar las “intenciones morales que son descuidadas o subutilizadas” en la razón instrumental moderna.

La contribución que Habermas formula respecto a la sociedad *post*-secular no busca simplemente tolerar la pluralidad de visiones del mundo sean religiosas o seculares, sino que también demanda valorarla activamente como fuente de valores capaces de nutrir la ética ciudadana multicultural. Esta apertura cognitiva mutua, donde los ciudadanos seculares aprenden a escuchar el potencial semántico de las tradiciones religiosas, mientras los ciudadanos religiosos se comprometen a realizar una traducción de las convicciones en razones públicamente accesibles, lo que constituye el fundamento para una solidaridad social y una cohesión social, que eleve como una máxima el respeto y el dialogo entre cosmovisiones, seculares o religiosas. Así, la postura *post* secular emerge como una condición de posibilidad para una democracia deliberativa auténticamente inclusiva, donde la neutralidad del Estado no se difumine con la indiferencia hacia las fuentes morales que históricamente han contribuido y aportado parte de sus elementos en la formación de nuestra cultura occidental.

2.4 El giro post-secular: incompletitud cognitiva y el aprendizaje complementario

El giro de Habermas hacia el *post*-secularismo es una respuesta directa a los límites de la tesis secularización y la persistente relevancia de la religión dentro de la vida pública y las democracias occidentales. Habermas reconoce que las sociedades contemporáneas son *post*-seculares: Aun cuando se ha experimentado un proceso de secularización estatal durante la modernidad, la religión ha mantenido una vitalidad pública, significativa y continúa, aportando recursos morales y simbólicos relevantes para el debate democrático. Este giro hacia la *post*-

secularización presente en Habermas (2011) implica “replantea la relación entre las categorías de lo político y lo religioso” (p.) reconociendo que los ciudadanos religiosos se les debe asumir en igualdad de términos dentro de la esfera pública informal y que sus creencias religiosas pueden aportar al debate público formal a través de su aporte de capital semántico, es decir, aquellos contenidos morales y existenciales heredados de tradiciones religiosas , en condiciones equiparables a los ciudadanos seculares.

Sin embargo, Habermas mantiene la exigencia de que, en la esfera pública institucional, los argumentos religiosos deban ser traducidos a un lenguaje secular accesible para todos, asegurando que las decisiones vinculantes del Estado puedan justificarse bajo criterios y razones que cualquier ciudadano que ejerce su razón pueda evaluar, independientemente de sus convicciones particulares.

2.4.1 la tesis de la incompletitud cognitiva

El concepto de *post*-secularismo no es un mero reconocimiento sociológico reciente, corresponde a una autocrítica filosófica de la razón ilustrada que se cimienta sobre la tesis de la incompletitud cognitiva de la razón secular, como único fundamento de la deliberación democrática. Esta autocrítica del proyecto ilustrado no implica un abandono total de la secularización del Estado, sino una conciencia de lo que Habermas denomina la incompletitud cognitiva de la razón secular. El reconocimiento de que el pensamiento secular moderno, tras la especialización y fragmentación de la modernidad ha perdido la capacidad de articular ciertos recursos semánticos o contenidos de verdad profundamente arraigados en las tradiciones de fe.

Habermas (2006), argumenta que la razón secular, tras los traumas producto de la modernidad y la especialización del conocimiento científico-empírico, ha perdido la capacidad de articulación de ciertos recursos semánticos o contenidos de verdad profundamente arraigados en las tradiciones religiosas, de manera que: “El lenguaje religioso es, para el debate público, un recurso semántico irremplazable” (p.154). Este capital semántico religioso incluye conceptos fundamentales como la dignidad incondicional de la persona humana, la cual deriva de la idea judeo-cristiana de ser creado a imagen de Dios, la compasión como imperativo ético presente en el mandamiento del amor al prójimo, o la noción de responsabilidad solidaria hacia los más vulnerables expresada en conceptos como la opción preferencial por los pobres.

Estos contenidos normativos, aunque han sido secularizados y traducidos o readaptados a conceptos modernos como derechos humanos inalienables o justicia distributiva, conservan en el núcleo de su formulación religiosa original una fuerza motivacional y una profundidad existencial que el lenguaje secular, con su carácter más técnico, procedimental y abstracto, difícilmente puede replicar por sí solo. Habermas reconoce entonces que la razón secular, al privilegiar la neutralidad y universalidad formal, ha perdido parte de la capacidad de movilizar emocionalmente a los ciudadanos y de ofrecer narrativas de sentido integradoras que orienten la acción moral de los individuos más allá del mero cumplimiento normativo. Las tradiciones religiosas se configuran como una fuente de recursos simbólicos y narrativos que articulan la relación entre lo individual y lo comunitario, entre justicia y compasión, de maneras que enriquecen sustantivamente el debate sobre el bien común.

Aquello con característica inmutable implica que la razón secular es, en sí misma, cognitivamente incompleta e incapaz de acceder a toda la riqueza moral de la experiencia humana, especialmente en temas de justicia y solidaridad. Por tanto, existe la necesidad de rescate e inclusión de ese capital semántico que ofrece la fe para enriquecer su propio discurso político y contrarrestar las patologías sociales implícitas de la modernidad, las cuales son impuestas por el Sistema a través de la colonización del mundo de la vida.

Así, la postura *post-secular* formulada por Habermas emerge no como un retroceso hacia formas premodernas de legitimación política, sino que se erige como un intento por optar por un aprendizaje mutuo entre la diversidad de las intersubjetividades y religiones que conforman el tejido social, donde ambos se reconozcan entre sí y acepten sus respectivas contribuciones y limitaciones para la construcción del orden democrático.

Este aprendizaje mutuo o cooperativo exige tanto a ciudadanos creyentes como no creyentes una actitud epistémica de apertura. Los ciudadanos religiosos deben estar comprometidos a traducir sus convicciones a un lenguaje universalmente público, mientras que los ciudadanos seculares deben reconocer la legitimidad de las fuentes religiosas y potencial contribución normativa, evitando una actitud de superioridad ilustrada que descalifique a priori toda argumentación con raíces religiosas.

2.4.2 La contribución material y la cláusula de la traducción

El concepto de Postsecularismo define la respuesta de Habermas a la persistente relevancia de la religión en la contemporaneidad. Filosóficamente, el postsecularismo no implica el fin implícito de la secularización o un retorno al dominio clerical dentro de la categoría política, sino que corresponde a un cambio de mentalidad en la conciencia pública moderna. Desde el pensamiento de Habermas este giro de pensamiento se cimienta en dos reconocimientos fundamentales:

En primer lugar, exige que la razón secular debe admitir que la religión sigue desempeñando un papel vital y relevante en muchas sociedades democráticas occidentales, como una fuente de sentido y componente cultural irremplazable para una buena parte de la población occidental. De esta manera, ignorar esta realidad sociopolítica implica un problema normativo para el ideal inclusivo de la democracia deliberativa.

En segundo lugar, y más fundamentalmente, la actitud del *post*-secularismo se establece sobre la tesis de la incompletitud de la razón secular. Esta insustituibilidad según Habermas implica que la razón secular es, cognitivamente incompleta en sí misma, incapaz de aportar este capital semántico y de valores, al no poder acceder a toda la riqueza moral y conceptual de la experiencia humana, ya que, al excluir estos contenidos semánticos, deja de lado fuentes de conocimientos y valores que trascienden al ámbito de la razón. Por tanto, necesita de aquellos contenidos semánticos que ofrece la fe religiosa para enriquecer y revitalizar el discurso público político.

El concepto de *post*-secularismo impone un doble requisito de aprendizaje recíproco que transforma las condiciones de la deliberación democrática. Como lo formula Habermas (2006):

Así, la postura del Postsecularismo obliga a la autocrítica de la razón ilustrada a reconocer sus propios límites. La razón ilustrada debe emprender una autocorrección y un esfuerzo cognitivo para abrirse al potencial de sentido de las tradiciones religiosas del mismo modo que, exige a las comunidades religiosas la capacidad de reflexión y traducir sus convicciones a términos seculares. (p.147)

Este doble movimiento establece una relación simétrica de exigencias mutuas. Por una parte, mientras los ciudadanos seculares deben abandonar la pretensión de autosuficiencia de la razón ilustrada y reconocer la legitimidad de las fuentes religiosas como portadores de potenciales contenidos normativos; por otra parte, los ciudadanos religiosos deben aceptar el pluralismo de creencias religiosas o seculares y estar dispuestos a justificar sus posiciones políticas mediante

argumentos coherentes, que trasciendan el ámbito de su particular cisma religioso o secular, haciéndolos comprensibles y evaluables para todo los partícipes en el debate democrático

De este modo, el requisito de la cláusula de la traducción como sugiere Habermas (2006), no es suprimir el contenido de fe, sino más bien “traducir no un discurso religioso, sino expresiones propias del lenguaje religioso a un lenguaje público que nos permita llegar a razones que son más generales que las del lenguaje original” (p.107). De manera que, Habermas se refiere a que, ambas partes deben asumir una concepción epistémica rigurosa⁸, la cual no es sancionada por la ley del Estado, sino que corresponde a una mutua corresponsabilidad, ya que los ciudadanos se encuentran en libertad para decidir sobre el uso del lenguaje religioso dentro de la esfera pública. El mecanismo para que esta contribución sea legítima consiste en el aprendizaje complementario recíproco, que surge gracias a las redes informales de comunicación dentro de la esfera pública política. Así, en el discurso democrático todos los ciudadanos independientemente de su creencias y cosmovisiones se encuentran en una interacción constitutiva con las intersubjetividades, la cual es fundamental y es el cimiento del proceso normativo democrático.

De esta manera, Habermas (2006) sostiene que la ética democrática solo puede exigirse razonablemente a todos los actores de la sociedad civil, “cuando los ciudadanos religiosos y seculares recorran procesos de aprendizaje complementarios” (p.148). Por un lado, la carga del ciudadano religioso se sostiene sobre tres requisitos: para el uso público de la razón se debe llevar cabo una reflexión que se relacione de forma razonable con otras creencias o posturas seculares ; También implica dejar las responsabilidades de las decisiones de la vida social colectiva a las ciencias institucionalizadas y traducir de sus convicciones de fe independientemente de su cisma religioso a cerca de las premisas igualitarias con relación a la moralidad de los derechos humanos a términos seculares y que estos puedan ser comprendidos y debatidos de manera coherente en el debate público por todos los ciudadanos en general. Por otro lado, la carga del ciudadano secular exige así una reflexión similar a cerca de los límites de la racionalidad secular o del carácter *post-metafísico* de su cosmovisión. Es decir que, la carga del ciudadano secular consiste en tomar en serio la posibilidad de que el lenguaje religioso oculte intuiciones correctas, “contenidos de verdad, de intuiciones morales olvidadas o sin explotar” (Habermas, 2011 p.36) realizando el esfuerzo cognitivo de no descartar a priori el valor moral de aquellos argumentos religiosos.

⁸ Punto esencial de la “tesis de la traducción” en el pensamiento de Habermas en La religión en la esfera pública.

La implicación filosófica de este giro *post*-secular radica en la exigencia de una apertura cognitiva mutua, con la finalidad de enriquecer y revitalizar el debate público democrático con contenidos semánticos que, de otra forma, quedarían excluidos. Este nuevo marco normativo inclusivo no busca fusionar fe y saber, sino crear una dialéctica comunicativa y simétrica que establezca el camino para la contribución efectiva en el discurso público participativa e inclusiva, es decir, dilucidar una nueva dimensión normativa. Para Habermas, La función de la religión en la esfera pública *post*-secular se define, por lo tanto, como una fuente de contribución material al debate moral y ético, bajo una condición previsoría, la tesis de la traducción del lenguaje religioso hacia un lenguaje secular para el entendimiento común en un lenguaje universalmente accesible y secular para los ciudadanos en general.

El *post*-secularismo sostiene que la religión no debe ser simplemente tolerada, sino que busca que esta sea valorada por su capacidad para generar intuiciones éticas claves. Habermas justifica esta necesidad al señalar que las tradiciones religiosas contienen recursos semánticos que están a la espera de ser liberados de su envoltura doctrinal y de ser traducidos a un lenguaje universalista que también puede ser asimilado por el conocimiento secular e incorporado “en el orden del día de los parlamentos, tribunales o instituciones administrativas e influir en sus decisiones”. (Habermas, 2011, p.35). El componente teórico que permite que aquella contribución filosófica sea legítima es la cláusula de la traducción propuesta por Habermas en su obra “*el poder de la religión en la esfera pública*”. Esta tesis de la traducción del contenido religioso hacia un lenguaje secular sugiere que, si los argumentos religiosos desean participar del debate público e influir en las decisiones estatales y, que estas sean llevadas a instancias del poder ejecutivo y legislativo, es decir, las instituciones formales (Tribunales, Parlamentos), deben ser traducidos a un lenguaje secular que la generalidad de los ciudadanos pueda comprender fácilmente y aceptar o refutar dichos argumentos, con independencia de su fe. Habermas (2006) sostiene que:

Esta presuposición cognitiva indica que la ética democrática de la ciudadanía, en la interpretación que yo he propuesto, solo se les puede exigir razonablemente a todos los ciudadanos por igual cuando los ciudadanos religiosos y seculares recorran procesos de aprendizaje complementarios (p.148)

De este modo, el *posts*-secularismo, presenta una exigencia de apertura cognitiva por parte del ciudadano secular, que implica la aceptación de la carga de verdad contenida que el ciudadano

religioso ha traducido. Paralelamente, requiere una reflexión hermenéutica por parte del ciudadano religioso para la exposición del contenido moral y ético de su fe en un lenguaje secular comprensible y universalmente accesible. Todo ello con el fin último de enriquecer y revitalizar el debate público democrático racional y coherente con aquellos contenidos semánticos que de otra forma quedarían excluidos.

2.5. Síntesis contextual recopilatorio del paso de la heteronomía a la autonomía secular

En síntesis, este capítulo I ha establecido la ideal autonomía ilustrada como eje conceptual desmantelo la autoridad teocéntrica e inauguro la secularización clásica, ofreciendo una narrativa normativa y sociológica coherente para la comprensión de la modernidad. La razón pública como fundamento del derecho y la vida política, y la relegación de la religión a la esfera privada. Sin embargo, la experiencia de la modernidad tardía ha puesto en evidencia la insuficiencia de esta tesis de la secularización de la sociedad, y la persistencia global del fenómeno religioso, obligó a la autocrítica de la razón secular, culminando en el pensamiento *post-secular* de Habermas que da reconocimiento a la incompletitud cognitiva de la razón secular y, que, al mismo tiempo, reclama un aprendizaje mutuo entre ciudadanos religiosos y seculares.

De esta forma, la reconstrucción histórica de este concepto de autonomía en la ilustración, permite contextualizar como se fue abriendo paso la modernidad liberándose de formas de poder autoritarias y tradicionales, así como principales, las metafísicas y teológicas. Cosa que permite percibir al sujeto con alguien capaz de pensar por sí mismo derivando así una moral única acorde a sus circunstancias y necesidades como una de las bases para la estructuración política de la vida de la comunidad. De esta manera, la persona pasa de ser alguien subordinada solo cuestiones externas a su situación como lo religioso y jerárquico a un sujeto capaz de determinar entender las necesidades de sus acciones dentro una normativa estructurada más acorde a su contexto. Ideas que se cimentan principalmente en la ilustración con Kant y otros pensadores contemporáneos a su época.

Por consiguiente, de esta manera, se logra establecer la razón pública, la vida política y la moral individual como una de las fuentes principales para la construcción de estas normativas que darían más derechos a las personas dentro de una sociedad. Que, de hecho, es algo que se da de

forma natural debido al proceso inevitable del declive religioso llevado a un aspecto más privado y subjetivo del individuo, llevando todo a un aspecto más autónomo.

Sin embargo, también se percibe que, el fenómeno religioso, en los últimos siglos ha tomado nuevas formas tanto en lo colectivo como en lo individual, debido a la globalización de la comunicación que no puede ser ignorado debido al gran poder e influencia que mantiene en la vida de las personas. Aun así, esto no implica un retroceso normativo y político secular, sino que por el contrario se ha logrado crear un espacio público en donde lo secular y lo religioso conviven entrelazándose de forma compleja. Lo cual, por otro lado, implica una necesidad autocritica heredada de la ilustración que busca fortalecer el aspecto crítico y necesario de la autonomía y de la democracia teniendo en cuenta las condiciones reales del sujeto en si dentro de una sociedad.

Tarea que es tomada muy en serio en Habermas con su concepto post secular de sociedad, en el que se describe como las comunidades actuales seculares, reconocen la persistencia de sus convicciones religiosas en la vida y como esta se percibe, del mismo modo establece un sentido en la argumentación pública. A pesar de esto, se entiende las limitaciones de las creencias religiosas, se crea una relación bajo términos democráticos que permitan estabilizar o equilibrar el peso de cada una. Razón por la cual, el pensador alemán, propone un modelo *intersubjetivo* que consiste en el aprendizaje mutuo de los individuos religiosos y seculares que reconoce el principio democrático de la sociedad sin necesidad de dejar de lado sus propias convicciones o creencias individuales, a través del dialogo. De todo lo anterior, Habermas toma para introducir teorías políticas innovadoras como la cláusula de la traducción y la distinción entre esfera pública informal y formal como mecanismos normativos teorizados para compatibilizar inclusión y neutralidad institucional

3. CAPÍTULO 2: FUNDAMENTOS DEL PENSAMIENTO HABERMASIANO: POLÍTICA DELIBERATIVA, DEMOCRACIA Y EL LUGAR DE LA RELIGIÓN.

El capítulo anterior estableció que el giro *post*-secular que Habermas surge como respuesta a la incompletitud cognitiva de la razón secular y la persistencia del fenómeno religioso en la modernidad tardía. Sin embargo, para comprender cabalmente la propuesta habermasiana, es necesario examinar los fundamentos normativos sobre los cuales se construye el modelo de la democracia deliberativa y el lugar que ocupa la religión dentro de este marco.

Este capítulo tiende a desarrollar en primera instancia, una restauración del modelo democracia deliberativa habermasiano, mostrando como la racionalidad comunicativa se configura como fundamento de legitimidad política en sociedades plurales. Segundo lugar ha de evaluar el dialogo critico entre Habermas y Rawls sobre el papel de la religión en la razón pública, identificando limitaciones del liberalismo político rawlsiano que motivan la propuesta *post*-secular. Tercero lugar, entra en la mira dimensional epistemológica de las tradiciones religiosas, mostrando por qué el proceso de traducción al lenguaje secular plantea desafíos que van más allá de lo meramente procedimental. La relevancia de este análisis radica en que las tensiones identificadas entre el modelo rawlsiano y la alternativa *habermasiana* anticipan las paradojas estructurales que se desarrollan en el capítulo siguiente.

3.1 Teoría de la Acción Comunicativa

3.1.1 Del paradigma de la conciencia al paradigma comunicativo

La comprensión del proyecto filosófico de Jürgen Habermas exige situarse en el punto de inflexión que marca su ruptura con la tradición moderna de la filosofía del sujeto. Este giro teórico, lejos constituir un mero ajuste metodológico representa una transformación radical en la forma de concebir la racionalidad, el conocimiento y la interacción humana. La transición del paradigma de la conciencia al paradigma comunicativo no solo redefine los fundamentos epistemológicos de la Teoría Crítica, sino que establece las condiciones de posibilidad para una teoría de la democracia deliberativa que determina el lugar y condiciones de participación de las razones religiosas en la esfera pública formal.

La crítica al paradigma de la conciencia: el agotamiento de la filosofía del sujeto: El paradigma de la conciencia, que domina la filosofía moderna desde Descartes hasta la fenomenología de Husserl, opera bajo el esquema fundamental de la relación sujeto-objeto. En esta tradición filosófica, inaugurada con el cogito cartesiano y culminada en el idealismo trascendental kantiano, la racionalidad se verificaba primordialmente en la relación cognitiva del sujeto individual con el mundo de los objetos. El conocimiento se concebía como una actividad solitaria del sujeto que, mediante sus facultades cognitivas, representa mentalmente la realidad externa. Como señala Habermas (1987), esa filosofía de la conciencia “se mueve dentro del horizonte de la relación sujeto-objeto, es decir, dentro del horizonte de una filosofía de la representación” (p.295).

De acuerdo con la crítica habermasiana, este modelo epistémico, conduce inevitablemente a una serie de aporías filosóficas insolubles. La primera de estas es el solipsismo metodológico, el cual discute si el posicionamiento de la racionalidad en la conciencia individual, al cuestionar como el sujeto puede acceder al mundo externo o a otras conciencias sin caer en el idealismo radical o el escepticismo. Este problema, que atañe a la relación con el otro se torna constitutivamente irresoluble cuando se parte del sujeto autorreferencial. Si el sujeto cognoscente es el fundamento último del conocimiento, resulta entonces imposible demostrar la existencia de otras mentes o del mundo.

La otra aporía refiere al fundamento de la objetividad, el cual plantea que si todo conocimiento mediado por estructuras a priori de la conciencia, entonces surge la pregunta inevitable: ¿cómo garantizar que nuestras representaciones mentales correspondan con la realidad

en si misma?, si nuestro acceso al mundo está siempre filtrado por las condiciones trascendentales de la subjetividad, la brecha fenómeno y nóúmeno permanece insalvable. El sujeto queda encerrado en el círculo de sus propias representaciones, sin poder verificar si estas reflejan genuinamente la realidad exterior o si son meras construcciones de su aparato cognitivo.

La tercera limitación estructural es la reducción de la racionalidad a racionalidad instrumental. En la relación sujeto-objeto, que caracteriza al paradigma de la conciencia, la razón se ejerce fundamentalmente para el control y dominio técnico del mundo. Esta orientación privilegia la eficacia en la manipulación de objetos y la predicción de fenómenos, y deja fuera las dimensiones normativas (juicios morales) y expresivas (autenticidad y autocomprensión existencial) de la racionalidad humana. Como señalan Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*, esta reducción instrumental transforma la razón emancipatoria de la ilustración en un mero cálculo de medios-fines, incapaz de fundamentar valores, generar solidaridad social o articular un proyecto ético-político que trascienda la lógica del dominio técnico

Habermas (1987) diagnostica que el paradigma de la filosofía de la conciencia esa agotado “[...] no ofrece ya ninguna salida prometedora a las aporías de la autorrefencialidad” (p. 347). Este agotamiento no es solo teórico, sino que conlleva consecuencias prácticas decisivas para la filosofía política y moral. Una filosofía centrada en el sujeto monológico no puede fundamentar adecuadamente ni la intersubjetividad social ni la validez de las normas morales, ni la legitimidad de las instituciones políticas. Por tanto, la racionalidad comunicativa emerge como una opción teórica entre otras, sino como una necesidad filosófica para superar las limitaciones constitutivas de la filosofía del sujeto.

