



**EL LUGAR DE LOS ARGUMENTOS RELIGIOSOS EN LOS DEBATES PÚBLICOS EN  
EL MARCO DE UNA SOCIEDAD POSTSECCULAR PLURALISTA**

**Presentado por:**

**Santiago Andrés Torres Gómez**

**Director:**

**Carlos Miguel Gómez Rincón**

**Trabajo de grado para optar por el título de  
Magister en Filosofía**

**Escuela de Ciencias Humanas**

**Maestría en Filosofía**

**Universidad del Rosario**

**Bogotá - Colombia**

**Octubre de 2024**

## Tabla de contenido

EL LUGAR DE LOS ARGUMENTOS RELIGIOSOS EN LOS DEBATES PÚBLICOS EN UNA SOCIEDAD POSTSECULAR PLURALISTA.....	4
Resumen.....	4
Abstract.....	4
Palabras clave.....	4
Introducción .....	5
CAPÍTULO I .....	7
EL ANÁLISIS DE LA SOCIEDAD SECULAR Y POSTSECULAR DESDE LA INFLUENCIA DE LA CREENCIA RELIGIOSA .....	7
Las creencias religiosas y su justificación .....	7
La experiencia religiosa según Hick y Panikkar.....	8
La experiencia religiosa según Plantinga.....	16
La revelación.....	19
El impacto de las creencias sobre las acciones de las personas .....	20
Secularización y postsecularización .....	20
Secularización.....	21
El desencantamiento del mundo .....	28
Plausibilidad.....	33
La sociedad postsecular .....	37
Conclusión .....	39
CAPÍTULO II.....	41
LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA .....	41

¿