3.1.2 Pragmático: De la representación al entendimiento.

La propuesta sobre un giro paradigmático que desplaza el eje de la racionalidad desde la conciencia individual hacia la práctica comunicativa intersubjetiva. Este giro no implica abandonar la razón, sino relocalizarla. La racionalidad ya no reside primordialmente en la relación cognitiva del sujeto con objetos, sino en las relaciones comunicativas entre sujetos que buscan alcanzar el entendimiento mutuo mediante al lenguaje. Habermas (1987) señala:

La razón comunicativa se distingue de la razón práctica porque no queda adscrita al actor singular ni a un macro-sujeto estatal-societario. Lo que hace posible el entendimiento

lingüístico es la base racional de un proceso que produce acuerdo entre los participantes.
(p.27)

Este cambio de paradigma se apoya en el giro lingüístico de la filosofía del siglo XX, especialmente en la filosofía del lenguaje ordinario de Austin y Searle, así como en la pragmática universal. Para Habermas, el lenguaje no es meramente un instrumento neutral para transmitir información, ni una estructura formal autónoma, sino como el medio constitutivo en el que se realiza la racionalidad humana. El lenguaje orientado al entendimiento posee una estructura inherentemente racional que hace posible la coordinación de la acción social sin recurrir a la coerción o manipulación, sino en una comunicación dialógica.

El concepto clave es el de la acción comunicativa, que Habermas (1987) define como aquella interacción en la cual los actores “buscan entenderse sobre una situación de acción para poder así coordinar de común acuerdo sus planes de acción y con ello sus acciones” (p.124). Esta acción comunicativa se distingue radicalmente de la acción estratégica, donde los actores buscan influir casualmente en otros para alcanzar sus fines individuales. En la acción comunicativa, en contrario, por participantes renuncian a la manipulación y se comprometen con la fuerza del mejor argumento al aceptar de antemano que sus propias pretensiones pueden ser criticadas y rechazadas mediante razones.

Por tanto, el giro pragmático lingüístico corresponde un cambio de paradigma filosófico centrado en el lenguaje hacia uno centrado en la intersubjetividad, de una filosofía centrada en la conciencia individual hacia una centrada en la comunicación y la intersubjetividad para superar las limitaciones constitutivas de la filosofía del sujeto. Como consecuencia fundamental para la teoría política se plantea que si la racionalidad reside en la comunicación intersubjetiva entonces la legitimidad de las normas sociales y jurídicas no puede derivarse de la voluntad del sujeto soberano, sino únicamente del proceso discursivo en que todos los afectados participan como interlocutores libres e iguales. De modo que la validez normativa es intrínsecamente dialógica e intersubjetiva.

Las implicaciones para la religión en la esfera pública plantean una exigencia de accesibilidad intersubjetiva. Este giro paradigmático establece las condiciones estructurales que fundamentan la exigencia habermasiana de que las razones religiosas sean traducidas a un lenguaje secular en la esfera pública formal. La conexión no es arbitraria, sino que deriva necesariamente de la arquitectura misma de la racionalidad comunicativa.

Si la racionalidad reside en la práctica comunicativa orientada al entendimiento, entonces las razones que fundamentan normas vinculantes para todos deben ser intersubjetivamente accesible y criticable. Esto significa que cualquier pretensión de validez introducida en el discurso público debe poder ser evaluada, aceptada o rechazada por todos los participantes mediante el uso de la razón, independientemente de sus compromisos particulares de fe o cosmovisión. Como afirma Habermas (2006) “en las sociedades pluralistas, las verdades religiosas son accesibles solo desde el interior de la respectiva comunidad de fe y por tanto no pueden reclamar validez universal sin más” (p.10)

Las razones religiosas, en su forma original, plantean pretensiones de validez que se fundamentan en la revelación, la fe o la autoridad de textos sagrados. Estas pretensiones, por su naturaleza misma, no son universalmente criticables mediante argumentos racionales accesibles a todos, sino que requieren la aceptación previa de determinados presupuestos teológicos que no todos los ciudadanos comparten. Un ciudadano secular o de otra tradición religiosa no puede evaluar racionalmente la validez de un argumento que se fundamente en -principios no universales- (porque Dios lo reveló en las escrituras), sin convertirse primero en esa fe en particular.

Esta estructura comunicativa genera una asimetría epistémica incompatible con el paradigma comunicativo, donde las razones religiosas no pueden satisfacer el requisito de reciprocidad cognitiva que exige la racionalidad comunicativa. Si un ciudadano religioso fundamenta su posición política en razones que solo son válidas para quienes comparten su fe, entonces el proceso comunicativo se rompe, de modo que no existe un terreno común de argumentación racional donde el desacuerdo pueda resolverse mediante el intercambio de razones. El diálogo se reduce a un enfrentamiento de confesiones mutuamente inconmensurables, o se convierte en persuasión retórica o imposición mayoritaria, pero no en un auténtico proceso de entendimiento comunicativo.

Habermas exige que las convicciones religiosas que pretenden influir en la legislación democrática sean traducidas a un lenguaje secular universalmente accesible. Esta traducción no es una imposición arbitraria del secularismo, sino una exigencia interna de la racionalidad comunicativa misma. Como explica Habermas (2008) “los ciudadanos que hacen uso de su religión en el espacio político no pueden exigir de los demás ciudadanos que acepten sus contribuciones sin ofrecer razones accesibles a todos [...] Las razones religiosas deben traducirse al lenguaje universalmente accesible antes de que su contenido pueda entrar en las agendas de las instituciones estatales” (p.130-131).

De esta manera, el paradigma comunicativo establece así que la esfera pública formal debe operar bajo el código de la razón pública accesible, es decir bajo razones que cualquier participante pueda evaluar críticamente mediante el uso de su razón, sin necesidad de compartir creencias religiosas particulares. Esta exigencia implica negar la racionalidad interna de las tradiciones religiosas, ni expulsa de la esfera pública informal, sino que establece un filtro institucional en el umbral de las instituciones formales de decisión política

La tensión fundamental que heredara el modelo post secular radica precisamente en la cuestión de como una teoría que reconoce la incompletitud cognitiva de la razón secular y valora el capital semántico religioso, mantener simultáneamente un requisito de traducción que, en la práctica, impone una carga asimétrica sobre los ciudadanos religiosos. Así, esta paradoja encuentra su origen conceptual en las implicaciones del giro comunicativo donde la exigencia de intersubjetividad racional genera inevitablemente una primacía estructural del lenguaje secular como código universal de deliberación democrática.

En síntesis, el paso del paradigma de la conciencia al paradigma comunicativo no es un mero refinamiento teórico, sino la matriz conceptual que determina las condiciones de participación en la democracia deliberativa. De este modo, al situar la racionalidad en la intersubjetividad comunicativa, Habermas establece que solo aquellas razones que puedan ser compartidas, criticadas y validadas intersubjetivamente pueden fundamentar legítimamente normas jurídicas vinculantes. Esta exigencia, aplicada al fenómeno religioso, genera la cláusula de la traducción, y con ella, las tensiones normativas que atraviesan el proyecto *post-secular* habermasiano.

3.1.3 Pretensión de validez y mundo de la vida

Este giro comunicativo parece sugerir una perspectiva lugar de la racionalidad, sino que articula una teoría sistemática de las pretensiones de validez que estructura toda interacción lingüística orientada al entendimiento. Esta teoría constituye el núcleo arquitectónico de la teoría de la acción comunicativa y establece las condiciones normativas bajo las cuales un acto de habla puede aspirar a ser racionalmente aceptados por los interlocutores. Comprender esta estructura es fundamental para analizar críticamente las exigencias que Habermas impondrá posteriormente a las razones religiosas en el espacio público formal, ya que es precisamente incapacidad de las razones religiosas para satisfacer estas pretensiones de validez de manera intersubjetivamente criticable lo que justificará dentro de su arquitectura teórica, la necesidad de traducción secular.

3.1.4 Las tres pretensiones de validez: La estructura triádica de racionalidad comunicativa.

Las pretensiones de validez se fundamentan en una diferenciación analítica entre mundos o dimensiones de la realidad a las cuales todo acto comunicativo hace referencia simultáneamente. Habermas (1987) menciona que “Un hablante, al ejecutar uno de estos actos de habla, entabla una relación pragmática con algo en el mundo objetivo, en el mundo social o en el subjetivo y con ello plantea pretensiones de validez criticables” (p.99)

Esta triple referencia no es opcional ni contingente, sino que constituye una estructura misma de toda comunicación orientada al entendimiento. Cuando un hablante realiza un acto de habla, independiente de si es afirmación descriptiva, propuesta normativa o expresiones su mundo interior, plantea implícitamente tres pretensiones de validez que pueden ser cuestionadas, aceptas o rechazadas por sus interlocutores mediante el uso de razones

3.1.5 Pretensión De Verdad (Mundo Objetivo)

La primera pretensión de validez refiere al mundo objetivo, es decir, al conjunto de estados de cosas que existen independientemente de nuestra voluntad o deseos y que pueden ser descritos mediante enunciados verdaderos o falsos. Cuando un hablante realiza una afirmación sobre el mundo objetivo, plantea implícitamente la pretensión de que lo que dice es verdadero, es decir, que corresponde a un estado de cosas verificable en el mundo.

Esta pretensión de verdad puede ser criticada o redimida mediante razones teóricas, evidencias empíricas, argumentos lógicos o procedimientos de verificación intersubjetivamente controlables. La racionalidad cognitivo-instrumental que la filosofía de la conciencia privilegiaba opera fundamentalmente en la búsqueda de establecer proposiciones verdaderas del mundo objetivo mediante la observación, la experimentación y el razonamiento lógico-matemático.

Sin embargo, como señala Habermas (1987), “la pretensión de verdad no agota la racionalidad comunicativa” (p. 100). El mundo objetivo es solo una de las dimensiones a las cuales se refiere toda comunicación humana. Reducir la racionalidad a la dimensión cognitivo instrumental implica empobrecer sistemáticamente las otras dimensiones constitutivas de la interacción humana tales como el mundo social de las normas y el mundo subjetivo de las vivencias.

3.1.6 Pretensión De Rectitud Normativa (Mundo Social)

La segunda pretensión de validez se refiere al mundo social, entendido como el conjunto de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas por normas que definen expectativas reciprocas de comportamiento. Cuando un hablante propone, exige o critica una acción desde el punto de vista normativo plantea implícitamente la pretensión de que su perspectiva es correcta o justa de acuerdo con normas que pueden ser reconocidas como validas intersubjetivamente.

Esta pretensión de rectitud normativa se distingue radicalmente de la pretensión de verdad. No se trata de verificar empíricamente un estado de cosas, sino de justificar la racionalidad de validez de una norma moral o jurídica. Como explica Habermas (1987) “las normas de acción no pueden ser verdaderas o falsas, sino justas o injustas, apropiadas o inapropiadas [...] su validez consiste en la garantía de que pueden encontrar reconocimiento por buenas razones” (p.101).

La discusión en torno a la pretensión de rectitud puede ser criticada o, en su caso, redimida a través de la argumentación práctica, es decir, a través del discurso moral, en el cual se argumenta si una norma puede ser aceptada de manera razonablemente por todos los afectados. Esta es la dimensión normativamente por así decirlo, de la racionalidad comunicativa que no puede ser reducida a la racionalidad cognitivo-instrumental. La cuestión no radica en su veracidad sino más bien en su carácter de legitimidad y de justicia

3.1.7 Pretensión De Veracidad.

La tercera pretensión de validez en la esfera subjetiva tiene que ver con las experiencias, vivencias y los estados internos del hablante a los que solo él tiene acceso. Cuando un hablante dice algo como, "me preocupa la situación política" o "creo en la dignidad humana" y nos explica a los demás uno de los deseos, intenciones o sentimientos, no solo los describe, sino que da una suposición que cree que es válida. Se da por hecho de que el hablante es veraz o sincero. Lo que implica que el hablante está siendo manipulado o la persona está siendo autoengañada.

La veracidad en este sentido no puede ser comprobada por la observación empírica que es externa (la pretensión de verdad) o por la argumentación de moral y práctica (la pretensión de rectitud). Solo se puede comprobar con el transcurso del tiempo por la coherencia que se tiene con el discurso y las acciones de la persona. En sus acciones se obtiene la validez y coherencia. La validez se explica con el discurso que se transmite y las acciones que se ejecutan. Como señala Habermas

(1987) "la veracidad solo puede mostrarse en las acciones [...] un hablante solo puede convencer a otros de su sinceridad mediante la coherencia entre sus palabras y sus actos" (p.102).

Esta forma expresiva de la racionalidad comunicativa es esencial para distinguir la acción comunicativa genuina frente a la acción estratégica. Un actor estratégico puede estar pretendiendo buscar comprensión mientras, de hecho, intenta manipular a otros para objetivos particulares, contrarrestando así la pretensión de veracidad. La comunicación cuyo objetivo es la comprensión necesita que los participantes sean veraces sobre cuáles son sus verdaderas intenciones.

La estructura triádica de las reivindicaciones de validez establece que todo acto comunicativo exitoso; es decir, que cada acción comunicativa que logra la comprensión lingüística, depende de que el receptor adopte racionalmente una posición sobre cada una de las tres reivindicaciones de validez al mismo tiempo. Como menciona Habermas (1987):

El entendimiento lingüístico funciona como mecanismo coordinador de la acción solo en la medida en que los participantes aceptan simultáneamente las pretensiones de validez que mutuamente se plantean: la verdad de lo afirmado o de los presupuestos existenciales de la acción, la rectitud del contexto normativo y la veracidad del hablante. (p. 143)

La distribución de las normas responde a esta forma estructural: una proposición que se encuentra en el discurso público solo podrá de forma legítima coordinar una acción social si critica intersubjetivamente en los tres niveles. Esto implica:

En primer lugar, el enunciado tiene que formularse en un estado de cosas en el que pueda ser verdadero o falso, o al menos plausible. En segundo lugar, tiene que defenderse normativamente, y, por último, tiene que ser enunciado de forma sincera y abierta. La última parte de la estructura complica la forma doctrinal directa, y, por ende, religiosa de las razones en la esfera pública. Las razones de orden religioso que justifican la existencia de los actos de divinidad o de la autoridad superior de los textos canónicos, entre otros, escapan, o bien por la naturaleza de la afirmación, o bien el intercesor mismo, en el ejercicio de su fe, a los instrumentos legitimadores de la crítica pública.

3.1.8 El mundo de la vida: trasfondo de la acción comunicativa.

Las pretensiones de validez no operan en el vacío, sino que se articulan en un trasfondo de presuposiciones compartidas que Habermas denomina mundo de la vida (*lebenswelt*). Este concepto retomado críticamente de Husserl y Schütz designa el horizonte de evidencias implícitas, certezas culturales, solidaridades sociales y competencias lingüísticas que los participantes en la comunicación presuponen sin tematizarlo explícitamente. Como define Habermas (1987):

El mundo de la vida es el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro, en que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus emisiones concuerda con el mundo y en que pueden criticar o confirmar esas pretensiones, dirimir sus disentimientos y lograr acuerdos. (p.179)

El mundo de la vida realiza tres funciones estructurales básicas para la acción comunicativa: la reproducción cultural, que asegura la continuidad de los conocimientos y las interpretaciones que se comparten; la integración social, que delimita la coordinación de las acciones a través de normas que se reconocen legítimamente; y, la socialización, que construye las identidades individuales que son competentes para el desempeño de la vida social.

El mundo de la vida moderno, en todo caso, se caracteriza por su pluralidad y racionalización. En las sociedades premodernas, el mundo de la vida era unificado y, de un modo u otro, se integraba a las realidades cotidianas a través de cosmovisiones religiosas o metafísicas que proporcionaban interpretaciones totalizadoras de la realidad. La modernidad, a través de la diferenciación funcional y la secularización, fragmenta este horizonte unitario: ya no hay un mundo de vida que todos comparten, sino mundos de vida particulares (religioso, secular, cultural), que en sociedades pluralistas coexisten.

Esta pluralización genera el desafío político fundamental. Plantea la cuestión de cómo pueden coordinarse legítimamente las acciones colectivas cuando los ciudadanos no comparten un trasfondo común de evidencias culturales, especialmente en lo que refiere a cuestiones últimas de sentido, valores morales fundamentales o concepciones del bien. La respuesta *habermasiana* es que la legitimidad democrática no puede basarse ya en ningún mundo de la vida particular (religioso o secular), sino únicamente en procedimientos discursivos que permitan a ciudadanos con diferentes trasfondos culturales alcanzar acuerdos racionales sobre normas vinculantes mediante el intercambio de razones públicamente criticables.

La acción comunicativa no sólo conecta el entendimiento comunicativo y sus normas, sino que también elabora una crítica sobre las patologías sociales de la modernidad. Habermas analíticamente distingue entre los sistemas (integrados de manera no comunicativa, a través de control, como dinero y poder administrativo) y el mundo de la vida (soberanía comunicativa), donde las interacciones sociales son directamente comunicativas.

Los sistemas, especialmente el sistema político-administrativo del Estado moderno y la economía capitalista, funcionan bajo lógicas que no demandan entendimiento. La economía se interrelaciona de forma instantánea y se coordina a través de dinero, y el control estatal se centra en el ejercicio de decisiones administrativas encuadradas en una burocracia. A pesar de funcionar bajo una lógica de control y de lograr, de manera funcional, altas eficiencias en la coordinación, operan bajo una racionalidad puramente instrumental de control y no comunicativa.

La patología moderna se manifiesta cuando la lógica sistémica se apodera del mundo de la vida, esto es, cuando los imperativos funcionales del mercado y, del poder administrativo penetran en esferas de la vida social que estructuralmente necesitan de una integración comunicativa: la familia, la educación, la cultura, la formación de la opinión pública. en ese sentido, Habermas (1987) señala que:

Los imperativos sistémicos del dinero y el poder penetran en el mundo de la vida y someten a una racionalidad instrumental ámbitos de acción que se resisten a ser convertidos en sistemas de acción racional con arreglo a fines sin que se produzcan consecuencias patológicas (p. 469).

La colonización de todas las relaciones sociales conduce al fenómeno de la introducción de la mercantilización, la burocratización de la vida cotidiana, la instrumentalización de la opinión pública a través de los medios, y la reducción de la educación a mera formación técnica. En consecuencia, se empobrece el potencial comunicativo, se erosiona la solidaridad social y se pierden las referencias a la crisis cultural de la modernidad tardía.

Este marco conceptual—afirmaciones de validez, mundo de vida, colonización sistémica—estipula las coordenadas teóricas necesarias para comprender la demanda de Habermas por la traducción de razones religiosas. Las tradiciones religiosas son parte del mundo de vida de las comunidades religiosas, incorporando interpretaciones integrales de la realidad que abarcan las dimensiones cognitiva, normativa y expresiva de la existencia humana. Sin embargo, estas

interpretaciones también involucran afirmaciones religiosas de validez que no pueden ser redimidas a través de procedimientos universales, racional-críticos.

Tomemos el ejemplo de un ciudadano católico que se opone a la eutanasia y justifica su posición otorgándole la siguiente dimensionalidad: —La vida humana es sagrada porque es un don de Dios, y solo Dios puede determinar cuándo esta llega a su fin. Esta afirmación, como todas las demás, involucra tres afirmaciones de validez implícitas.

Afirmación de verdad: Decir que Dios existe, que la vida humana proviene de Dios y que solo Dios puede decidir cuándo termina—con todo esto, hay una afirmación metafísico-teológica que no es verificable por medios epistémicos que sean accesibles a los seculares.

De este modo, un ciudadano secular, un agnóstico o una persona de una tradición religiosa diferente fuera de los valores tradicionales cristianos, sea de cuál sea la doctrina, que carece de estas suposiciones teológicas, no puede evaluar el mérito del argumento original de manera racional sin convertirse primero al catolicismo. No hay un método de crítica racional intersubjetiva para resolver el desacuerdo: el religioso se refiere a la revelación divina o a la autoridad magisterial de la Iglesia, fuentes epistémicas que el ciudadano secular no acepta como legítimas.

Esta inconmensurabilidad epistémica parcial quebranta la estructura formal de la comprensión comunicativa. Esto es lo que Habermas se refiere como una condición de legitimidad democrática. Si las normas legalmente vinculantes para todas las partes se fundamentaran en racionalizaciones no traducidas y no seculares, los ciudadanos que no comparten esa fe particular quedarían excluidos del proceso de justificación racional. Se verían obligados a obedecer leyes, la validez de las cuales no pueden examinar racionalmente, sin los medios de su propia racionalidad secular.

Por esta razón estructural y derivada de la teoría de las pretensiones de validez, Habermas exigirá la traducción de las convicciones religiosas a un lenguaje secular que permita enmarcar pretensiones criticables intersubjetivamente. En el ejemplo anterior, el argumento habría de reformularse en términos seculares: “la eutanasia viola la dignidad intrínseca de la persona humana” o “permitir la eutanasia genera riesgos de pendiente resbaladiza hacia abusos contra personas vulnerables”. Tales argumentos se encuentran en el ámbito secular, en virtud de las pretensiones de rectitud normativa que pueden ser aprobadas o desaprobadas mediante razones intersubjetivas, entre las que figuran las religiosas.

Esta exigencia de traducción resulta en tensiones normativas profundas. La secularización de un argumento religioso puede vaciar por completo su contenido motivacional y la fuerza semántica que lo originó. La noción de "dignidad humana" en términos seculares es, en efecto, un concepto más abstracto y de menor carga emocional que la religión, la cual sostiene que cada persona es "imagen de Dios". Al exigir la traducción, el modelo habermasiano privilegia estructuralmente aquellas cosmovisiones (seculares, filosóficas) que ya articulan sus convicciones en el lenguaje de la racionalidad procedimental moderna, imponiendo una carga epistémica asimétrica sobre los ciudadanos religiosos cuyas intuiciones morales más profundas se expresan originalmente en lenguaje teológico.

Esta tensión entre el reconocimiento de la incompletitud cognitiva de la razón secular (que motiva el giro postsecular) y la exigencia de traducción universal (que mantiene la primacía epistémica de lo secular) constituye la paradoja estructural del proyecto habermasiano que este trabajo analiza críticamente.

3.2 De la ética del discurso a la democracia deliberativa

El paso de La Teoría de la Acción Comunicativa (1981) a *Facticidad y validez* (1992) marca una transición decisiva en el proyecto habermasiano: el cambio de la teoría de la racionalidad comunicativa a una teoría normativa del derecho y de la democracia deliberativa. Este trabajo representa el enfoque más sistemático y completo de Habermas para fundamentar la legitimidad de las instituciones político-legales modernas sin apelar a presupuestos metafísicos o doctrinas comprensivas, ya sean religiosas o seculares. El concepto central integrador de esta fundamentación radica en la compleja interrelación entre la facticidad (la coerción fáctica del derecho positivo) y la validez (la legitimidad normativa que debe, en principio, justificar racionalmente sobre la coerción). Al respecto Habermas (1998) señala en el prefacio:

El derecho se presenta con un rostro de Jano, considerado como derecho positivo, orientado hacia la facticidad del incumplimiento de expectativas de comportamientos estabilizadas; considerando como derecho legítimo, orientado hacia la validez racional que ha de fundamentar el reconocimiento del derecho (p.64)

Este no es simplemente un problema teórico; la tensión entre facticidad y validez no es una cuestión teórica sino un reflejo fiel del problema político fundamental de las democracias modernas, la cuestión de cómo pueden las normas legales reclamar obediencia legítima en sociedades

pluralistas donde los ciudadanos no comparten ninguna visión del mundo común. Para Habermas, la solución radica en los principios discursivos que sustentan la formación racional de la voluntad política.

3.2.1 Principios U y D: fundamentación discursiva de la validez normativa

El núcleo argumentativo de Facticidad y validez se articula bajo dos principios elementales que estructuran la teoría discursiva de la legitimidad, en efecto, bajo el principio de Universalización y el principio de discurso

Estos principios no constituyen reglas sustantivas específicas con preceptos morales, sino más bien de procedimientos formales que precisan las condiciones en las que una norma puede legítimamente pretender que se la reconozca como válida por parte de todos los involucrados. El entendimiento de estos principios es crucial para poder abordar la razón por la que, para Habermas, se requiere la traducción de las razones religiosas: las normas jurídicas solo pueden reclamar la legítima aceptación si se ofrecen las condiciones aceptables de una racionalidad universal. Por lo tanto, las justificaciones que son fundamentales al respecto deben ser criticables intersubjetivamente para todos los que componen la sociedad sin importar su religión.

3.2.2 El principio de universalización (U), condición de imparcialidad moral

El principio de universalización constituye el criterio fundamental de validez de la ética discursiva habermasiana. En Facticidad y Validez, (1998) Habermas lo formula bajo los siguientes términos: “solo puede pretender validez aquellas normas que pudiesen contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico” (p.127).

Esta formulación simple contiene profundas implicaciones normativas. El principio U establece una imparcialidad moral, así una norma moral o jurídica no podrá considerarse legítima, por el hecho de que sea impuesta por una autoridad (religiosa, tradicional, o incluso estatal), o el hecho de que una mayoría numérica la apruebe, o por el hecho que la norma produzca consecuencias benéficas a gran escala. La única fuente de validez normativa tangible es que la norma sea, de alguna forma, posible racional e intersubjetivamente, a ser aceptada por todos aquellos a quienes impacte la norma en cuestión, y que la aceptación, sea el resultado de un procedimiento discursivo en el que todos actúan como interlocutores, libres e iguales, en el cumplimiento de la norma.

El principio U establece el procedimiento de prueba contra fáctica. El principio establece que, para determinar la validez de una norma, es necesario averiguarse, en un discurso posible ideal en el que todos sus miembros potencialmente afectados, con todas sus condiciones de simetría comunicativa, sin coerción externa, sin desigualdades de poder, el derecho a cuestionar la pretensión y el control sólo de la razón, así de la norma en cuestión, se suprime la fuerza de coerción.

Este principio demanda imparcialidad, aunque no en el sentido de neutralidad de valores, es decir, la ausencia de valores, sino más bien en el sentido de inclusión universal. Una regla no es sesgada no cuando no beneficia a nadie, sino cuando tiene en cuenta de manera justa los intereses y puntos de vista de todos aquellos que se verán afectados. Como señala Habermas (1998):

El principio de universalización obliga a que norma valida tiene que cumplir la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se derivan de su cumplimiento general para la satisfacción de los intereses de cada individuo puedan ser aceptados sin coacción por todos. (p.172)

Esta formulación implica la reconstrucción de la crítica kantiana del imperativo categórico en términos intersubjetivos y dialógicos. Así, no es el caso de que un sujeto mono-lógico considere si su máxima puede ser universalizada sin contradicción; se trata de que todos los sujetos afectados participen en un discurso real o posible en el que evalúan colectivamente si pueden aceptar racionalmente las consecuencias de la norma propuesta.

3.2.3 El principio de Discurso (D), procedimiento de legitimación democrática:

Mientras que el principio U establece el criterio de imparcialidad normativa, el principio del discurso (D) especifica el procedimiento mediante el cual se determina esa validez. Habermas lo formulo (1998) que "solo pueden pretender validez las normas que encuentran (o pueden encontrar) aprobación por parte de todos los afectados, como participantes en un discurso práctico" (p. 172).

El contraste, aunque sutil, entre U y D radica en el énfasis procedimental: D insiste no solo en la universalizabilidad de una norma en abstracto, sino en su aprobación actual (o al menos potencial) en algún proceso discursivo específico. Este cambio tiene consecuencias políticas fundamentales: La legitimidad democrática de las decisiones no puede descansar en principios transcendentales, accesibles a filósofos iluminados, ni en verdades autoevidentes de una naturaleza, o reveladas divinamente, sino solo en procesos deliberativos donde ciudadanos reales, con sus

intereses particulares y diversas perspectivas, intercambian justificaciones y alcanzan un consenso razonado.

Según Habermas (1998), el principio D vincula validez normativa al consenso alcanzado por todos los posibles participantes en discursos racionales, estableciendo tres exigencias estructurales fundamentales para la legitimación democrática. Este principio condiciona la validez de las normas al acuerdo universal en discursos racionales, introduce de esta manera tres requisitos estructurales esenciales que determinan la legitimidad del orden normativo.

El primer requisito es la inclusión universal. Todos aquellos que puedan verse afectados por la regulación tienen derecho a que se escuche su voz en la discusión sobre la aprobación de esa regulación. Esto significa que no se debe permitir la exclusión de ningún participante, ya sea por clase social, género, etnia, religión o cualquier otro criterio irrelevante. La inclusión formal y radical de la democracia discursiva de Habermas es que a ningún ciudadano se le puede negar el derecho a participar en la formación de la voluntad política mediada discursivamente.

El segundo requisito exige condiciones de simetría comunicativa. La participación debe llevarse a cabo en condiciones que garanticen la igualdad de los interlocutores: la ausencia de coerción externa o manipulación estratégica, derechos iguales para introducir temas en la agenda, derechos iguales para cuestionar cualquier afirmación y reconocimiento recíproco como participantes racionales. Estas condiciones, al ideal — que, como reconoce Habermas, nunca se realizan completamente en la práctica — funcionan como una idea regulativa para permitir la crítica de las desviaciones reales y guiar los esfuerzos de institucionalización democrática.

Con respecto al tercer requisito, los participantes deben estar dispuestos a modificar sus posiciones normativas si se presentan mejores argumentos y deben estar dispuestos a que se cuestionen sus posiciones normativas. Esto es lo que distingue claramente el discurso práctico de las negociaciones estratégicas, en las que cada parte busca maximizar sus propios intereses a través de alguna forma de compromiso, y de la imposición autoritaria, en la que se impone una voluntad sin una justificación racional. Como señala Habermas (1998), "El discurso práctico se diferencia de las negociaciones en que su resultado está gobernado por estándares de racionalidad y no por el equilibrio de poder entre las partes" (p. 174).

3.2.4 De la ética discursiva a la política: la especificación del principio democrático.

La transición de la ética discursiva general (los principios U y D) a una teoría particular de la democracia implica un movimiento adicional que lo constituye una de las contribuciones más originales de Facticidad y Validez: la articulación del principio de democracia como una especificación político-jurídica del principio del discurso a través de la inclusión de la forma jurídica, lo que hace posible que los procedimientos discursivos sean institucionalizados dentro de sistemas normativos obligatorios.

De este modo, para Habermas (1987), "Solo pueden pretender validez legítima aquellas leyes jurídicas que puedan encontrar el asentimiento de todos los miembros de la comunidad jurídica en un proceso discursivo de legislación que, a su vez, se ha establecido jurídicamente" (p. 172).

Esta formulación introduce una complejidad crucial: el principio democrático no aplica directamente a acciones individuales (como los imperativos morales), sino a normas jurídicas que reclaman validez general y coercibilidad estatal. El derecho moderno posee una peculiaridad estructural que lo distingue de la moral: mientras que las normas morales solo exigen reconocimiento interno y cumplimiento voluntario, las normas jurídicas reclaman obediencia obligatoria garantizada mediante coacción estatal legítima. Esta facticidad coercitiva del derecho positivo genera la tensión que el título mismo de la obra destaca: el derecho debe ser simultáneamente fáctico (efectivamente cumplido mediante amenaza de sanción) y válido (legítimamente reconocible mediante justificación racional).

La solución que presenta Habermas ante esta tensión se encuentra en el procedimiento democrático de legislación: las leyes no pueden reclamar obediencia legítima por su contenido sustantivo particular, sino por el hecho de que surgen de un proceso discursivo que atiende a la autonomía política de los ciudadanos. Así lo explica Habermas (1998):

El principio de democracia resulta de la interpenetración del principio del discurso y de la forma jurídica. Los destinatarios del derecho solo pueden reconocerse como autores del derecho si se conciben a sí mismos, en el ejercicio de su autonomía política, como productores del orden jurídico al que están sujetos como individuos privados (p. 194-195).

Esta formulación introduce la idea básica de la cooriginalidad de la autonomía privada y pública que desarrollaremos en la siguiente sección; por el momento, basta con comprender las implicaciones para nuestro tema: si la legitimidad de la ley fluye de un proceso discursivo en el que

los miembros de un cuerpo político se ven a sí mismos como coautores de las normas que los vinculan, entonces las justificaciones de las normas deben estar disponibles para todos los ciudadanos, y deben estar abiertas a críticas, independientemente de los compromisos religiosos, visiones del mundo o traducción de los argumentos presentados.

3.2.5 La Exigencia De Razón Pública: Consecuencia Normativa De Principios U y D.

Entender los principios U y D ayuda a aclarar por qué Habermas exige que las razones religiosas sean traducidas. Si una norma legal solo puede reclamar validez legítima cuando obtiene el asentimiento racional de todos los afectados como participantes en un discurso práctico (principio U), y ese asentimiento ocurre en un contexto donde todos esos participantes están en condiciones comunicativas simétricas intercambiando razones críticas (principio D), entonces las razones que sustentan leyes que son vinculantes para todos son intersubjetivamente accesibles y evaluables racionalmente por cada ciudadano sin necesidad de adherirse previamente a una religión particular o doctrina integral.

Consideremos un ejemplo paradigmático donde Habermas mismo analiza en *Entre naturalismo y religión* (2006): el debate sobre la admisibilidad moral y jurídica de la investigación con células madre embrionarias. Un ciudadano católico podría oponerse a esta investigación argumentando que "el embrión humano posee un alma inmortal desde el momento de la concepción, y destruir embriones equivale a un homicidio porque viola el mandato divino 'no matarás'". Este argumento, aunque profundamente sincero y coherente dentro del sistema teológico católico, plantea una pretensión de validez normativa que no puede ser redimida discursivamente por ciudadanos que no comparten esos presupuestos teológicos.

La afirmación de que "el embrión posee alma inmortal" constituye una pretensión metafísico-teológica que depende de doctrinas sobre la naturaleza del alma, el momento de su infusión en el cuerpo, y la existencia misma de realidades sobrenaturales. Un ciudadano secular, agnóstico, budista o musulmán no puede evaluar racionalmente esta pretensión mediante procedimientos epistémicos intersubjetivamente controlables: no existe un método de verificación empírica del alma, ni un argumento filosófico concluyente sobre su existencia, ni mucho menos sobre el momento preciso de su creación. El religioso católico apela en última instancia a la autoridad de la revelación divina

interpretada por el Magisterio de la Iglesia, fuente epistémica que los no católicos no reconocen como válida.

No traducir y no incluir argumentos religiosos hasta cierto punto contribuye a la exclusión discursiva: Si una ley está justificada por razones religiosas católicas, entonces los ciudadanos no cristianos son excluidos del proceso de justificación racional de la norma y la ley está justificada racionalmente. Deben obedecer una ley cuya validez no pueden evaluar racionalmente utilizando su razón, por lo tanto, es una imposición.

Esto viola el principio de U y el principio de D. Estos son dos principios fundamentales. U dice que ninguna norma puede obtener el asentimiento racional de todos los afectados, y D, al privilegiar epistemológicamente a los religiosos católicos, un proceso discursivo perderá la simetría comunicativa.

Por esta razón estructural, Habermas exige que se traduzcan los argumentos religiosos utilizando racionales seculares que sean universales y transponibles. Por ejemplo, un ciudadano católico que se opone al uso de embriones para la investigación diría que un embrión tiene un patrimonio genético completo, y es un ser humano único, y es el punto de partida del continuo de la vida humana. Argumentará que destruir embriones para la investigación es una violación directa del principio kantiano de utilizar seres humanos como meros medios. También argumentará que puede llevar a una manipulación genética extrema y a prácticas eugénicas. Así la traducción secular permite el escrutinio racional universal.

El argumento traducido al lenguaje secular presenta pretensiones de validez que todos los participantes pueden examinar y debatir racionalmente, sin importar sus creencias religiosas personales. La afirmación empírica sobre el patrimonio genético del embrión es científicamente verificable; el principio kantiano de dignidad humana constituye una norma moral filosófica secular susceptible de aceptación o rechazo mediante argumentación racional, sin depender de ninguna fe religiosa; y el argumento de la pendiente resbaladiza representa una consideración prudencial sobre consecuencias futuras que puede evaluarse mediante análisis empírico y razonamiento práctico. Cada uno de estos elementos se sitúa en el terreno de lo intersubjetivamente criticable, accesible a la deliberación pública.

En este marco, un ciudadano secular puede aceptar los datos empíricos sobre el embrión, pero cuestionar si ello le confiere automáticamente el estatuto moral pleno de persona; puede reconocer la validez del principio kantiano, pero argumentar que no se aplica a embriones pre implantatorios carentes de sistema nervioso desarrollado; o puede evaluar críticamente si los riesgos de la pendiente resbaladiza son empíricamente plausibles o meramente especulativos.

3.2.6 Cooriginalidad de autonomía pública y privada

Dentro de las contribuciones teóricas más decisivas y originales de F y V reside en la articulación del concepto de co-originalidad entre autonomía privada y autonomía pública. Bajo esta tesis Habermas intenta superar la tradicional oposición entre dos paradigmas irreconciliables en la teoría política moderna. El liberalismo, que privilegia los derechos individuales y la autonomía privada como fundamento del orden político; y el republicanismo, que otorga primacía a la soberanía popular y la participación ciudadana en la autodeterminación colectiva. De este modo, Habermas pretende rechazar posiciones unilaterales y propone una relación de fundamentación recíproca donde ninguna de las dos formas de autonomía puede tener prioridad lógica o normativa sobre la otra. Sin embargo, existen implicaciones directas y profundas para comprender la tensión estructural que genera la cláusula de la traducción respecto a los ciudadanos religiosos.

3.2.7 La Crítica al liberalismo: insuficiencia de la autonomía privada

La tradición liberal clásica, desde Locke hasta Rawls, ha privilegiado sistemáticamente los derechos individuales como fundamento y límite del poder político legítimo. Desde esta concepción del poder, los individuos son portadores de derechos fundamentales, tales como la vida, libertad, propiedad, y la libertad de conciencia. el cual, preexisten a cualquier orden político y, que el Estado debe respetar y proteger. De este modo, la función primordial del derecho se configura en su capacidad de desplegar libremente sus propios proyectos de vida sin obstáculos arbitrarios de otros o del Estado. Como señala Habermas (1998):

En la tradición del derecho natural racional, los derechos subjetivos poseen una primacía deontológica sobre el derecho objetivo. Los derechos fundamentales garantizan espacios de libertad que permiten a los sujetos jurídicos perseguir sus fines particulares sin justificación pública” (p.127)

Esta concepción liberal genera, según Habermas, una comprensión empobrecida de la legitimidad democrática. Si los derechos individuales tienen prioridad absoluta, entonces la soberanía popular y la participación política aparecen como meros instrumentos para proteger esos derechos prepolíticos, contrario a dimensiones constitutivas de libertad humana. Los ciudadanos se relacionan con el sistema jurídico político como afectados a la espera de que el Estado garantice las libertades privadas, no como coautores activos de las normas vinculantes. Esta instrumentalización de la democracia conduce a lo que Habermas denomina una privatización de la ciudadanía donde la participación política se ve reducida a una mera defensa estratégica de intereses particulares.

Además, el liberalismo es incapaz de fundamentar exitosamente la legitimidad de las restricciones que el derecho impone a la libertad individual. Si estos derechos naturales e inherentes es menester cuestionarse el origen de la autoridad legítima para limitarlos mediante normas jurídicas positivas. Tanto Locke como Rawls se considera construcciones hipotéticas que no generan obligaciones reales para los ciudadanos en concreto que nunca consintieron efectivamente. Así, la autonomía privada, cuando se la absolutiza, carece de recursos conceptuales en la justificación de la limitación y término de la autonomía pública.

Este paradigma del liberalismo invierte la jerarquía liberal al otorgar la primacía la autonomía pública y la participación ciudadana en la autodeterminación colectiva. Para esta tradición filosófica, la libertad humana se realiza genuinamente no en la esfera privada de persecución de intereses particulares, sino en la participación del interés público en la política. Los derechos individuales aparecen como derivados de la voluntad soberana del pueblo, que se constituye efectivamente a través del ejercicio colectivo de la libertad política.

Sin embargo, esta concepción republicana representa también según Habermas, limitaciones estructurales graves. la subordinación de los derechos individuales a la voluntad general o al bien común definido colectivamente, el republicanismo abre la posibilidad de un totalitarismo de la mayoría que puede sacrificar las libertades de las minorías o individuos disidentes en nombre del interés común. Como afirma Habermas (1998), “el republicanismo corre el riesgo de una sobrecarga ética de la política [...] Al exigir que los ciudadanos compartan una misma concepción sustantiva del bien común, excluye o margina a aquellos que no se identifican con la identidad colectiva mayoritaria” (p. 132).

En sociedades modernas pluralistas caracterizadas por la diversidad de cosmovisiones religiosas, filosóficas y culturales, ninguna concepción sustantiva del bien común debe reclamar legitimidad universal ni imponer arbitrariamente valores de un grupo sobre otro. El republicanismo clásico se caracteriza por una homogeneidad relativa de comunidades con tradiciones éticas compartidas, pero en condiciones de pluralismo, esta presuposición fracasa. Además, la virtud cívica y la participación permanente genera expectativas utópicas poco realistas en sociedades marcadas por la complejidad donde los ciudadanos se encuentran lejos del interés proactivo en la política.

Frente a estas insuficiencias complementarias, Habermas propone la tesis de la cooriginalidad como una relación de fundamentación recíproca entre ambas formas de autonomía, esto no es una posición de compromiso ecléctico que simplemente combina elementos de ambas tradiciones sino más bien una reconstrucción conceptual que muestra como la autonomía privada y pública se presuponen y posibilitan mutuamente. El párrafo relevante de Facticidad y validez, lo formula bajo una tesis.

Los destinatarios del derecho solo pueden adquirir autonomía, en la medida en que se entienden a sí mismos como autores de las leyes las que están sometidos como destinatarios. Autonomía privada y pública se presuponen mutuamente de tal modo que ninguna de las dos puede pretender primacía sobre la otra. Los ciudadanos solo pueden hacer uso adecuado de su autonomía pública si son suficientemente independientes en virtud de una autonomía privada que está asegurada de modo parejo, pero también a la inversa, solo pueden disfrutar de modo parejo de su autonomía privada si, en cuanto ciudadanos, hacen uso adecuado de su autonomía política (Habermas, 1998, p.169-171).

Esa formulación contiene varias tesis interrelacionadas que requieren de análisis riguroso:

La primera tesis refiere a la imposibilidad de primacía lógica, donde no se puede derivar ninguna de las dos formas de autonomía ni priorizarlas fundacionalmente. Los derechos individuales no son naturales o prepolíticos, sino que se constituyen mediante el proceso democrático de legislación. Pero la soberanía popular tampoco puede ser anterior a los derechos, porque el ejercicio legítimo de la autonomía pública requiere que los ciudadanos ya posean libertades básicas garantizadas.

La segunda tesis refiere al condicionamiento recíproco estableciendo la condición para que la autonomía privada se institucionalice efectivamente, se requiere, en primer lugar, autonomía

pública. Así, los individuos, sin participación en la formación de la voluntad política, no podrán por sí solos asegurar que el sistema jurídico resguarde sus libertades de forma equitativa. Por el contrario, la autonomía pública requiere, como condición de posibilidad, de autonomía privada: la participación en la deliberación democrática en condiciones de simetría no puede realizarse por ciudadanos que no dispongan de la independencia económica, la libertad de conciencia, o la seguridad personal

La tercera tesis refiere a una mediación jurídica la cual establece que el derecho moderno es el medio institucional que hace posible esta cooriginalidad. A través del derecho la autonomía pública, la cual se traduce en legislación democrática se materializa en garantías y autonomía privada traducidos en derecho subjetivos; y mediante el derecho se transforma la autonomía privada en la capacidad de autodeterminación colectiva

3.2.8 Legitimidad democrática y la exigencia de traducción

La articulación entre los principios U y D, la cooriginalidad entre autonomía privada y pública, y la teoría de la legitimidad democrática constituyen el núcleo argumentativo que fundamenta la exigencia habermasiana de traducción de las razones religiosas. En facticidad y Validez, (1998) se establece que, “solo pueden pretender validez legítima aquellas leyes jurídicas que puedan encontrar el asentimiento de todos los miembros de la comunidad jurídica en un proceso discursivo de legislación que, a su vez, se ha establecido jurídicamente” (p.194). Esta formulación no es meramente procedimental, sino que establece un criterio sustantivo de legitimidad democrática donde las leyes son legítimas si todos los destinatarios pueden reconocerse simultáneamente como coautores mediante el proceso deliberativo que satisfaga las condiciones de racionalidad comunicativa.

El concepto *habermasiano* de legitimidad democrática se distingue radicalmente tanto del modelo liberal-agregativo, donde la legitimidad deriva de la suma de las preferencias individuales expresadas mediante el voto, así como del modelo republicano comunitarista, donde la legitimidad emana de los valores sustantivos compartidos por la comunidad política.

Para Habermas, la intimidad democrática requiere los ciudadanos puedan comprenderse simultáneamente como destinatarios y autores del derecho, lo cual únicamente es posible mediante procedimientos deliberativos que garanticen las condiciones de racionalidad comunicativa. Habermas (1998) se refiere a esto como:

El principio de la democracia resulta de la interpretación del principio del discurso y de la forma jurídica. los destinatarios de derecho solo pueden reconocerse como autores del derecho si se conciben así mismos, en el ejercicio de su autonomía política, como productores del orden jurídico al que están sujetos como individuos privados” (p.194-195)

Esta doble posición de los ciudadanos, entendidos tanto como autores y destinatarios del derecho genera exigencia normativa fundamental, en donde la razones que justifican las normas vinculantes para todos deben ser racionalmente aceptables para todos los afectados. Esta exigencia de aceptabilidad racional universal no puede cumplirse si las leyes se fundamentan en razones que solo son válidas para un subconjunto de ciudadanía de un cisma religioso particular, excluyendo a otros ciudadanos (seculares o de otras tradiciones) del proceso de justificación racional.

La legitimidad democrática, entonces, no puede reproducirse mediante la legalidad formal (entendido como mero cumplimiento de procedimientos establecidos) ni a la efectividad fáctica (entendida como obediencia real de los ciudadanos), sino que esta requiere que se dé una justificación racional intersubjetiva, donde los ciudadanos deben poder examinar y poner en tela de juicio las razones que fundamentan las leyes, optando por aceptarlas o rechazarlas mediante el uso de su propia razón práctica. Así, esta conexión estructural entre legitimidad democrática y la exigencia de traducción, implica que, si las normas se justifican mediante razones religiosas no traducidas, los ciudadanos que no comparten esa fe en particular quedan excluidos del proceso de justificación racional, violando el principio democrático que exige que todos puedan reconocerse debidamente como coautores de las normas que los vinculan y limitan.

La legitimidad democrática en sociedades pluralistas requiere que el Estado mantenga neutralidad deóntica respecto de las doctrinas comprehensivas particulares, sean religiosas o seculares. Como refiere Habermas (1998) “el Estado constitucional democrático no puede privilegiar ninguna cosmovisión particular como fundamento de su orden jurídico, pues esto violaría la igualdad de los ciudadanos y la cooriginalidad entre autonomía privada y pública” (p.207). Esta neutralidad no implica hostilidad hacia la religión ni indiferencia ante las tradiciones culturales, al contrario, implica el reconocimiento de que la legitimidad del poder político en sociedades caracterizadas por el pluralismo religioso no puede derivarse de ninguna doctrina en particular que no sea compartida por todos los ciudadanos.

3.2.9 Neutralidad del Estado y la razón pública accesible.

Como refiere Habermas (1998) “el Estado constitucional democrático no puede privilegiar ninguna cosmovisión particular como fundamento de su orden jurídico, pues esto violaría la igualdad de los ciudadanos y la cooriginalidad entre autonomía privada y pública” (p.207). Esta neutralidad no implica hostilidad hacia la religión ni indiferencia antes las tradiciones culturales, al contrario, implica el reconocimiento de que la legitimidad del poder político en sociedades caracterizadas por el pluralismo religioso no puede derivarse de ninguna doctrina en particular que no sea compartida por todos los ciudadanos.

Esta exigencia de neutralidad estatal se materializa en el requisito de que las decisiones políticas vinculantes se justifiquen a través de la razón pública accesible, es decir, mediante razones que todos los ciudadanos puedan examinar críticamente independiente de sus creencias religiosas o filosóficas o particulares. Como Habermas (2006), “La validez de las leyes y políticas del Estado constitucional se basa en principios que deben ser accesibles y comprensibles para todos los ciudadanos”(p.7) Las razones religiosas en su forma doctrinal original no satisfacen este criterio de accesibilidad universal, pues presuponen la aceptación de premisas teológicas o principios no universales establecidos en autoridad de textos sagrados de su particular cisma religioso que no todos los ciudadanos dan reconocimiento de la validez de su fuente epistémica.

Por tanto, la exigencia de la razón pública accesible no busca excluir a los ciudadanos religioso del espacio político, sino garantizar que el proceso de justificación de normas vinculantes para todos sea efectivamente inclusivo, donde tantos ciudadanos religiosos como seculares, participen efectivamente en condiciones de igualdad epistémica en el examen crítico de las razones que fundamentan las leyes que los gobiernan.

La diversidad religiosa y cultural hace que se complejice la modernidad tardía. En nuestra sociedad contemporánea, se entrelazan y coexisten distintas tradiciones, sistemas valorativos, mallas de sentido, proyectos de vida y sistemas de creencias que de forma legítima reclaman el derecho a la vida y del reconocimiento. No se puede, ya, entonces pretender la unificación bajo un solo orden doctrinario religioso, ideológico o filosófico a modo de un fundamento incuestionable sobre el que se ratifique el orden social y político. Esta falta de unificación no tiene que considerarse un defecto o una patología de la modernidad, pues, la falta de unificación se debe a la secularización, el desencantamiento del mundo y el desarrollo de sociedades abiertas que hacen imposible un retorno

a formas de integración social premodernas basadas en una homogeneidad cultural o religiosa. El gran desafío que queda planteado es la coordinación de la acción social y la legitimación del orden político y del Estado de derecho.

Los cambios transformacionales y estructurales modernos en la sociedad forman la base de importantes preguntas en la teoría política y legal. Si la modernidad se caracteriza por la ausencia de constructos metafísicos compartidos y certificadores, la falta de un consenso sustantivo en torno a las concepciones del bien y la presencia de diversas y competidoras racionalidades funcionales, ¿cómo se puede justificar la legitimidad de un orden político y legal? ¿Qué puede mantener a la sociedad unida en ausencia de un *ethos*, una narrativa compartida o alguna idea de una autoridad superior y trascendente para socializar el orden? En una democracia, donde la imposición del orden y la autoridad también es resistencia social y política, tales preguntas son aún más pertinentes.

Es en ese contexto de complejidad y pluralismo donde se hace patente que la legitimación de la legitimidad de las instituciones políticas no puede basarse en la costumbre y la concentración oligopólica del poder. Legitimaciones tradicionales como las que se basan en órdenes naturales, en revelaciones divinas, o simplemente en lo “que siempre ha sido” deploran y resultan inaceptables en la medida en que las sociedades se caracterizan por la pluralidad de cosmovisiones y por la crítica autonomía de los sujetos. Igualmente, el mero control o encierro del poder coercitivo no genera legitimidad en sentido estricto, sino, en el mejor de los casos, obediencia por temor o por cálculo. De ahí que la Democracia moderna demande justificaciones que se articulen de tal forma que, respetando el pluralismo, puedan ser racionalmente aceptables para ciudadanos libres e iguales que, en el plano de las convicciones, no comprenden o no las comparten.

Así mismo, es por la complejidad y el pluralismo que se entiende que la legitimación de las instituciones políticas no puede depender de la costumbre y la oligopolización del poder. Se debe recordar que las sociedades son plural y profundamente críticas. Por eso, las legitimaciones en algunos órdenes tradicionales, en los que se basan las revelaciones divinas o en el “siempre ha sido así”, son incomprensibles. Weber (1978) señala que la autoridad tradicional se funda en el “sagrado de las tradiciones inmemoriales” y “la autoridad del ayer eterno”, donde la obediencia se debe a la costumbre; no obstante, la moderna ha sido reemplazada, en las sociedades, por aquella que es racional-legal, que se justifica “a partir de un conjunto de normas que se aplica de manera administrativa y judicial” (p. 216).

El mero control del poder coercitivo genera, en el mejor de los casos, obediencia por temor. Por esto, en el caso de la democracia moderna se exige que las justificaciones que se ofrezcan, en el contexto del pluralismo, sean aceptables por razones para ciudadanos libres e iguales, de modo que, en cierta medida, las personas puedan compartir el sentido de la razón. En este sentido, Rawls (1996) señala que, en las sociedades del “pluralismo razonable”, donde los ciudadanos están “profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables”, el poder político es legítimo solo si se “ejercen de acuerdo con una constitución cuyos elementos esenciales todos los ciudadanos, como libres e iguales, pueden razonablemente esperar respaldar a la luz de principios e ideales aceptables para su razón humana común” (p. 137).

La fundamentación de la legitimidad de las instituciones políticas, entonces, no puede garantizarse mediante la tradición o la oligopolización de un poder. La legitimidad de las leyes, debe ser resultado de la comunicación intersubjetiva, en igualdad de condiciones entre los participantes. En oposición a las concepciones democráticas agregativas, donde la voluntad política es el producto de la suma de voluntades y de intereses individuales, la democracia deliberativa construye la voluntad colectiva a través de un discurso. En este sentido, los resultados deben ser guiados por los mejores argumentos y no por la jerarquía de los tomadores de decisiones (Habermas, 1992, p. 134). Así mismo, se expone que:

La democracia deliberativa se basa en la idea de que las decisiones políticas legítimas deben surgir de la deliberación de ciudadanos libres e iguales. En contraste con las teorías agregativas que simplemente suman preferencias preexistentes, la deliberación tiene como objetivo transformar las preferencias a través del intercambio público de razones (Gutmann & Thompson, 2004, p. 3).

Desde esta perspectiva, los enfoques de Gutmann y Thompson constituyen un basamento normativo del modelo *habermasiano*. Es posible vislumbrar que, la validez de las decisiones democráticas no proviene de la simple contabilidad o acumulación de opiniones, sino de un intercambio dialógico donde los participantes deben ser iguales en las condiciones de comunicación. La modificación de las posiciones en el marco de un debate racional y público es el horizonte normativo de la racionalidad comunicativa que Habermas opone a las estructuras agregativas.

De esa manera, la deliberación va más allá de los formalismos procedimentales, puesto que en la deliberación se manifiesta la autodeterminación colectiva en la plena extensión del concepto. Dentro de un marco de democracia ordenada, se presenta la autodeterminación colectiva en la comunidad política, donde todos los miembros se constituyen y se reconocen, a la vez, como legisladores y como sujetos de los ordenamientos, lo que permite validar la democracia en ordenaciones coexistentiales variadamente discrepantes en lo que respecta a convicciones éticas y religiosas.

Este régimen de comunicación no solo deja de considerar el voto como mecanismo de representación para la solución de un problema, sino que da preeminencia a la comunicación ciudadana, idealmente a un consenso racional, que se espera sea abierto y que considere a todos los interesados. Este vínculo entre democracia deliberativa y esfera pública resulta crucial para comprender la articulación de la ética discursiva.

Para Habermas, la esfera pública es el espacio intermedio entre la sociedad civil y el sistema político, y es el espacio en el que todos los ciudadanos y ciudadanas ejercen su capacidad crítica y generan opinión pública. Esta esfera no es homogénea, unitaria, sino que es plural y conflictiva. Aunque plural y conflictiva, aquí se generan la convergencia en el entendimiento y en la pluralidad de la comunicación. En la modernidad, donde la secularización ha hecho profundas transformaciones en el lugar de la religión, el desafío es cómo las convicciones religiosas se pueden expresar en la esfera pública, en la que el Estado no tiene que violar la neutralidad y los ciudadanos religiosos no se excluyan.

Según Habermas y desde la ciencia política, para que la política deliberativa funcione, no solo se debe establecer un sistema institucional, sino también la construcción de un conjunto de reglas normativas sobre la legitimidad democrática. En un sentido más amplio, la legislación se convierte en la validez en la medida en que, en un complejo proceso de legitimación democrática, un capital casi -racional-, que debería en alguna medida, considerar un discurso, inclusivo, se convierte en asentimiento. La democracia deliberativa, entonces, se auto posiciona por la ética del discurso en la medida en que esta última es la norma que determina el límite de las condiciones idealmente comunicativas: libertad, igualdad, no coerción, y en un cierto sentido, recíproco, racionalidad (Habermas, 1999, p. 45).

De esta manera, Habermas articula un tipo de legitimación política basada en la racionalidad comunicativa y democracia deliberativa, que puede guiar las instituciones y los procesos sociales.

Este vínculo entre democracia deliberativa y esfera pública resulta crucial en este esquema para comprender como apaciguar las tensiones entre religión y razón en la contemporaneidad de manera similar, Habermas (2011) en *El poder de la religión en la esfera pública*, se refiere a la democracia deliberativa como un proceso que requiere un “doble aprendizaje”: por un lado, los ciudadanos religiosos deben convertir sus creencias en algo comunicable para todos en la esfera pública política, mientras que, por otro lado, los ciudadanos seculares deben apreciar el poder normativo de las tradiciones religiosas y dejar de desecharlas a priori como irracionales o irrelevantes (p. 27).

Este enfoque resalta la problemática del consenso. Para Habermas, el consenso no debería ser entendido como imposición autoritaria, ni homogenización de las diferencias, sino como un horizonte regulativo que orienta el diálogo. La democracia deliberativa no garantiza que se disuelvan todos los desacuerdos, pero, igualmente, establece un orden en el que se toman las decisiones colectivas, a partir de un proceso de justificación pública en el que se estima la participación de todos. Por esta razón, el consenso *habermasiano* se considera en un sentido procedimental y revisable, y no como una verdad última e inmutable que se debe aceptar. Consiste en acuerdos provisionales que se obtienen en condiciones de simetría comunicativa (Bohman, 1996, p. 67).

Este carácter revisable del consenso se ajusta a la sociedad democrática por su naturaleza dinámica. Esto implica que los acuerdos deben permanecer abiertos a nuevas deliberaciones a la medida que argumentaciones más robustas surjan o las condiciones cambien. En este sentido, la legitimidad política democrática no se deriva de un consenso inmutable, sino de la posibilidad constante de revisión racional a través del diálogo. Así el consenso, deja de entenderse como un punto final, para convertirse en un proceso comunicativo en permanente construcción donde los participantes asumen la disposición de someter sus convicciones al escrutinio público y reconocer la fuerza del mejor argumento.

La democracia deliberativa busca evitar el elitismo tecnocrático y el populismo plebiscitario. En el caso del elitismo, la democracia deliberativa señala que las decisiones son irrelevantes si son tomadas por expertos que se alienan del resto; en el caso del populismo, se deslegitimaría la democracia al considerar que una elección de la mayoría, por sí sola, es determinante. Siguiendo a

Habermas, el poder político es legítimo únicamente en el caso que se derive de procedimientos comunicativos en los que todos los interesados participen de manera libre y, por ende, se les considera ciudadanos (Habermas, 1996, p. 110). Se entiende la política como un cuadro en el que a partir de una base se pueden generar un sinnúmero de discusiones. En caso de que las instituciones, en el discurso político, se fijen un objetivo, será el de hacer que la discusión pública se centre en el discurso inclusivo y plural.

En este punto se hace evidente la importancia de la religión como desafío y como recurso en la democracia deliberativa. Habermas, en diálogo con autores como Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West en *El poder de la religión en la esfera pública*, reconoce que las sociedades contemporáneas son *post-seculares*, es decir, sociedades donde la religión no ha desaparecido, sino que ha reaparecido con nuevas formas de expresión en el espacio público (Butler et al., 2011, p. 48).

La perspectiva *Habermasiana* sobre la democracia deliberativa no busca, entonces, eliminar el componente religioso de la esfera pública, pero sí intenta regular su participación con un principio de traducción. Es un principio en el cual las convicciones religiosas pueden manifestarse sin restricción en el discurso público, pero cuando éstas se quieren transformar en ley, se tiene que hablar en un lenguaje comprensible a todos, sin importar si son religiosos o no (Habermas, 2008, p.130). Este principio busca garantizar la imparcialidad del Estado, pero al mismo tiempo que las tradiciones religiosas no sean totalmente excluidas de la vida democrática. De este modo, la política deliberativa se transforma en un puente entre el ámbito religioso y el secular, entre la fe y la razón pública.

En este sentido, la apertura y el reconocimiento desde la perspectiva del modelo *habermasiano* también son exigidos a los ciudadanos seculares. No se le puede pedir solamente a los ciudadanos religiosos el esfuerzo de traducir sus convicciones, los ciudadanos seculares también tienen que aceptar que las religiones poseen saberes y motivaciones morales que pueden contribuir al enriquecimiento del diálogo de una democracia (Habermas, 2011, p. 29). Esta doble expectativa se encuentra dentro de lo que Habermas llama un “*ethos* de la ciudadanía democrática”, en donde la convivencia en sociedades pluralistas se fundamenta en la convivencia democrática, la reciprocidad, el respeto, y la disposición al aprendizaje. El consenso, entonces, no es un producto de la imposición ni de la indiferencia, sino de un proceso de mutua apertura al otro, en el cual la religión y la razón secular se encuentran en un terreno común: el lenguaje público.

3.3 El liberalismo político: John Rawls y las intersubjetividades

Aunque pueda resultar tardío, le es necesario traer a colación en este punto, en la medida en que se debe enfatizar las razones políticas y de tensión del pluralismo, cuestión que durante las últimas décadas ha sido abordada cada vez más. Ha tenido uno de sus más entrañables exponentes en la figura de John Rawls y el liberalismo político. La construcción de instituciones justas en contextos de desacuerdos en concepciones del bien, tales como la política, la religión, y la filosofía, ha conducido a Rawls a la creación de un justificado marco teórico que abarca principios de justicia que hagan accesible a cada uno de los ciudadanos, y sin que cada uno de ellos deba adoptar una determinada creencia filosófica. Su justificada propuesta ha estado orientada a la razón pública, y ha planteado exigencias que atraviesan sutilmente las creencias a la participación en la discusión y deliberación democrática. El pluralismo de la sociedad contemporánea, respecto del cual estas estrategias son más bien encuadradas y las más sorprendentes de las estrategias de la sociedad.

Este enfoque ya ha sido discutido en la conjuntura de la teoría política contemporánea. Por ejemplo, John Rawls (1996) en su propuesta de “razón pública” sugiere articular y presentar las creencias religiosas en el debate político público y racional bajo un marco de una concepción política de justicia, una concepción de justicia que no sea metafísica, sino netamente política, a partir de ideas democráticamente compartidas. (p. 217).

De igual modo, Audi (2000) sostiene que "los ciudadanos en una democracia liberal pueden introducir consideraciones religiosas en el debate político, pero deben estar preparados para ofrecer razones seculares adecuadas que sean accesibles independientemente de compromisos religiosos particulares" (p. 86). Este principio de "razón secular" permite que las convicciones religiosas informen las posturas políticas siempre que un marco de justificación se mantenga público y basado en razones evaluables y posiblemente aceptables por todos los ciudadanos.

De este modo, la reconciliación entre la religión y la democracia ha sido uno de los retos de la teoría política actual. Las propuestas que abordan este asunto se construyen sobre dos pilares. En primer lugar, que las discusiones políticas se realicen en un espacio de justicia que, en lugar de referencias metafísicas particulares, se apoye en común y un fundamento democrático. En segundo lugar, que quienes en el debate público hacen uso de los argumentos religiosos, provean también razones que sean conmutativas y accesibles a otras personas, a las que no comparten dichas

creencias. Esta doble exigencia no busca callar las voces religiosas en la política. Se trata de traducirlas a un idioma que favorezca el debate entre ciudadanos que sostienen distintas concepciones del mundo. Las creencias religiosas se pueden y deben sostener políticamente, sin que las personas que no comparten esa creencia particular se la impongan. Aquí hay un desafío central: garantizar a los ciudadanos un orden público que se sostenga en razones de justicia accesibles a todos y que otorguen al orden un carácter democrático.

Rawls, por su parte, no espera que los ciudadanos religiosos traduzcan sus convicciones literales o despojen de su contenido religioso. Rawls espera que estos ciudadanos sean capaces de articular y presentar sus posiciones dentro del marco de una concepción política de justicia y no de una concepción metafísica, fundada en ideas democráticas. Así, se ve que, si los ciudadanos religiosos pueden sostener y argumentar dentro de sus convicciones morales y religiosas, cuando se emparejan en la esfera pública institucional, entran con razones que se podrán y aceptarán en el orden político, no en el orden religioso, no en el espacio público; sin que la religión se convierta en un elemento público y sus doctrinas particulares no obstruyan el fundamento del debate político.

Rawls sostiene que, en el contexto de derechos constitucionales fundamentales y justicia primera, los ciudadanos tienen la obligación de justificar sus posiciones a través de razones que sean públicas, es decir, que no se basen en doctrinas disputadas que otros ciudadanos razonables podrían, en principio, rechazar. De acuerdo con lo anterior, Rawls (1996) señala que:

Nuestra practica del poder político es plenamente apropiada solo cuando se ejerce de acuerdo con una institución, cuyos elementos esenciales puede esperarse razonablemente que todos los ciudadanos suscriban, a la luz de principios e ideales adaptables para su razón humana común. (p. 137)

Esta exigencia se basa en la intuición que, en una democracia de iguales, el poder coercitivo del Estado solo puede usarse legítimamente si se basa en razones que todos los involucrados, en principio, podrían aceptar mediante el ejercicio de su razón práctica común.

Habermas comparte con Rawls el compromiso fundamental en defensa de la razón pública y el principio de justificación mutua como condiciones de legitimidad democrática en sociedades complejas y *post*-seculares, caracterizadas por el pluralismo de cosmovisiones. Ambos reconocen

que legitimidad del Estado democrático de derecho no puede recaer sobre verdades particulares de orden religioso o metafísico que no todos los ciudadanos comparten. Sin embargo, Habermas identifica que el modelo de Rawls, al imponer unilateralmente la carga de la traducción sobre los ciudadanos religiosos mediante el proviso, no logra materializar plenamente el ideal de reciprocidad que debería caracterizar la deliberación democrática en condiciones pluralismo.

Esta insuficiencia del liberalismo político rawlsiano abre el camino para la propuesta *habermasiana* de traducción cooperativa, donde no solo los ciudadanos religiosos tienen obligaciones de reformulación, sino que también los ciudadanos seculares asumen responsabilidades de apertura cognitiva hacia el potencial semántico de las tradiciones religiosas. La diferencia fundamental radica en que Habermas, al reconocer la incompletitud cognitiva de la razón secular, no concibe la traducción como una mera concesión pragmática hacia los ciudadanos religiosos, como lo formula el proviso rawlsiano, sino como un proceso aprendizaje mutuo donde ambas partes Secular-religioso se enriquecen mediante el dialogo. Esta reformulación, sin embargo, como se analizará críticamente a continuación, no resuelve completamente las asimetrías estructurales que el modelo rawlsiano dejaba al descubierto, sino que las desplaza hacia nuevas configuraciones institucionales que mantienen, bajo formas más sofisticadas, la primacía epistémica del lenguaje secular como código último de la legitimidad democrática.

3.4 La crítica de Habermas a Rawls: enriquecimiento el debate sobre justicia y deliberación democrática

El debate sobre el lugar de la religión en la esfera pública constituye uno de los desafíos más apremiantes para las democracias contemporáneas. En el centro de esta discusión se encuentra un interrogante fundamental: ¿Cómo pueden sociedades pluralistas integrar genuinamente las voces religiosas en el discurso político sin comprometer ni la legitimidad democrática ni la inclusión equitativa de todos los ciudadanos? La crítica que Jürgen Habermas dirige a la propuesta de John Rawls no es meramente académica, sino que expone la tensión estructural en el corazón del liberalismo político: la asimetría que enfrentan los ciudadanos religiosos cuando se les exige la traducción unilateral de sus convicciones más profundas al lenguaje secular de la razón pública.

Esto implica que, aunque el modelo *habermasiano* de traducción cooperativa representa un avance significativo frente al proviso *rawlsiano* al reconocer la necesidad de un esfuerzo compartido entre

ciudadanos religiosos y seculares. Sin embargo, aún persisten limitaciones fundamentales en ambas propuestas. Estas limitaciones no son meramente técnicas, sino que reflejan presupuestos liberales más profundos que cuestionan la posibilidad misma de inclusión auténtica del pluralismo religioso sin jerarquías implícitas entre formas de racionalidad.

La crítica que Jürgen Habermas realiza a la propuesta de Rawls reviste importancia fundamental de enriquecer y ampliar el panorama con respecto a la complejidad del debate de la participación de la religión en la esfera pública. Este dialogo filosófico entre dos de los pensadores más influyentes en filosofía política contemporánea permite profundizar en las tensiones entre secularización, pluralismo, y participación democrática. Como señala Finlayson (2021), existe un malentendido común que equipara la propuesta *habermasiana* con el proviso *rawlsiano*, cuando en realidad la cláusula institucional de traducción de Habermas representa un enfoque distintivamente diferente que busca la resolución de problemas que el modelo de Rawls no aborda suficientemente.

Habermas identifica una problemática central en la propuesta *rawlsiano*: la exigencia que se impone a los ciudadanos religiosos de traducir sus convicciones de fe al lenguaje secular de la razón pública resulta exorbitante y asimétricamente oneroso para los ciudadanos religiosos. Esta traducción de las convicciones religiosas en el orden de la razón pública sería, según Habermas, algo que no podría ejercerse de una forma unilateral e impuesta únicamente a los religiosos, como si ellos tuvieran que desprenderse de sus convicciones morales más fuertes en el momento de la discusión pública.

La crítica *habermasiana* a la propuesta de Rawls señala que exigir a los ciudadanos religiosos que se desprendan de sus convicciones morales más profundas y constitutivas de su identidad en el momento de participar en la discusión pública genera una injusticia procedimental. Esta demanda crea una barrera de entrada al debate democrático que afecta desproporcionalmente a quienes articulan su pensamiento ético desde marcos religiosos. Tyler (2018) ha desarrollado este argumento al proponer una cláusula de la traducción recíproca que busca equilibrar de manera más completa las preocupaciones de legitimidad liberal, argumentando que la propuesta de Habermas, aunque mejor que la de Rawls, no alivia totalmente la asimetría en la mayor medida posible ni iguala las condiciones de acceso al sistema político para la construcción de un discurso político en conjunto.

Esta asimetría se manifiesta no solo como una carga cognitiva para los religiosos, sino también como un problema de legitimidad democrática más profundo. Areshidze (2020) argumenta

que, aunque Habermas parece más amigable con la religión que Rawls al afirmar que las sociedades democráticas dependen de verdades articuladas por tradiciones religiosas, paradójicamente también exige la modernización de la conciencia religiosa, lo cual revela que los presupuestos fundacionalistas del liberalismo y una concepción atenuada de lo que significa realmente un aprendizaje de los potenciales contenidos de la religión.

Frente a esta asimetría, Habermas propone un modelo alternativo para cumplir con el ideal de inclusión de las sociedades dentro del discurso político. Este proceso cognitivo de traducción de las convicciones religiosas no debe ser un proceso unilateral, sino que debe ser un esfuerzo compartido en el que tanto los ciudadanos religiosos como los no religiosos estén comprometidos a involucrarse activamente. Esta propuesta *habermasiana* se establece sobre tres puntos principales para garantizar la inclusión y cumplir con el ideal democrático.

Primero, los ciudadanos religiosos deben esforzarse para hacer comprensibles sus razones en un lenguaje secular accesible para todos los ciudadanos. Segundo, los ciudadanos seculares deben mantener una actitud de apertura cognitiva hacia el potencial semántico de las tradiciones religiosas. Tercero, ambos grupos deben participar en un proceso de aprendizaje mutuo que enriquezca el debate público. Sin embargo, esta propuesta de traducción cooperativa no está exenta de críticas. Sajir (2023) ha señalado que la cláusula de la traducción *habermasiana*, aunque busca un terreno medio, persiste en una comprensión secular que puede resultar insuficiente para valorar genuinamente el potencial semántico de la religión.

El problema radica esencialmente en que el principio de traducción misma puede resultaren una pérdida de significado esencial especialmente cuando ciertos conceptos religiosos carecen de equivalentes seculares adecuados. Sánchez Corrales (2024) ha explorado esa problemática a través del concepto de Tzintzun. Demuestra que las limitaciones inherentes de la traducción habermasiana cuando se enfrenta a conceptos religiosos profundamente metafísicos que se resisten a la secularización.

En este marco, la democracia deliberativa se configura como un ámbito de reconocimiento recíproco donde la religión no se excluye ni se privilegia, sino que se incorpora a la discusión pública de modo crítico como un componente entre ciudadanos iguales (Habermas & Rawls, 1998, p. 52). De esa manera, el planteamiento de Habermas cubre el desafío que presentan las sociedades plurales, masivas y conflictivas, a partir de la consideración de la multiculturalidad y la religión como un

posible problema, pero, en el ámbito de las democracias, también como una gran ocasión para el aprendizaje mutuo entre los diferentes tipos de razón.

Robinson (2023) enfatiza que las sociedades *post*-seculares contemporáneas, el debate no debe centrarse en la verdad o racionalidad de las creencias religiosas, sino en la necesidad de una comunicación y comprensión mutua, voluntaria, abierta y continua entre ellas. Este proceso de orientación reconoce que las religiones son plurales y persistentemente presentes en las sociedades modernas globales, lo cual requiere un marco normativo que vaya más allá de la simple tolerancia o exclusión

En contraposición, no opta por un modelo de secularismo en un sentido estricto que excluya toda voz religiosa, sino que Habermas apuesta por un modelo de inclusión crítica, donde la religión tiene un lugar en el proceso deliberativo, siempre bajo la condición de someterse a las reglas del discurso público. Esto convierte a la democracia deliberativa en una herramienta normativa que articula la legitimidad política con el pluralismo religioso, ofreciendo una respuesta a los dilemas *post*-seculares.

Como señala Altinordu (2021), el concepto de sociedad post secular, cuando se aplica críticamente, proporciona una herramienta poderosa para identificar las fuerzas a favor y en contra del pluralismo religioso en las sociedades contemporáneas. Esta perspectiva requiere tres criterios fundamentales: diferenciación secular, pluralismo comprometido y procesos de aprendizaje complementario entre ciudadanos religiosos y seculares.

La democracia deliberativa propuesta por Jürgen Habermas va más allá de la simple agregación de votos o intereses, presentándose como un modelo normativo que vincula la legitimidad política, la ética discursiva y el pluralismo social. En respuesta a la crisis de legitimidad que atraviesan las democracias contemporáneas, Habermas plantea la necesidad de recuperar el papel central del diálogo y el consenso como pilares fundamentales de la vida política. De esta manera, su propuesta ofrece un camino para revitalizar la democracia mediante un espacio público en el que se promueva la comunicación racional y el entendimiento mutuo.

En el contexto del debate sobre la religión en la esfera pública, Habermas no aboga por excluir la fe del espacio común, sino por integrarla de manera que se ajuste a los principios de la racionalidad comunicativa. La propuesta no es que la religión se desvincule de la política, sino que se fomente una interacción donde las creencias religiosas puedan ser expresadas y debatidas en un

marco de respeto y argumentación racional, junto con otras perspectivas seculares. Este enfoque permite que la religión no sea un obstáculo, sino un componente que se puede integrar de manera constructiva en la deliberación democrática.

Rhodin (2019) ha argumentado que la cláusula de traducción *habermasiana*, aunque bien intencionada, puede resultar insuficiente por que trata la comunicación religiosa como algo que debe transformarse para volverse secularmente comprometida y aceptable, en lugar de reconocerla de una forma legítima de la razón pública en sí misma. Esta crítica sugiere que el modelo *habermasiano*, a pesar de sus esfuerzos por incluir a los ciudadanos religiosos, aún mantiene una jerarquía implícita donde del discurso secular es considerada superior o universal.

Además, investigaciones recientes sobre la gestión de la diversidad en democracias liberales han revelado tensiones adicionales. Sajir y Ruiz Andrés (2025) sostienen que la implementación práctica de los principios de neutralidad estatal frente a la religión está plagada de ambigüedades que obstaculizan el establecimiento de sociedades verdaderamente pluralistas e inclusivas. Identifican tres limitaciones endógenas: la naturaleza contestada de la neutralidad estatal, la implementación de este principio a través de herramientas judiciales no neutrales, y el contexto históricamente cargado dentro del cual se aplica este principio.

Así, la democracia deliberativa de Habermas responde al desafío post-secular ofreciendo un horizonte de convivencia plural en el que se reconoce la validez tanto de la razón secular como del potencial moral de la religión. Este modelo no sólo respeta las diferencias de creencias, sino que busca un equilibrio en el que la polifonía de voces pueda participar activamente en la construcción de un espacio público inclusivo, garantizando un proceso democrático que no excluya ni minimice ninguna forma de expresión ética o moral.

La perspectiva *post*-secular requiere el reconocimiento del hecho de que la religión no disminuye la individualización de la expresión de la religión ni la desaparición de actitudes seculares. Como señala Robinson (2023), dentro de la sociedad *post*-secular, el pluralismo religioso coexiste con la secularización, por lo que necesita un contexto profesional y negociaciones públicas sobre la diversidad de la expresión dentro del ámbito secular y existencial.

Este punto de vista está respaldado por investigaciones recientes acerca de la necesidad, debido a la diversidad presente en las sociedades occidentales contemporáneas, de incurrir en un cambio de paradigma hacia la *post*-secularización. La *post*-secularización no es un retorno a formas

premodernas de religión. Más bien, es la aceptación de que, en sociedades democráticas, pluralistas y multiculturales contemporáneas, lo secular y lo no secular coexisten y necesitan un ajuste continuo (Sajir, 2023).

La crítica de Habermas a Rawls ha generado un debate fructífero que continúa evolucionando en la filosofía política contemporánea. Aunque la propuesta *habermasiana* de traducción cooperativa representa un avance significativo respecto al modelo *rawlsiano*, la literatura reciente sugiere que persisten desafíos importantes en la conceptualización de como las sociedades democráticas pueden genuinamente integrar voces religiosas sin imponerles cargas asimétricas

Las contribuciones académicas de la última década (2020-2024) han revelado que tanto como Rawls como Habermas, a pesar de sus diferencias, comparten ciertos presupuestos liberales que pueden resultar problemáticos cuando se confronta con la realidad completa del pluralismo religioso contemporáneo. La tensión entre mantener la neutralidad estatal y reconocer el valor epistémico y moral de las tradiciones religiosas sigue siendo un tema central en la teoría democrática.

El debate Habermas- Rawls nos invita a repensar continuamente los fundamentos de la democracia en sociedades caracterizadas por el pluralismo profundo, donde el desafío no es simplemente tolerar la diferencia religiosa, sino la creación de condiciones de vida genuinas que promuevan el aprendizaje mutuo y el reconocimiento recíproco. Este dialogo filosófico permanece urgentemente relevante en un contexto global marcado por tensiones entre identidades religiosas, demandas de reconocimiento y los principios fundamentales de la democracia liberal

El debate de Habermas-Rawls sobre la religión en la esfera pública trasciende en el ámbito de la teoría política para situarse como una cuestión de justicia democrática fundamental. La crítica *habermasiana* ha demostrado convincentemente que exigir a los ciudadanos religiosos la traducción unilateral de sus convicciones constituye una carga procedimental asimétrica que socava la legitimidad del proceso deliberativo. Sin embargo, como revelan las investigaciones más recientes de Rhodin (2019), Tyler (2018), Areshidze (2020), Sajir (2023) y Sánchez Corrales (2024), ni el modo *rawlsiano* ni la propuesta *habermasiana* de traducción cooperativa resuelven completamente la tensión entre neutralidad estatal y reconocimiento genuino del potencial epistémico de las tradiciones religiosas.

La persistencia de esta tensión señala un problema más profundo: los presupuestos fundacionalistas del liberalismo político mantienen, a pesar de sus esfuerzos inclusivos, una jerarquía

implícita donde el discurso secular conserva una posición privilegiada como árbitro último de la racionalidad pública. Esta jerarquía no solo impone cargas cognitivas desproporcionadas sobre los ciudadanos religiosos, sino que también empobrece el espacio público al filtrar y potencialmente distorsionar contenidos semánticos que carecen de equivalentes seculares adecuados.

3.5 La epistemología de las tradiciones religiosas y su aporte al discurso público.

Las tradiciones religiosas proporcionan modos únicos de conocimiento moral y ético que, dentro de su secularización, generan grandes dificultades a la hora de incorporarlos al debate político contemporáneo. La cuestión no solo se centra en el desinterés por comunicarlos, sino también en la naturaleza del conocimiento religioso y sus bases epistemológicas, que se apartan radicalmente de las que fundamentan el discurso secular. En esta parte se describe el conocimiento que brindan las tradiciones religiosas, en el que mucho caso se vuelve imposible traducir a un lenguaje secular, lo que conlleva a grandes pérdidas en su significado.

La epistemología religiosa contemporánea ha abordado el desarrollo de teorías más sofisticadas respecto a cómo las tradiciones religiosas producen conocimiento válido. Según Plantinga (2000), las creencias religiosas pueden ser consideradas conocimiento garantizado (*warranted belief*), siempre y cuando haya sido producido por las facultades cognitivas adecuadas que operen en un entorno epistémico apropiado y que, a su vez, se sigan un diseño orientado a la producción de creencias verdaderas. Tal diseño ha sido llamado epistemología reformada, donde se plantea que las creencias religiosas son "propriadamente básicas" en el sentido que no necesitan inferirse de otras verdades para estar garantizadas, en un sentido racional (Plantinga, 1983; Wolterstorff, 1976).

La propuesta de Plantinga se orienta a rebatir el evidencialismo ilustrado que sostiene que, para que una creencia se considere racional, esta debe estar ajustada a la evidencia empírica disponible. Para Plantinga (1993), el conocimiento religioso se mueve por la facultad que él llama "*sensus divinitatis*" y que describe como una facultad cognitiva que permite a las personas, sin argumentos, conocer de inmediato a Dios, mediada la creencia y el conocimiento. Aquí, la facultad *divinitatis* sugiere que tal conocimiento no sólo es no inferencial, sino que no requiere justificación de evidencia externa para poseer una garantía epistémica.

El modelo epistemológico de Plantinga tiene críticas importantes. Zagzebski (1993) menciona que la concepción reformada podría ser demasiado benigna y que la dimensión social del

conocimiento religioso sigue sin ser abordada. Por otra parte, la "objeción de la Gran Calabaza" sugiere que este modelo podría estar justificado absolutamente cualquier tipo de creencia, lo que quiera que eso signifique, de una manera que no solamente es absurda, sino que es una creencia que es aceptada epistemológicamente (Plantinga, 2000).

3.5.1. El Problema del Lenguaje Religioso y la Intraducibilidad

El entendimiento producido por las tradiciones religiosas se expresa a través de formas de lenguaje que poseen particularidades que dificultan su traducción al lenguaje no religioso. Williams (2014) señala que el lenguaje religioso no solo describe realidades. También provoca el cuestionamiento de los límites de los marcos conceptual y metafísico, de la subjetividad y, en términos más amplios, de la comprensión de uno mismo. El lenguaje religioso “abre a una verdad que nos está cambiando y nunca nos deja en posesión complaciente del poder que pensamos tener” (p. 154).

A diferencia del lenguaje no religioso, que se usa con la finalidad de nombrar y describir, el lenguaje religioso permite hablar de la realidad a partir de la metáfora y la alegoría. La diferencia en el uso del lenguaje está más allá de la cotidianidad del uso que se les da a las palabras. Como explica Kasomo (2012), en el discurso religioso, cuando se aplican términos a Dios, se emplean en formas especiales y diferentes a las cotidianas. Por ejemplo, cuando decimos que “Dios es bueno”, empleamos “bueno” en una forma que es completamente diferente a la relación que se establece con una persona que es buena.

Las religiones ofrecen una base específica sobre la cual construir un código de moral y ética, universal y secular. No obstante, la sociedad *post*-secular necesita reconocer y, adicionalmente, legitimar en el espacio público y el debate la cognición, los componentes de herramientas específicas y los elementos expresivo-estéticos de una religión. No es que la intraducibilidad sea un problema puramente técnico, sino que es un problema de profundas diferencias epistemológicas y, por lo tanto, de diferentes maneras de conocer.

3.5.2 La Dimensión Epistémica del Conocimiento Moral Religioso

El conocimiento moral que proviene de las tradiciones religiosas implica mucho más que el manejo de proposiciones abstractas; este conocimiento moral está integrado dentro de las prácticas

vivenciales, experiencias y modos de vida. El conocimiento indígena es descrito como vivo o vigente, y de carácter oral. El conocimiento indígena, dentro de usos y prácticas, es objeto de protocolos éticos que consisten en el cuidado y respeto del conocimiento, y en la generosidad de la celebración para que se comparta en beneficio de otros.

La ética y la práctica del conocimiento religioso se traducen a la lengua secular en términos. No es cuestión de traducir o transmitir proposiciones informativas; implica la comunicación de modos de ser, de relacionarse y de actuar en el mundo que, de formas, han de ser construidos en particular, a partir de configuraciones de lo sagrado, de la comunidad y del sentido de responsabilidad.

La práctica de las afirmaciones religiosas más que de cualquier otra forma intenta encapsular una de las funciones que Braithwaite se propuso en 1955 y que de una u otra forma, dicho autor la asoció con el lenguaje religioso. Sin embargo, la crítica a este funcionalismo del lenguaje religioso es de carácter fuerte. Swinburne (1993) menciona las objeciones y las implausibilidades psicológicas que esta postura conllevaría.

Las tradiciones religiosas operan bajo sus propias epistemologías a través de las cuales se produce conocimiento moral y ético. Tal información no puede ser simplemente traducida como conocimiento proposicional en lenguaje secular. También son formas de entender el mundo que son complejas e irreductiblemente tejidas en facultades cognitivas, prácticas vividas y estructuras lingüísticas. Las construcciones de conocimiento y comprensión del mundo dentro de las tradiciones también pueden ser vistas con la construcción de conocimiento religioso de Plantinga como una creencia propiamente básica y el poder transformador del lenguaje y discurso religiosos tal como lo articula Williams.

Las tradiciones, por lo tanto, operan utilizando epistemologías que son seculares y radicalmente diferentes de las tradiciones religiosas. La diferencia tampoco es meramente técnica, ya que los conceptos religiosos del lenguaje son metafísicos y los conceptos seculares están desprovistos de equivalentes, lo que hace que la traducción resulte en una pérdida de significado y empobrecimiento del discurso público. Las epistemologías indígenas ilustran dramáticamente el problema al integrar las dimensiones espirituales, comunitaria y de la naturaleza. El enfoque reduccionista de Occidente es la fragmentación. La demanda de traducción cooperativa de

Habermas, aunque mejor que el modelo *rawlsiano*, sigue siendo una jerarquía con el discurso secular como árbitro racional normativo. La asimetría de la episteme también lo es.

Por lo que es posible concluir que, el concepto de sociedad *post*-secular, aplicado críticamente, no ofrece soluciones definitivas, pero sí plantea el horizonte normativo concreto: el reconocimiento de que la religión no desaparecerá de las sociedades democráticas modernas y que el pluralismo profundo requiere algo más que tolerancia e inclusión condicional. Requiere la construcción de condiciones institucionales y culturales que faciliten el aprendizaje mutuo genuino, donde tanto ciudadanos religiosos como seculares estén dispuestos a transformar sus propios marcos de comprensión a través del encuentro dialógico.

En última instancia, este debate filosófico confronta con una pregunta que permanece inquietantemente abierta: ¿Puede el liberalismo político, con sus compromisos con la neutralidad y la razón pública, acomodar verdaderamente el pluralismo religioso en toda su profundidad, o sus propios fundamentos secularizados establecen los límites insuperables para ese proyecto? La respuesta a este cuestionamiento no es meramente teórica; determina si las democracias contemporáneas pueden aspirar a ser espacios de reconocimiento recíproco auténtico o si inevitablemente reproducirán formas sutiles de exclusión hacia quienes articular su vida ética desde marcos religiosos comprensivos. El desafío *post* secular sigue aún vigente, y con él, la urgencia de repensar los fundamentos mismos de la convivencia democrática en sociedades marcadas por la diversidad.

4. CAPÍTULO 3: CRÍTICA Y DESAFÍOS DE LA CLÁUSULA DE LA TRADUCCIÓN: LA PARADOJA POST-SECULAR

En el capítulo anterior se estableció la superioridad inclusiva del *post*-secularismo *habermasiano* frente al secularismo excluyente de Rawls, esta sección se centrará en la tensión inherente que surge

al intentar materializar el ideal de reciprocidad, específicamente en la figura de la cláusula de la traducción.

En primer lugar, la fundamentación del giro *post*-secular de Jürgen Habermas en la incompletitud cognitiva de la razón secular (Habermas, 2006) establece un modelo de inclusión de la religión en la esfera pública bajo el imperativo del aprendizaje recíproco. De hecho, la correlación entre el ideal de la razón comunicativa y la participación pública proporciona herramientas robustas para la deliberación sobre implicaciones éticas y políticas.

Aunque la propuesta de la cláusula de la traducción es conceptualmente superior al secularismo excluyente, esta presenta una paradoja estructural. La exigencia de la cláusula de la traducción, lejos de garantizar la simetría deliberativa, impone una tensión normativa y una carga unilateral que compromete los ideales de simetría en la búsqueda del entendimiento mutuo a través del dialogo racional, donde los participantes se reconozcan como libres e iguales y busquen llegar a consensos basados en los mejores argumentos, manteniendo una forma sutil de hegemonía secular. Esta cláusula, aunque pretende cumplir con el ideal de inclusividad de manera bidireccional donde los ciudadanos asumen tareas cognitivas, paradójicamente, se impone una carga cognitiva asimétrica que compromete la simetría discursiva. Por consiguiente, se establece, que esta cláusula es generadora de una carga asimétrica.

En ese orden de ideas, la exigencia de la reciprocidad en la razón comunicativa permite reflexionar críticamente sobre las normas, contribuyendo al mejoramiento constante de los valores y principios sociales. De hecho, el principio de simetría impulsa a actuar conforme a lo justo y lo correcto, dado que “la comprensión de la relación entre la acción comunicativa y la diversidad de concepciones del bien humano influirá en nuestras deliberaciones sobre cómo puede contribuir la política al florecimiento humano” (Habermas, 2008, p.23)

4.1 La crítica a la asimetría de la carga: La tensión de la traducción

Esta corresponsabilidad del *post*secularismo establece una carga bidireccional. Por una parte, el ciudadano religioso debe traducir aquellas convicciones a un lenguaje secular universal, mientras que, por otra parte, el ciudadano secular debe realizar el esfuerzo cognitivo de abrirse a aceptar el potencial de verdad de aquellos argumentos religiosos. (Habermas, 2006, p.107)

Sin embargo, críticos contemporáneos refutan en contra de la noción de la carga compartida, al señalar que esta distribución de obligaciones es intrínsecamente desigual, ya que la traducción

recae de forma desproporcionada en el ciudadano religioso, que genera una carga asimétrica la cual favorece la hegemonía laica. El requisito de verter el contenido religioso a un “lenguaje universalmente accesible y secular” implica que el peso real de la adaptación recae desproporcionadamente en el ciudadano religioso (Garzón,2021). De esta manera, la razón de esta disparidad reside en el hecho sociológico y normativo de la modernidad: el orden institucional y legal ya opera bajo el código de la razón secular, tal como lo establece el principio de neutralidad deóntica del Estado. Por ende, esta simetría propuesta por Habermas concierne más al ámbito teórico ya que posee implícito un limitante de carácter práctico,

Uno de los aspectos más controversiales del modelo *post*-secularista de Habermas consiste en la aparente asimetría de las exigencias que éste impone a los distintos actores del espacio público informal, es decir, aquella donde los conjuntos de redes conversacionales, medios, asociaciones civiles y dinámicas de rasgos comunicativos, permiten deliberaciones de argumentos no coercitivo. Aun cuando en un diálogo democrático haya un esfuerzo de las partes que deban realizar de forma conjunta, la asimetría en la profundidad y la naturaleza de estos esfuerzos es, al menos, preocupante. A su vez, esto trae a la escena preguntas sobre la justicia en el modelo y, sobre todo, la integración de las voces religiosas en la discusión pública.

Esta diferencia sustancial se manifiesta en la divergencia entre un deber cognitivo de naturaleza receptiva y un deber de reformulación de naturaleza transformadora. En efecto, la carga impuesta al ciudadano religioso requiere una labor de ingeniería lingüística que potencialmente altera la identidad discursiva original, y la convierte en una proposición ética abstracta. De modo que la creencia religiosa sobre la justicia social históricamente arraigada en una parábola o mandato bíblico se traduce en una proposición secular sobre la equidad distributiva. De esa forma, se vacía el contenido que origina la motivación trascendente y el poder de movilización comunitaria que ofrecen las tradiciones religiosas.

Esto representa una brecha entre el ideal normativo de la inclusión y la realidad práctica de un proceso de asimilación. Como señala Garzón (2021), “El ciudadano secular únicamente debe abrirse cognitivamente, mientras que el ciudadano religioso debe transformar su discurso, lo que potencialmente implicaría una pérdida de la fuerza semántica original en el proceso de incorporación formal” (p.53). Esta asimetría revela una tensión inherente en el proyecto *post*-secularista: aunque busca trascender el secularismo excluyente, termina imponiendo una carga desproporcionada a los

ciudadanos religiosos y a su lenguaje religioso. La apertura cognitiva del ciudadano secular contrasta marcadamente con la carga de traducción que recae sobre el ciudadano religioso, quien debe reformular sus creencias profundamente arraigadas en un discurso neutral, accesible y público. Esta traducción no es simplemente un ejercicio técnico y funcional; arriesga distorsionar o vaciar el núcleo moral y existencial de la experiencia religiosa, poniendo así en cuestión la realidad de una inclusión que es formal en lugar de sustantiva.

Esta carga asimétrica plantea así un problema de exclusión indirecta. Por un lado, la contribución del ciudadano secular no necesita pasar a través de un filtro institucional, este puede ingresar su argumento directamente en la esfera pública formal, pues este ya se encuentra explícitamente en un lenguaje secular y universalmente accesible. Por otro lado, el ciudadano religioso debe pasar a través de un proceso de filtro o prefijación del lenguaje religioso para cumplir con la cláusula de la traducción y su posterior inclusión dentro del debate público. Esto no solo constituye un paso adicional, sino que implica de manera indirecta una posible neutralización o purificación de la identidad del argumento religioso. Esa pérdida de fuerza semántica se desarrolla cuando aquella traducción reduce la profundidad motivacional de la fe a una simple proposición ética abstracta en un lenguaje secularizado, y la despoja de su contexto comunitario y su poder movilizador y de cohesión comunitaria dentro de la sociedad.

En efecto, esta traducción propuesta por Habermas arriesga a distorsionar o vaciar el núcleo moral y existencialmente de la experiencia religiosa, y pone en cuestión la realidad de una inclusión que es formal en lugar de sustantiva. Por consiguiente, la reformulación de las creencias arraigadas en un discurso neutral plantea un problema de exclusión directa al imponer un filtro desproporcionado.

4.1.2 La crítica al desdoblamiento: Exclusión estructural y supremacía epistémica secular.

Por una parte, la tesis *habermasiana* de la traducción esta cimentada a través de la distinción crucial entre la esfera pública informal (sociedad civil) y la esfera pública formal (instituciones). Esta busca ofrecer un modelo de inclusión religiosa que supere las limitaciones del secularismo excluyente. Así, la esfera informal, es el espacio donde los ciudadanos están facultados para la libre expresión del lenguaje religioso para argumentar sus puntos de vista a favor o en contra de un tema de interés sociopolítico. De modo que, el ciudadano religioso pueda fundamentar su punto de vista

libremente a través del lenguaje de fe para generar opinión pública, sin restricciones ni requisitos de traducción. En contraste, la esfera pública formal corresponde al espacio sociopolítico en donde desarrolla una exigencia de cumplimiento de la cláusula de traducción para que aquellos argumentos religiosos puedan convertirse en normas jurídicas inclusivas sancionadas por el Estado de derecho a través de un proceso previo de deliberación racional. Esta arquitectura institucional pretende garantizar tanto la libertad religiosa como la neutralidad deóntica del Estado, y permitir que la polifonía de voces religiosas o seculares participen plenamente en la formación pública mientras se preserva el carácter secular de las instituciones políticas

Sin embargo, la crítica apunta a que este desdoblamiento crea una zona de exclusión que desvirtúa la promesa de simetría propuesta por la cláusula de la traducción. Al exigir que dicha traducción se realice antes de que el argumento ingrese en el proceso de toma de decisiones institucional, la propuesta *habermasiana* establece un filtro que opera exclusivamente desde la esfera informal hacia la formal estableciendo un umbral para la participación. De acuerdo con el filósofo social Eduardo Mendieta (2018), La diferencia fundamental con el modelo de razón pública de John Rawls es que, mientras Rawls impone una cláusula limitativa la cual descarta argumentos religiosos del debate público. En contra parte, la propuesta de Habermas procura la cláusula inclusiva condicional. No obstante, esa inclusión condicional continúa estando sesgada.

Dado que, el modelo *habermasiano*, al pretender externalizar la carga de la traducción, preserva una “supremacía epistémica de lo secular” que actúa como portero del debate normativo legítimo (Mendieta, 2018, p. 62). Esta supremacía no solo establece que el lenguaje es admisible en la esfera formal, sino que determina los términos mismos en que debe desarrollarse la deliberación democrática, privilegiando sistemáticamente a aquellos ciudadanos cuyas convicciones ya se articulan naturalmente en el código secular.

Adicionalmente, el requisito de la traducción puede ser concebido como una forma sutil de asimilación del contenido religioso. Si la única manera de que un argumento religioso sea tenido en cuenta es despojándolo de su origen de fe, purificando su lenguaje hacia uno meramente secularizado, entonces el precio de la carga de la inclusión es la secularización interna del argumento mismo.

Esto permite perpetuar la idea de que lo secular es el único lenguaje político universal y legítimo, por lo cual se sigue manteniendo la jerarquía de la ilustración que el post secularismo

pretendía superar. La traducción, lejos de ser un proceso neutral de reformulación lingüística, se convierte en un mecanismo de normalización que exige a los ciudadanos religiosos el abandono de la particularidad de su identidad discursiva como condición de entrada al espacio de la decisión política. En este sentido, el desdoblamiento de la esfera pública no resuelve la tensión entre inclusión y neutralidad, sino que la desplaza hacia un umbral institucional donde se reproduce, de manera más sofisticada pero igualmente excluyente, la lógica del secularismo que Habermas buscaba trascender.

El postsecularismo de Habermas es considerado una respuesta muy completa a la crítica del fracaso de la tesis clásica de la secularización. Este último modelo pensaba que, con la llegada de la modernidad, la religión se volvería obsoleta en las sociedades occidentales. Habermas, en contraposición, sabe que la religión seguirá vigente, con los elementos de la fe cruzando parte del espacio público. También comprende que, para que la democracia se nutra genuinamente, es necesario que la cultura democrática contemple los aportes de las religiones y su capital semántico. La viabilidad pragmática hegemonía del postsecularismo, y el éxito que puede tener en el mundo contemporáneo, depende de la realidad de los diálogos entre las personas y grupos, bajo una estructura de derechos que integren a los ciudadanos religiosos y seculares.

No obstante, el mundo contemporáneo, en la realidad de sus estructuras institucionales y sociales, no parece ofrecer esa configuración deseada. La crítica revela que, en la práctica, el postsecularismo enfrenta grandes dificultades para materializar su promesa de simetría deliberativa. A esto se suman los sutiles y abiertos de la jerarquización de los discursos que se sostienen en el plano social, y que el modelo *habermasiano* intenta integrar sin lograr neutralizar completamente. La tensión entre el ideal normativo de inclusión simétrica y la realidad de una asimetría estructural permanece irresuelta, y sugiere que el proyecto post-secular, aunque represente un avance significativo frente a secularismo excluyente, requiere urgentemente de ajustes conceptuales y prácticos para cumplir cabalmente el ideal de una democracia deliberativa efectivamente inclusiva. Este desdoblamiento de la esfera pública, lejos de resolver el problema de la participación religiosa en la política democrática expone la persistencia de una hegemonía secular que el postsecularismo proclama superar pero que, en última instancia, reproduce su mismo modelo bajo nuevas condiciones institucionales.

El problema esencial de la asimetría de la carga se acentúa al considerar los sujetos de la traducción. De este modo, Habermas recalca que la responsabilidad de esta traducción recae sobre

el ciudadano religioso que participa de la sociedad civil. Sin embargo, como refiere Garzón (2021), la traducción de las verdades religiosas a equivalentes seculares debería ser garantizado bajo el marco de la reciprocidad ideal. Sin embargo, dentro de esta propuesta *habermasiana* se genera tensiones relevantes con relación a la carga impuesta. La carga asimétrica impuesta al ciudadano religioso sugiere el riesgo de que la traducción actúa como una forma de asimilación silenciosa, por lo que, requiere una crítica y, sobre todo, el diseño de prácticas institucionales que refuercen y compensen esas desigualdades en materia democrática

4.1.3 Neutralización semántica y reduccionismo del capital semántico religioso

Es evidente que esta carga asimétrica se traduce en una exclusión indirecta, donde el argumento secularizado ingresa directamente, mientras que el religioso requiere el filtro de la traducción. En consecuencia, el segundo desafío relevante con relación a la cláusula de la traducción concierne a la calidad y la integridad del contenido religioso una vez ha pasado por el tamiz secular, ya que se corre un riesgo de neutralización semántica.

Habermas reconoce explícitamente la tesis de la incompletitud cognitiva de la razón secular, al argumentar que las tradiciones religiosas son portadores de un capital semántico invaluable y de importantes intuiciones morales vitales sobre la solidaridad y la justicia, que el lenguaje meramente técnico-científico y procedimental de la modernidad es incapaz de articular por sí mismo (Habermas, 2006, p.145). Por tanto, la traducción busca liberar estos recursos de su envoltura doctrinal para revitalizar el discurso político.

En contraposición, la crítica post-secular argumenta que esta aparente liberación a menudo puede operar implícitamente como una neutralización semántica o en un reduccionismo conceptual. La exigencia de verter la complejidad de la fe, con sus narrativas y su profundidad existencial, en un lenguaje secular y universal accesible arriesga distorsionar o vaciar el núcleo moral y existencial de la experiencia religiosa al reducir las convicciones a una simple proposición ética abstracta. (Calhoun et al., 2013, p.72) Mas aun, en este proceso se pierde crucialmente la fuerza motivacional del argumento, dado que los conceptos seculares, al ser más técnicos y abstractos, son incapaces de replicar las narrativas religiosas para orientar la acción moral.

El problema radica en que el lenguaje universal no es neutral, sino que esta implícitamente cargado con la racionalidad instrumental y procedimental de la modernidad. Por lo tanto, el filtro de

la traducción no es un simple mecanismo de inclusión, sino un mecanismo de dominio simbólico, donde la razón secular actúa como código hegemónico y no como un mero código de entendimiento común.

La razón secular, con su énfasis en la neutralidad deóntica del Estado de derecho y la justificación técnica, actúa como tamiz reductor. Dado que tanto el derecho como la política institucional requieren proposiciones universalmente validas, el sistema privilegia la forma abstracta, desestimando la carga existencial y el contexto comunitario que originalmente nutrieron el argumento. De esta forma, el proceso de traducción se convierte en un sacrificio de la particularidad motivacional a cambio de la generalidad procedimental.

4.1.4 La falacia del universalismo neutral: el lenguaje secular como ideología hegemónica.

Esta crítica metodológica más incisiva debe dirigirse hacia la supuesta neutralidad del lenguaje universalmente accesible y secular que Habermas postula como condición de entrada a la esfera pública formal. De modo que surge el interrogante ¿Es ese lenguaje realmente neutral, o constituye simplemente el lenguaje de la racionalidad instrumental dominante, esto es, el discurso técnico científico o legal-procedimental que ha alcanzado hegemonía cultural en la modernidad occidental?

La pretensión de universalidad del lenguaje secular puede desenmascarse como una de particularismo disfrazado. Como señalan Horkheimer y Adorno (2002) en su crítica a la razón instrumental, la racionalidad que se presenta como neutral y universal es en realidad otra forma históricamente situada de dominación que reduce toda racionalidad al cálculo, eficiencia y control (p.21). En este sentido, el lenguaje secular exigido por Habermas no es un terreno neutral de encuentro, sino el idioma específico de la modernidad ilustrada que, al naturalizarse como lo universal, invisibiliza su propia genealogía cultural y carácter ideológico.

Taylor (2007) refuerza esta crítica al argumentar que el secularismo no es una posición neutral respecto a la religión, sino una cosmovisión sustantiva que privilegia determinadas formas de vida y razonamiento sobre otras (p.299). El lenguaje secular accesible opera, entonces, como un dispositivo epistémico que reproduce la hegemonía de la razón científico-técnica, convirtiendo en traducible solo aquello que puede subsumirse bajo sus categorías operativas: derechos individuales, utilidad social, procedimientos formales, eficiencia instrumental (Casanova, 1994, p.213)

Esta crítica encuentra resonancia en la tradición de la Escuela de Frankfurt, particularmente en la distinción que establece Habermas mismo entre razón instrumental y razón comunicativa. Sin embargo, la paradoja radica en que, al exigir la traducción al lenguaje secular, Habermas termina privilegiando precisamente aquella racionalidad instrumental que su propia teoría de la acción comunicativa busca superar. Como señala Critchley (2012), “la cláusula de la traducción traiciona el proyecto comunicativo *habermasiano* al reinstalar subrepticamente la primacía de la razón estratégica sobre la comprensión dialógica” (p.167).

4.1.5 El sujeto de la traducción: Desigualdad epistémica y exclusión social

Mas allá de la cuestión sobre la naturalidad del lenguaje secular, emerge una crítica aún más fundamental relacionada con el sujeto que debe realizar esa traducción. En la crítica al desdoblamiento cognitivo implica que la carga recae asimétricamente en el ciudadano religioso. Sin embargo, es necesario profundizar en una pregunta más radical ¿Qué sucede cuando el ciudadano religioso carece de herramientas epistémicas o lingüísticas para efectuar dicha traducción?

Este interrogante transforma la carga asimétrica de un problema de voluntad o esfuerzo cognitivo en un problema estructural de capacidad educativa y desigualdad social. La traducción exitosa del lenguaje religioso al secular requiere no solo la competencia en el vocabulario teológico propio de las tradiciones religiosas, sino que también exige un dominio del lenguaje filosófico, jurídico y científico-social que estructura el discurso público moderno. Este doble dominio lingüístico es, en la práctica, patrimonio de una elite educada: teólogos con formación académica secularizada, intelectuales religiosos con credenciales universitarias o clérigos con educación formal en instituciones occidentalizadas (Mendieta & VanAntwerpen, 2011, P.45)

Como resultado, la cláusula de traducción introduce una barrera epistémica de clase que excluye sistemáticamente a la mayoría de las voces religiosas de base: Comunidades de fe populares, religiosos con educación formal limitada, tradiciones religiosas no occidentalizadas, o expresiones de religiosidad que no han sido articuladas en términos filosóficos abstractos. Fraser (2003) denomina este fenómeno como una injusticia epistémica, al señalar que “las estructuras de conocimiento dominantes distribuyen desigualmente la capacidad de ser reconocido como un hablante legítimo en el espacio público” (P.299).

La traducción deja de ser así un mero requisito procedimental para convertirse en un mecanismo de exclusión social que reproduce las desigualdades educativas y culturales ya existentes. Establece la condición de que únicamente aquellos ciudadanos religiosos que han sido suficientemente socializados en la racionalidad secular, es decir, aquellos que han internalizado los principios universales de la racionalidad ilustrada, pueden aspirar a participar efectivamente en la esfera pública formal. La otra parte de ciudadanos no secularizados se ve condicionada y apartada a integrar la esfera pública formal, de modo que su única contribución política se considera pre-política o no traducible (Cooke, 2007, p. 228).

Esta exclusión epistémica tiene consecuencias políticas concretas. Como señala Mahmood (2016), “la exigencia de traducción presupone y refuerza una jerarquía de formas de vida, donde las comunidades religiosas que no pueden o no desean secularizar sus convicciones quedan marcadas como premodernas, irracionales o políticamente incompetentes” (p.89). La participación política autentica queda así reservada, para una elite seleccionada de sujetos religiosos que han experimentado una transformación subjetiva profunda: la interiorización de la epistemología secular como condición de ciudadanía plena.

4.1.6 La pérdida de fuerza motivacional y desactivación política

Mediante este proceso de traducción, se pierde crucialmente la fuerza motivacional del argumento. Los conceptos seculares, al ser más técnicos y abstractos, difícilmente pueden replicar la capacidad de las narrativas religiosas para movilizar emocionalmente a los ciudadanos y ofrecer narrativas de sentido integradores que orienten la acción moral (Smith, 2003, p.118). La traducción, por lo tanto, no solo despoja al argumento de su contexto comunitario, sino que lo desactiva políticamente para su promotor original.

La contribución religiosa se convierte en un simple dato o recurso epistémico, despojado de su identidad discursiva particular, lo que cuestiona la realidad de una inclusión que es formal en lugar de sustantiva. El precio de la inclusión, en ese sentido, es la secularización interna del argumento mismo, lo que perpetua la jerarquía de lo secular como el único lenguaje político legítimo (Connolly, 1999, p.23).

En esta línea argumental, la desactivación política se manifiesta como una despersonalización de la fuente argumentativa. Dado que la contribución religiosa se transforma en un mero recurso epistémico o un dato abstracto, se le priva de su capacidad de cohesión comunitaria y su identidad discursiva particular. Esto minimiza la riqueza del argumento a una mera funcionalidad técnica, y cuestiona la genuina voluntad de una inclusión que va más allá de mera utilización utilitaria.

4.1.7 Consecuencias de la paradoja: El riesgo de la instrumentalización política del capital religioso

Es menester centralizar que, la paradoja en términos de reflexión es empleada para hacer ver que esta es una pérdida de la fuerza semántica y, vislumbra la asimetría de la carga que tiene como consecuencia práctica el riesgo de la instrumentalización política del capital semántico religioso. Si la traducción implica la secularización del argumento religioso, la propia esfera pública formal, que ya opera bajo una supremacía epistémica lo de secular, queda en posición de seleccionar y asimilar únicamente aquellos contenidos que son funcionales a sus propósitos políticos, lo que concuerda con la crítica de la asimetría de la carga (Habermas, 2006, p. 394)

Este proceso de instrumentalización opera primeramente mediante una desvinculación del origen, ya que, una vez traducido, el argumento secularizado se convierte en propiedad pública y universal. El actor secular o institucional puede adoptar el argumento sin la necesidad de reconocer su origen de fe, ni de asumir la carga de reciprocidad (aprendizaje mutuo) exigida por Habermas.

Segundo, reproduce la apropiación selectiva del valor político normativo, donde el sistema político, al estar orientado hacia el derecho y la neutralidad deóntica, extrae el valor político normativo del enunciado, ignorando la profundidad motivacional y el contexto comunitario que lo hicieron posible. Esto permite a los lectores seculares utilizar el recurso sin la obligación de dialogar con la cosmovisión religiosa que lo nutrió.

De esta forma, el ciudadano religioso queda al margen del proceso de decisión final, viendo su contribución despojada de su identidad y utilizada para legitimar un orden que aún conserva una lógica estructuralmente excluyente. (Butler et al., 2011. p.72). Así, la aparente inclusión del argumento religioso, que ahora aparece en el discurso formal bajo un ropaje secular, refuerza la idea de que la razón secular es autosuficiente y universal. La propuesta *post* secular que pretendía ser un

aprendizaje de la razón secular se reduce a un mero mecanismo de normalización o asimilación forzada del contenido religioso.

4.2 Desafíos normativos y alternativas a la cláusula de la traducción

El examen crítico de la cláusula de la traducción, si bien reconoce el avance significativo frente al secularismo excluyente en materia democrática, subraya que la tensión entre el ideal normativo de inclusión simétrica y la realidad de una asimetría estructural permanece irresuelta. Para que la democracia deliberativa cumpla cabalmente su ideal inclusivo, es imperativo abordar los desafíos normativos y prácticos de la cláusula de la traducción mediante alternativas que compensen la carga desproporcionada.

El desafío principal radica en como compensar la asimetría de la carga y la persistencia de la hegemonía secular. Esto requiere ajustes conceptuales y la exploración de alternativas institucionales. Por tanto, algunas de estos se plantean reformular levemente el proceso de traducción para materializar genuinamente la promesa de simetría deliberativa del proyecto post secular *habermasiano*.

4.2.1 Re-localización de la carga de traducción: Hacia una obligación institucional

La primera sugerencia estructural consiste en la re-localización de la carga de la traducción trasladando este peso del ciudadano religiosos directamente a la institución formal. Esa propuesta se basa en la necesidad de eliminar la exclusividad del filtro que, al recaer sobre el ciudadano religioso, quien debe traducir su argumento religioso como condición de participación antes de entrar a la esfera formal, genera la asimetría. Una posible alternativa estructural consiste en trasladar el peso de la traducción a la institución formal misma. Este giro es crucial porque implica transformar la concepción de la neutralidad estatal, pasando de ser un mero deber negativo que opta por neutralidad del Estado (prohibición de favorecer una religión) a un deber positivo de interlocución.

Dicha medida se traduciría en una obligación institucional tanto para los ciudadanos seculares como para las agencias estatales (parlamentos, tribunales) por esforzarse por comprender y considerar los argumentos de tipo religiosos de manera fiel a su semántica original, una vez que han sido articulados y puestos en circulación en la esfera pública informal.

Esta propuesta encuentra sustento teórico en el concepto de co-traducción institucional, que algunos teóricos *post*-seculares han desarrollado como alternativa al modelo unidireccional *habermasiano*. Como señala Calhoun (2011), “la traducción no debe ser una carga individual impuesta a los creyentes, sin una responsabilidad compartida que involucre a las instituciones democráticas en un proceso de mediación semántica” (p.98). En este modelo, las instituciones políticas formales asumen un rol activo en la interpretación y traducción del discurso religioso, en lugar de delegar esta tarea exclusivamente a los ciudadanos religiosos.

Este enfoque se alinea con la política de reconocimiento de Taylor (1994), quien argumenta que “el reconocimiento genuino no puede ser pasivo, sino que requiere un esfuerzo activo por parte de las instituciones mayoritarias para comprender y validar las formas de vida minoritarias en sus propios términos” (p.66). Esto, aplicado al contexto de la deliberación religiosa, significaría que el Estado y la esfera pública formal no pueden simplemente esperar argumentos retraducidos, sino que deben desarrollar competencias hermenéuticas institucionales para interpretar el discurso religioso sin reducirlo prematuramente a categorías seculares.

La implementación práctica de esta alternativa podría incluir la creación de comisiones de mediación semántica, la incorporación de asesores religiosos en procesos deliberativos, o el establecimiento de protocolos que obliguen a los legisladores a justificar explícitamente como han considerado los argumentos religiosos en sus formas originales ante de proceder a la deliberación formal (Mavelli & Petito, 2014, p.187).

4.2.2 Fortalecimiento del deber de reciprocidad secular: Del escuchar tolerante a la comprensión hermenéutica

La segunda alternativa reside sobre la necesidad de un fortalecimiento sustancial del deber de reciprocidad secular. Habermas exige la apertura cognitiva del ciudadano secular hacia el contenido normativo de las tradiciones religiosas. Sin embargo, esta es una exigencia débil y pasiva frente a la carga activa y transformadora impuesta al ciudadano religioso. Se necesita de un deber recíproco más fuerte, que obligue al ciudadano secular a buscar activamente la fuerza motivacional y el potencial de verdad del argumento religioso, incluso si esto implica modificar su propio marco de comprensión secular.

4.2.3 Cambio de paradigma epistémico: de la tolerancia a la hermenéutica

Esta propuesta implica un cambio de paradigma epistémico fundamental para el ciudadano secular. Ya no se trata de un escuchar tolerante o de una apertura cognitiva, sino de un auténtico deber de comprensión hermenéutica que obliga al ciudadano secular a suspender sus presupuestos epistémicos y a ver la fe no como una manifestación pre-política o irracional, sino como una fuente legítima de razón práctica y conocimiento moral.

Este giro hermenéutico se encuentra fundamentado en la tradición filosófica de Gadamer (2004), sosteniendo que “la comprensión genuina requiere la fusión de horizontes interpretativos, donde el intérprete debe estar dispuesto a que su propio horizonte sea modificado por el encuentro del otro” (p.306). Aplicado al contexto de la deliberación *post*-secular, esto significaría que el ciudadano secular no puede mantener una posición epistémica privilegiada desde la cual “-evalúa-” el argumento religioso traducido, sino que debe entrar en un proceso dialógico donde su propia racionalidad secular puede ser cuestionada y enriquecida por las instituciones morales de las tradiciones religiosas.

Tal como es argumentado por Cooke (2007), el deber de la reciprocidad *habermasiano* permanece asimétricamente débil porque no le exige al ciudadano secular ninguna transformación subjetiva comparable a la que se le demande al ciudadano religioso, “mientras que el creyente debe aprender a pensar en términos seculares, el secular no tiene obligación equivalente o proporcional de aprender a pensar en términos religiosos” (p. 234). Esta asimetría solo puede corregirse mediante un deber de reciprocidad robusto que imponga al ciudadano secular una obligación hermenéutica activa.

En términos prácticos, esto implicaría que el ciudadano secular debe desarrollar competencias interpretativas que le permitan comprender el lenguaje religioso en su propia gramática, al reconocer que conceptos como dignidad, solidaridad o justicia pueden tener significados más ricos y complejos cuando se articulan desde tradiciones religiosas que cuando se expresan en el lenguaje abstracto de la filosofía moral secular (Bretherton, 2010, p.154). Este esfuerzo hermenéutico no es opcional o contingente, sino que constituye un requisito normativo de la democracia deliberativa *post* secular si esta aspira genuinamente a la asimetría.

4.2.4 Reciprocidad epistémica y vulnerabilidad cognitiva

Además, este deber reforzado de reciprocidad implica una disposición a la vulnerabilidad cognitiva por parte del ciudadano secular. Como señala Butler (2011), “el dialogo genuino con la alteridad religiosa requiere que el sujeto secular esté dispuesto a ser transformado por el encuentro, a reconocer las limitaciones de su propio marco epistémico” (p.89). Esto contrasta radicalmente con el modelo *habermasiano*, donde el ciudadano secular permanece en una posición de relativa vulnerabilidad, debido a que puede aceptar o rechazar los argumentos traducidos, pero no se le exige que ponga en cuestión fundamentos de su propia cosmovisión secular.

La reciprocidad fuerte, entonces, no es meramente una cuestión de cortesía deliberativa o apertura mental, sino un compromiso epistémico sustantivo que reconoce la posibilidad de que las tradiciones religiosas puedan ofrecer recursos normativos que la razón, por si sola, es incapaz de generar. Este reconocimiento es coherente con la propia admisión de Habermas sobre la incompletitud cognitiva de la razón secular, pero va más allá al exigir que esta admisión teórica se traduzca en obligaciones practicas concretas para los ciudadanos seculares (Reder & Schmidt, 2010, p.78).

4.2.5 Reconocimiento institucional de la fuente: Integridad semántica y Coautoría

La tercera alternativa establece el reconocimiento institucional de la fuente religiosa del argumento. Para combatir el riesgo de instrumentalización y neutralización semántica, es necesario establecer mecanismos institucionales que permitan al argumento traducido llevar consigo una marca de origen explicita, la cual asegure que su contribución sea reconocida y valorada no solo por su contenido secularizado sino también por la tradición de fe que lo nutre.

Esta propuesta podría implicar el diseño de protocolos deliberativos que viabilicen y garanticen una integridad semántica durante el proceso de traducción mediante estructuras de co autoría. En este modelo, la traducción no sería un acto unilateral del ciudadano religioso, sino un proceso colaborativo donde actores seculares e instituciones formales participan activamente en la formulación del argumento traducido, reconociendo explícitamente su genealogía religiosa (Mendieta, 2011, p.143).

4.2.6 Protocolos de Coautoría y mediación institucional

En términos institucionales, esto podría materializarse mediante protocolos de coautoría donde, cuando un argumento sea traducido para su consideración en la esfera pública formal se registre explícitamente: primero la comunidad religiosa o tradición de origen; Segundo, los conceptos teológicos o espirituales centrales que sustentan el argumento; tercero, la participación de actores seculares en el proceso de traducción; cuarto, el reconocimiento de que la versión secularizada es una interpretación parcial, no una sustitución completa del argumento original.

Esta estructura de coautoría responde directamente a la crítica de la instrumentalización, que impide que el argumento sea apropiado unilateralmente por actores seculares sin reconocimiento de su fuente. Como argumenta March (2013), “la co-traducción institucional no solo distribuye la carga epistémica más equitativamente, sino que también preserva la identidad discursiva del argumento religioso en el proceso deliberativo” (p.267).

Además, este reconocimiento institucional de la fuente se alinea con la política del reconocimiento de Taylor (1994), quien sostiene que “el reconocimiento autentico no puede reducirse a la tolerancia o la inclusión formal, sino que requiere la afirmación positiva de la identidad del otro en su especificidad” (p.38). En el contexto de la deliberación post-secular, esto implica que las instituciones democráticas deben reconocer activamente el valor epistémico de las tradiciones religiosas no a pesar de su particularidad, sino precisamente por ella.

4.2.7 Viabilidad y Limitaciones del modelo post-secular

Es importante destacar que el post secularismo de Habermas es considerado una respuesta significativa a la crítica del fracaso de la tesis clásica de la secularización. Reconoce la persistente relevancia y vigencia de la religión en el contexto occidental y la importancia de que la democracia se nutra genuinamente del capital semántico religioso. Para que la cultura democrática contemple cabalmente los aportes de las religiones, es necesario que el marco deliberativo sea genuinamente inclusivo.

No obstante, la viabilidad pragmática y el éxito que el modelo *post-secular habermasiano* puede tener en el mundo contemporáneo depende críticamente de la realidad de los diálogos entre

las personas y grupos bajo una estructura de derechos equitativamente tanto a ciudadanos seculares como a ciudadanos religiosos. La crítica desarrollada en este trabajo revela que, en la práctica, el post secularismo *habermasiano* enfrenta grandes dificultades para materializar su promesa de simetría deliberativa debido a las tensiones estructurales inherentes a la cláusula de la traducción.

Las alternativas propuestas como la re-localización institucional de la carga, fortalecimiento el deber de reciprocidad secular, y el reconocimiento institucional de la fuente constituyen ajustes conceptuales y prácticos que buscan corregir estas asimetrías sin abandonar el proyecto deliberativo post secular. Sin embargo, su implementación efectiva requiere no solo reformas institucionales, sino también una transformación cultural profunda en las sociedades democráticas contemporáneas: el reconocimiento de que la razón secular no posee un monopolio epistémico sobre la verdad moral y la política (Casanova, 2011, p. 291).

4.3 Reflexiones críticas finales y vías de investigación abiertas

El examen crítico de la cláusula de la traducción desarrollado en este trabajo revela la paradoja post secular *habermasiana*. La propuesta de Habermas, aunque es el esfuerzo teórico más sofisticado y sistemático para integrar la religión dentro del marco de la democracia deliberativa normativa, termina reproduciendo, bajo nuevas condiciones institucionales y con un lenguaje más inclusivo, la lógica del secularismo que pretendía superar. La inclusión es fundamentalmente condicional, el acceso permanece filtrado por requisitos epistémicos asimétricos, y la simetría ideal proclamada se quiebra sistemáticamente ante la asimetría práctica de la carga cognitiva, lingüística y existencial impuesta desproporcionadamente al ciudadano religioso frente a las exigencias mínimas impuestas al ciudadano secular.

El diagnóstico *habermasiano* sobre la incompletitud cognitiva de la razón secular es, sin duda, un acierto teórico significativo. Al reconocer que las tradiciones religiosas portan un capital semántico invaluable y recursos normativos que la modernidad secular no puede generar por sí misma, Habermas rompe con la arrogancia epistémica del secularismo clásico y abre la posibilidad de un dialogo genuino entre razón y fe en el espacio público (Habermas, 2008, p.18). Sin embargo, el mecanismo de traducción como solución práctica no alcanza a materializar la promesa de una democracia efectiva y simétricamente inclusiva. El proyecto *post-secular* se queda a medio camino,

ofreciendo una tolerancia condicional más que una integración genuina dentro del marco de la democracia deliberativa.

Como se ha demostrado a lo largo de este análisis, la cláusula de la traducción introduce tres problemas estructurales fundamentales que socavan la idea post secular. El primero refiere a la asimetría de la carga cognitiva que excluye indirectamente a la mayoría de los ciudadanos religiosos que carecen de las competencias epistémicas de traducir; el segundo problema estructural refiere a una neutralización semántica que vacía los argumentos religiosos de su fuerza motivacional y existencial original; y el tercer problema estructural corresponde al riesgo permanente de instrumentalización que convierte el capital semántico religioso en un mero recurso fundacional para agendas seculares, despojándolas de su identidad discursiva (Cady & Hurd, 2010,p.156).

En consecuencia, el proyecto post secular *habermasiano* que queda medio camino entre el secularismo excluyente y el pluralismo genuino, ofreciendo lo que podría caracterizarse como una tolerancia condicional más que una integración autentica de la religión en el marco de la democracia deliberativa. Como señala Critchley (2012), “el *postsecularismo habermasiano* es *post*-secular en su diagnóstico, pero permanece fundamentalmente secular en su prescripción institucional” (p.178). La religión es bienvenida en la esfera pública formal, solo después de haber sido domesticada epistémicamente, traducida a un lenguaje que no amenace la primacía estructural de la razón secular.

Esta limitación no es meramente técnica o procedimental, sino que refleja una tensión más profunda en el propio proyecto de la modernidad ilustrada: la dificultad para reconocer formas de racionalidad que no se ajusten al modelo de la razón comunicativa secular (Taylor, 2007, p.555). Mientras la democracia deliberativa continúe presuponiendo que existe un lenguaje universalmente accesible y neutral, el lenguaje secular, al cual todas las diferencias deben ser traducidas, la promesa de una inclusión simétrica de la religión permanecerá de forma irrealizada.

4.3.1 Línea de investigación abiertas

Las limitaciones identificadas en la cláusula de la traducción *habermasiana* no constituyen un punto final, sino más bien una invitación a profundizar la investigación sobre las condiciones normativas e institucionales de una democracia genuinamente *post*-secular. A continuación, se proponen tres líneas de investigación que emergen directamente de las críticas desarrolladas en este trabajo:

Los estudios empíricos de la traducción, tienden a ser análisis de casos concretos, tales como la primera línea de investigación propuesta señala el carácter fundamental de llevar a cabo estudios de casos empíricos que analicen como se traduce, se transforman o se instrumentalizan los argumentos religiosos en contextos deliberativos reales: Parlamentos, tribunales constitucionales, comisiones de ética o debates de política pública sobre temas como bioética, derechos reproductivos, matrimonio igualitario, eutanasia o justicia distributiva.

Estos estudios empíricos deberían evaluar sistemáticamente varios aspectos críticos del proceso de traducción (Bächtiger et al., 2018). Por tanto, uno de los puntos en consideración es la fidelidad semántica, es decir, en qué medida el argumento traducido preserva la integridad conceptual y la riqueza normativa del argumento religioso original que establezcan que elementos pierde, se distorsionan o neutralizan durante el proceso mismo. Un segundo punto en consideración es la agencia de la traducción, así como quien es autor efectivo de la traducción.

Se debe tener en consideración si la traducción de los argumentos deberá recaer en ciudadanos religiosos, intermediarios institucionales o actores seculares que reinterpreten el argumento. Un tercer punto es el impacto deliberativo, lo que implica tener en consideración como son recibidos los argumentos traducidos por los demás ciudadanos seculares en el debate de la esfera pública formal. El cuarto punto el reconocimiento de la fuente, se debe garantizar el reconocimiento institucional del origen del aporte religioso

Como señalan Yates et al. (2014), “Solo mediante el análisis empírico detallado de casos concretos podemos determinar si la traducción funciona como un puente de exclusión o un mecanismo sutil de exclusión” (p.243). De modo que, esta investigación empírica es crucial para evaluar la viabilidad práctica del modelo *habermasiano* más allá de su coherencia teórica.

Desarrollo de modelos de co-traducción institucional: La segunda vía de investigación propuesta consiste en la exploración sistemática de modelos filosóficos jurídicos e institucionales que postulen una responsabilidad compartida de la traducción, donde la carga no recaiga exclusivamente en el ciudadano religioso, sino que sea equitativamente distribuida entre las instituciones seculares, los interlocutores deliberativos y los propios ciudadanos religiosos. Este modelo de co-traducción institucional requiere desarrollo teórico y normativo en varias dimensiones (Ungureanu, 2019), de modo que, requiere una fundamentación normativa teniendo en cuenta que principios de justicia deliberativa justifican la distribución equitativa de la carga de traducción; y

como tener en cuenta como se relaciona esto con conceptos como reciprocidad, reconocimiento y vulnerabilidad epistémica.

Asimismo, un diseño institucional que defina y articule que estructuras institucionales concretas podrían facilitar la co-traducción. También incorporar competencias epistémicas, que establezcan que tipo de formación o competencias hermenéuticas deberían desarrollar los actores seculares e institucionales para participar efectivamente en procesos de co-traducción. Encontrar límites y tensiones, donde se identifiquen si existen argumentos religiosos que sean genuinamente intraducibles o que pierdan necesariamente su fuerza al ser secularizados, en vitalidad de establecer protocolos para manejar casos de inconmensurabilidad parcial entre lenguajes.

Como argumenta March (2013), “la co-traducción no es simplemente una distribución más justa de las cargas cognitivas, sino un cambio paradigmático en como concebimos la relación entre religión y política en democracias plurales” (p.536). Este modelo requiere una exploración teórica rigurosa que integre perspectivas de la filosofía política, la hermenéutica, los estudios de traducción y el diseño institucional.

Análisis de modelos alternativos no Habermasianos: La tercera línea de investigación propuesta consiste en investigar alternativas a la democracia deliberativa *habermasiana* para la inclusión de la religión en la esfera pública, explorando marcos teóricos que no presupongan la necesidad de traducción o que conciban la necesidad de la relación entre lo secular y lo religioso de manera fundamentalmente diferente. Entre algunas alternativas teóricas que brinden una mayor inclusión de la religión en la esfera pública según Mavelli & Petito, (2014) destacan las siguientes opciones:

Primera, la política de reconocimiento de Charles Taylor, al ofrecer un marco donde la inclusión no pretende un requisito de traducción, sino radica en un reconocimiento autentico de la diferencia. Las identidades religiosas no deben ser neutralizadas, sino afirmadas desde su diversidad y particularidad misma como contribuciones legítimas al debate público. Este modelo rechaza esencialmente la premisa *habermasiana* de la existencia de un lenguaje común secular y propone, en cambio, una política de la diferencia que acepta la inconmensurabilidad parcial entre cosmovisiones (Taylor, 2011, p.34).

Segunda, el pluralismo agonístico, donde Mouffe (2013) critica radicalmente el modelo consensualista de Habermas y propone un marco donde el conflicto entre diferentes visiones del mundo, incluidas las religiones, es constitutivo en la democracia, no un problema a resolver mediante una cláusula de traducción. Este modelo permitiría a los actores religiosos participar sin necesidad de secularizar sus argumentos (p.93).

Tercera, modelos de laicidad y pluralismo en contexto no occidentales. Estos modelos sugieren que la investigación debería de ampliar su mirada más allá del contexto europeo occidental que domina el debate *habermasiano*, explorando modelos de relación entre Estado y religión en contextos como India que presenta un secularismo plural, Turquía el cual presenta un modelo de laicidad republicana, o la diversidad de países latinoamericanos los cuales presentan un tipo de laicidad abierta. Como señala Casanova (2011), La globalización del debate post secular requiere incorporar perspectivas que cuestionen la universalidad del modelo europeo de secularización” (p.67).

Cuarta, algunos de los enfoques poscoloniales, propuestos por autores como Asad (2003) y Mahmood (2016) ofrecen críticas poscoloniales a la dicotomía secular-religioso como construcción occidental que se impone sobre otras culturas. Estos enfoques cuestionan radicalmente las categorías mismas con las que Habermas opera y proponen repensar la relación entre religión y política desde genealogías no europeas. De esta forma, la exploración de estos modelos alternativos para la inclusión de la religión en la esfera pública formal es fundamental para enriquecer la herramientas conceptuales y normativas disponibles para pensar una democracia post secular que se genuinamente inclusiva, simétricamente deliberativa y culturalmente sensible ante la diversidad y particularidad de formas en que las sociedades contemporáneas asumen la presencia de la religión en la esfera pública formal.

Finalmente, el análisis crítico de la cláusula de la traducción *habermasiana* no busca descartar el proyecto postsecular , sino perfeccionarlo mediante el reconocimiento honesto de sus limitaciones estructurales. Como señala Bretherton (2010), “la crítica no es el enemigo del dialogo post secular, sino una condición de posibilidad” (p.267). Solo mediante un examen riguroso de las asimetrías, exclusiones y neutralizaciones que el modelo actual produce podemos avanzar hacia formas más auténticas de inclusión democrática

El desafío que enfrentan las democracias contemporáneas no es simplemente como tolerar la religión en el espacio público, sino como construir instituciones deliberativas que reconozcan genuinamente el valor epistémico de las tradiciones religiosas sin exigir su neutralización secular previa. Las vías de investigación propuestas, estudios empíricos, modelos de co-traducción y exploración de alternativas teóricas ofrecen caminos prometedores para continuar ese proyecto inacabado de construir una democracia efectivamente post secular.

Conclusiones

Desde la perspectiva de Jürgen Habermas, la promesa emancipatoria de la Ilustración, centrada en la autonomía individual y razón secular, ha chocado con los límites de su propio proyecto en la modernidad tardía. La crisis de la secularización clásica, que predijo la irrelevancia pública de la religión, obligó a una autocrítica de la razón secular que se manifiesta en el diagnóstico de la incompletitud cognitiva. Esta tesis afirma que la razón secular, tras la especialización del conocimiento técnico-científico, ha perdido la capacidad de articular valiosos recursos semánticos y orientaciones morales profundas, tales como la dignidad incondicional o la responsabilidad solidaria que sigue preservándose en el lenguaje y las tradiciones religiosas.

Así, para evitar que la racionalidad instrumental colonice el mundo de la vida, y en contraposición al pesimismo de la primera Teoría Crítica, Habermas propone una reformulación de la razón moderna, enfocada ahora en la racionalidad comunicativa como vía para sostener la legitimidad democrática y abordar las patologías sociales contemporáneas. Esta necesidad de revitalizar el discurso público mediante la inclusión de las fuentes da lugar al giro *post*-secular de Habermas, el cual exige un proceso de aprendizaje mutuo o complementario entre ciudadanos seculares y religiosos. Este modelo de democracia deliberativa reconoce la validez de la razón secular como criterio final de legitimidad institucional, pero al mismo tiempo valora la religión como una fuente de intuiciones morales claves para la ética multicultural.

El mecanismo normativo clave para compatibilizar la inclusión con la neutralidad estatal es la cláusula de la traducción. Esta impone al ciudadano religioso la carga de traducción de sus convicciones religiosas a un lenguaje secular universalmente accesible para que puedan ser debatidas en la esfera pública formal, enriqueciendo así el debate sobre el bien común. No obstante, la crítica a este requisito revela la paradoja: la asimetría de la carga puede convertir la traducción en una forma de asimilación, manteniendo una jerarquía donde lo secular sigue siendo el único lenguaje legítimo, lo cual desafía la promesa de una integración genuinamente inclusiva.

En el primer capítulo se estableció que la visión de la Ilustración y la secularización clásica resultaron cognitivamente incompletas. La razón ilustrada, al privatizar y despolitizar la religión, se privó de valiosos potenciales semánticos necesarios para abordar la complejidad de la vida moderna, legitimando la tesis de Habermas sobre el aprendizaje complementario. El análisis histórico-

conceptual demostró cómo el ideal de autonomía secular, desde Locke hasta Kant, configuro un proyecto emancipatorio que, si bien se liberó al individuo de las tutelas heterónomas, terminó estableciendo una hegemonía de la razón que marginalizó sistemáticamente otras formas de conocimiento moral. La crisis de este modelo, evidenciada por la persistente relevancia pública de la religión, producto de la desprivatización, legitima la tesis habermasiana sobre la necesidad del aprendizaje complementario.

En el segundo capítulo se realizó la reconstrucción sistemática del marco normativo de Habermas, presentando la democracia deliberativa y la teoría de la Acción comunicativa como fundamento para la inclusión religiosa en la esfera pública informal. Se demostró cómo este giro lingüístico-Prágmático el cual da paso del paradigma de la conciencia al paradigma comunicativo establece que la legitimidad democrática requiere procedimientos discursivos donde todos los afectados participan como interlocutores libres e iguales. Los principios U y D (universalización y Discurso), junto con las tesis de la cooriginalidad entre autonomía pública y privada, configuran una arquitectura normativa que condiciona el ingreso de argumentos religiosos a la esfera institucional a través de la cláusula de la traducción.

El dialogo crítico con Rawls reveló que, aunque Habermas supera las limitaciones del proviso rawlsiano mediante un modelo de traducción cooperativa, ambas propuestas comparten presupuestos liberales que privilegian estructuralmente el lenguaje secular como código último de la legitimidad democrática. En el tercer capítulo se demostró el hallazgo central de este trabajo: la solución de Habermas incurre en una paradoja estructural que desafía el propio ideal post secular. El análisis crítico reveló las tres dimensiones de esta paradoja:

Primera, La asimetría de la carga cognitiva. Aunque Habermas postula un aprendizaje complementario, la redistribución real de las obligaciones es profundamente desigual. La cláusula de la traducción, al imponer su carga de manera unilateral, genera una asimetría en la obligación que rompe la simetría deliberativa. El ciudadano secular solo debe mantener una apertura cognitiva pasiva de no rechazar a priori el componente religioso, mientras que, el ciudadano religioso debe realizar una compleja labor activa de ingeniería lingüística que transforma sus convicciones más profundas. Esta asimetría introduce una barrera epistémica de clase que excluye sistemáticamente a comunidades religiosas de base, tradiciones no occidentalizadas y expresiones de religiosidad popular no articuladas filosóficamente. La traducción exitosa se convierte en patrimonio de una elite

educada, reproduciendo desigualdades sociales bajo la apariencia de un requisito formal de carácter aparentemente neutral.

La neutralización semántica: el proceso de traducción arriesga vaciar los argumentos religiosos de su fuerza motivacional. Conceptos profundamente teológicos como la dignidad humana en ser imagen de Dios o la solidaridad derivada del mandamiento del amor al prójimo, al ser traducidos a equivalentes seculares abstractos como dignidad inherente, responsabilidad solidaria, pierden el poder movilizador de las narrativas religiosas, el contexto comunitario que les otorga sentido existencial y la profundidad motivacional que orienta la acción moral. El lenguaje secular, lejos de ser neutral, esta implícitamente cargado de racionalidad instrumental de la modernidad.

Tercera, la persistencia de la hegemonía secular encubierta: el desdoblamiento entre esfera informal y formal crea una zona de exclusión estructural. El argumento secular ingresa directamente a la deliberación institucional, mientras que el argumento religioso debe pasar por un filtro de admisibilidad que opera unidireccionalmente. Esta arquitectura mantiene la primacía epistémica del lenguaje secular como portero del debate normativo legítimo. además, facilita la instrumentalización política del capital semántico religioso. Una vez traducido, el argumento se convierte en propiedad pública despojado de su identidad discursiva, y permite que otros actores seculares se apropien selectivamente del valor normativo sin reconocer la fuente ni asumir la carga de reciprocidad.

Por tanto, la inclusión genuina de la religión en la esfera pública democrática no depende solo del desfuerzo de traducción del ciudadano religioso, sino que implica un proyecto de construcción y cooperación mutua, donde la razón secular se comprometa a compartir la misma carga cognitiva, cumpliendo así el verdadero ideal de la reciprocidad y el aprendizaje complementario de la ética del discurso. Para que la democracia deliberativa honre su promesa de justicia, el modelo de Habermas debe ser ajustado para exigir la simetría del esfuerzo cognitivo impuesto. Esto implica que el ciudadano secular y, la institución pública deba asumir un deber de interlocución y, comprensión hermenéutica de las razones religiosas, trascendiendo la lógica de la subordinación y consolidando la promesa de una democracia *post*-secular.

Sin embargo, este análisis crítico revela una tensión más profunda que trasciende las soluciones técnicas propuestas: ¿Puede el liberalismo político, con sus compromisos con la neutralidad estatal y la razón pública, acomodar verdaderamente el pluralismo religioso en toda su profundidad, o sus propios fundamentos secularizados establecen límites insuperables para este

proyecto? La paradoja habermasiana sugiere que incluso el intento más sofisticado de inclusión religiosa dentro del marco liberal reproduce, bajo formas más sutiles, la hegemonía epistémica de lo secular.

La importancia de esta pregunta no es meramente académica. Determina si las democracias contemporáneas pueden aspirar a ser espacios de reconocimiento recíproco auténtico o si inevitablemente reproducirán bajo formas más refinadas la exclusión de quienes articulan su vida ética desde marcos religiosos comprensivos. El desafío que enfrentan las sociedades *post-seculares* no es simplemente como tolerar la religión en el espacio público, sino como construir instituciones deliberativas que reconozcan genuinamente el valor epistémico de las tradiciones religiosas sin exigir su neutralización secular previa.

Por ello, la inclusión genuina no depende solo del esfuerzo religioso sino de la corrección normativa que exija la corresponsabilidad epistémica al ciudadano secular. Cultivar esta simetría de esfuerzo es la única forma de alcanzar la reciprocidad auténtica y el éxito del proyecto *post secular*. Solo mediante un proceso de aprendizaje complementario genuinamente simétrico, donde tanto ciudadanos religiosos como seculares estén dispuestos a transformar sus propios marcos de comprensión a través del encuentro dialógico, las democracias contemporáneas podrán cumplir con la promesa de una inclusión que sea sustantiva y no meramente formal.

Por tanto, el proyecto *post secular* permanece, entonces, como una tarea inacabada que convoca a la filosofía política contemporánea a seguir pensando críticamente las condiciones de posibilidad de una convivencia democrática justa en sociedades marcadas por el pluralismo profundo. Esta monografía aspira a haber contribuido modestamente a esa conversación urgente y necesaria, demostrando que la inclusión religiosa en la democracia deliberativa requiere no solo buenas intenciones, sino ajustes institucionales concretos que corrijan las asimetrías estructurales identificadas y materialicen el ideal de reciprocidad que la ética del discurso exige.

Referencias

- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (2002). *Dialectic of enlightenment: Philosophical fragments* (E. Jephcott, Trad.). Stanford University Press. (Obra original publicada en 1947). <https://archive.org/details/pdfy-TJ7HxrAly-MtUP4B>
- Altınordu, A. (2021). Is Turkey a postsecular society? Secular differentiation, committed pluralism, and complementary learning in contemporary Turkey. En K. Barkey (Ed.), *Negotiating Democracy and Religious Pluralism: India, Pakistan, and Turkey*. Oxford Academic. DOI: 10.1093/oso/9780197530016.003.0008
- Areshidze, G. (2020). Taking religion seriously? Habermas on religious translation and cooperative learning in post-secular society. *American Political Science Review*, 111(4), 724-737. https://ideas.repec.org/a/cup/apsrev/v111y2017i04p724-737_00.html
- Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9783111254005-060>
- Audi, R. (2000). *Religious commitment and secular reason*. Cambridge University Press. ISBN 0 521 77260 5.
- Bächtiger, A., Dryzek, J. S., Mansbridge, J., & Warren, M. E. (Eds.). (2018). *The Oxford handbook of deliberative democracy*. Oxford University Press. <https://global.oup.com/academic/product/the-oxford-handbook-of-deliberative-democracy-9780198747369?cc=co&lang=en&#>
- Bohman, J. (1996). *Public deliberation: Pluralism, complexity, and democracy*. MIT Press. <https://mitpress.mit.edu/9780262522786/public-deliberation/>
- Braithwaite, R. B. (1955). *An empiricist's view of the nature of religious belief*. Cambridge University Press. Swinburne, R. (1993). *The coherence of theism* (Ed. rev.). Clarendon Press. <https://share.google/z0ZsPnNaZtDiMS129>
- Bretherton, L. (2010). *Christianity and contemporary politics: The conditions and possibilities of faithful witness*. Wiley-Blackwell. ISBN 978-1-4051-9969-8

- Butler, J., Habermas, J., Taylor, C., & West, C. (2011). *El poder de la religión en la esfera pública* (E. Mendieta & J. VanAntwerpen, Eds.). Trotta. <http://dx.doi.org/10.7440/res51.2015.22>
- Butler, J. (2011). Is Judaism Zionism? En J. Butler, J. Habermas, C. Taylor, & C. West, *The power of religion in the public sphere* (pp. 70-91). Columbia University Press. ISBN 978-0-231-15645-5
- Cady, L. E., & Hurd, E. S. (Eds.). (2010). *Comparative secularisms in a global age*. Palgrave Macmillan. <https://link.springer.com/book/10.1057/9780230106703>
- Calhoun, C., Juergensmeyer, M., & VanAntwerpen, J. (Eds.). (2013). *Rethinking secularism*. Oxford University Press. <https://global.oup.com/academic/product/rethinking-secularism-9780199796687?cc=co&lang=en&>
- Calhoun, C. (2011). Secularism, citizenship, and the public sphere. En C. Calhoun, M. Juergensmeyer, & J. VanAntwerpen (Eds.), *Rethinking secularism* (pp. 75-91). Oxford University Press. ISSN 1527-9677
- Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. University of Chicago Press. <https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/P/bo3683997.html>
- Casanova, J. (2011). The secular, secularizations, secularisms. En C. Calhoun, M. Juergensmeyer, & J. VanAntwerpen (Eds.), *Rethinking secularism* (pp. 54-74). Oxford University Press. <https://berkleycenter.georgetown.edu/publications/the-secular-secularizations-secularisms>
- Connolly, W. E. (1999). *Why I am not a secularist*. University of Minnesota Press. https://doi.org/10.1515/9783111254005-070?urlappend=%3Futm_source%3Dresearchgate.net%26medium%3Darticle
- Cooke, M. (2007). A secular state for a postsecular society? Postmetaphysical political theory and the place of religion. *Constellations*, 14(2), 224-238. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8675.2007.00434.x>
- Critchley, S. (2012). *The faith of the faithless: Experiments in political theology*. Verso Books. <https://www.versobooks.com/en-gb/products/2229-the-faith-of-the-faithless>
- Equipo editorial, Etecé (25 de septiembre de 2024). *Secularización*. Enciclopedia Concepto. Recuperado el 21 de octubre de 2025 de <https://concepto.de/secularizacion/>.

- Finlayson, J. G. (2021). No proviso: Habermas on Rawls, religion and public reason. *European Journal of Political Theory*, 20(1), 122-143. https://doi.org/10.1177/1474885118804797?urlappend=%3Futm_source%3Dresearchgate.net%26medium%3Darticle
- Fraser, N. (2003). Social justice in the age of identity politics: Redistribution, recognition, and participation. En N. Fraser & A. Honneth, *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange* (pp. 7-109). Verso. ISSN Nr. 1011-9523
- Gadamer, H. G. (2004). *Truth and method* (J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans., 2.^a ed.). Continuum. (Obra original publicada en 1960). ISBN: 84-301-1180-8.
- Garzón, E. (2021). El problema político de la traducción. Rawls y el deber de civilidad de la ciudadanía religiosa. *Revista Derecho y Religión*, (16), 43-67. ISSN: 1794-5887
- Habermas, J. (1992). *Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trotta. https://www.zis-online.com/dat/artikel/2009_5_318.pdf
- Habermas, J. (1996). *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy*. MIT Press. ISBN 0-262-08243-8.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro*. Estudios de teoría política. Paidós. ISBN: 84-493-0672-8
- Habermas, J. (2008). *Entre naturalismo y religión*. Paidós. DOI:[10.15581/011.32985](https://doi.org/10.15581/011.32985)
- Habermas, J., & Rawls, J. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Paidós. ISBN: 84-493-0499-7
- Habermas, J. (1987). *The theory of communicative action, Vol. 2: Lifeworld and system* (T. McCarthy, Trad.). Beacon Press. <https://dn721604.ca.archive.org/0/items/jurgen-habermas-religion-and-rationality-essays-on-reason-god-and-modernity/Jurgen%20Habermas%20-%20The%20Theory%20of%20Communicative%20Action%2C%20Vol.%20Two%20-%20Polity.pdf>

Habermas, J. (2006). Religion in the public sphere. *European Journal of Philosophy*, 14(1), 1-25.
<https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2006.00241.x>

Habermas, J. (2011). "The political": The rational meaning of a questionable inheritance of political theology. En E. Mendieta & J. VanAntwerpen (Eds.), *The power of religion in the public sphere* (pp. 15-33). Columbia University Press. ISBN 978-0-231-15646-2

Kant, I. (2004). ¿Qué es la Ilustración? En R. R. Aramayo (Trad.), *¿Qué es la Ilustración?* (pp. 83-93). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1784)
<https://educacion.uncuyo.edu.ar/upload/kant-que-es-la-ilustracion.pdf>

Kant, E. (1999) *Crítica de la razón práctica*. Edición de Roberto R Aramayo, 37-33.

Kasomo, D. (2012). An assessment of religious language in philosophy of religion. *International Journal of Applied Sociology*, 2(1), 1-4. <https://doi.org/10.5923/j.ijas.20120201.01>

Locke, J. (2012). *Pensamientos sobre la educación* (R. Lasपालas, Trad.). Akal. (Obra original publicada en 1693) ISSN 0185-2450.

Mahmood, S. (2016). *Religious difference in a secular age: A minority report*. Princeton University Press. ISBN: 9780691153278

March, A. F. (2013). Rethinking religious reasons in public justification. *American Political Science Review*, 107(3), 523-539. <https://doi.org/10.1017/S0003055413000224>

Mavelli, L., & Petito, F. (2014). *Towards a postsecular international politics: New forms of community, identity, and power*. Palgrave Macmillan.
https://www.academia.edu/7615258/Towards_a_Postsecular_International_Politics_New_Forms_of_Community_Identity_and_Power

Mendieta, E., & VanAntwerpen, J. (Eds.). (2011). *The power of religion in the public sphere*. Columbia University Press. ISBN: 9780231527255

Mendieta, E. (2011). A postsecular world society? On the philosophical significance of postsecular consciousness and the multicultural world society. En E. Mendieta & J. VanAntwerpen (Eds.), *The power of religion in the public sphere* (pp. 1-26). Columbia University Press.

<https://mronline.org/2010/03/21/a-postsecular-world-society-on-the-philosophical-significance-of-postsecular-consciousness-and-the-multicultural-world-society/>

Mouffe, C. (2013). *Agonistics: Thinking the world politically*. Verso. ISSN: 1390-1249

Rawls, J. (1996). *El liberalismo político* (A. Domènech, Trad.). Crítica.
<https://digitum.um.es/server/api/core/bitstreams/69548485-024d-4b4f-9b4e-f9422e0273eb/content>

Reder, M., & Schmidt, J. (2010). Habermas and religion. En J. Habermas et al., *An awareness of what is missing: Faith and reason in a post-secular age* (pp. 1-14). Polity Press.
DOI:[10.2307/23014843](https://doi.org/10.2307/23014843)

Rhodin, L. (2019). Habermas and religious communication: The insufficiency of the translation proviso. *Religions*, 10(10), 218. <https://doi.org/10.3390/rel8100218>

Robinson, A. (2023). What are we talking about when we talk about the (post)secular? Recentring mutual participation and a commitment to communicability in scholarly discussions of contemporary religions. *Dialog: A Journal of Theology*, 62(1), 45-58.
<https://doi.org/10.1111/dial.12785>

Plantinga, A. (1993). *Warrant and proper function*. Oxford University Press. ISBN(s)
0195078640

Plantinga, A. (2000). *Warranted Christian belief*. Oxford University Press. ISBN: 9780199867486

Smith, C. (2003). *Moral, believing animals: Human personhood and culture*. Oxford University Press.
[https://www.humanscience.org/docs/smith%20\(2003\)%20chapters%20-4.moral,%20believing%20animals.pdf](https://www.humanscience.org/docs/smith%20(2003)%20chapters%20-4.moral,%20believing%20animals.pdf)

Sajir, Z. (2023). A post-secular approach to managing diversity in liberal democracies: Exploring the interplay of human rights, religious identity, and inclusive governance in Western societies. *Religions*, 14(10), 1325. <https://doi.org/10.3390/rel14101325>

Sajir, Z., & Ruiz Andrés, R. (2025). Introduction: Post-secularization and diversity with a view to the contemporary world. En Z. Sajir & R. Ruiz Andrés (Eds.), *Religious Diversity in Post-Secular Societies*. Springer. ISBN 9783031838149.

- Sánchez Corrales, C. J. (2024). The Habermasian translation proviso of religious content: Limitations in understanding the tzimtzum concept. *Res Philosophica*, 101(2), 377-398. DOI:[10.5840/resphilosophica20241012121](https://doi.org/10.5840/resphilosophica20241012121)
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. Harvard University Press. ISBN-13: 978-0-674-02676-6
- Taylor, C. (1994). The politics of recognition. En A. Gutmann (Ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of recognition* (pp. 25-73). Princeton University Press. ISBN 0-691-03779-5
- Taylor, C. (2011). Why we need a radical redefinition of secularism. En E. Mendieta & J. VanAntwerpen (Eds.), *The power of religion in the public sphere* (pp. 34-59). Columbia University Press. ISBN 978-0-231-15645-5
- Tyler, G. (2018). The reciprocal translation proviso: An alternative approach to public reason. *Politics and Religion*, 11(2), 348-374. DOI:[10.1177/1474885118804797](https://doi.org/10.1177/1474885118804797)
- Ungureanu, C. (2019). Religious arguments and public justification: The case for religious reasons in political discourse. *Res Publica*, 25(3), 423-441. <https://doi.org/10.1007/s11158-018-9398-4>
- Weber, M. (1978). *Economy and society: An outline of interpretive sociology* (G. Roth & C. Wittich, Eds.). University of California Press. (Obra original publicada en 1922) ISBN: 84-375-0374-4
- Williams, R. (2014). *The edge of words: God and the habits of language*. Bloomsbury. <https://www.bloomsbury.com/uk/edge-of-words-9781472910448/>
- Wolterstorff, N. (1976). *Reason within the bounds of religion*. Eerdmans. <https://www.eerdmans.com/9780802816047/reason-within-the-bounds-of-religion/>
- Yates, M., Strandberg, K., & Himmelroos, S. (2014). Motivations for inclusion: How different justifications for the inclusion of religious arguments affect perceptions of political debate. *Political Studies*, 62(2), 405-423. <https://doi.org/10.1111/1467-9248.12065>
- Zagzebski, L. (1993). Religious knowledge and the virtues of the mind. En L. Zagzebski (Ed.), *Rational faith: Catholic responses to reformed epistemology* (pp. 199-225). University of Notre Dame Press. DOI:[10.15581/006.27.15376](https://doi.org/10.15581/006.27.15376)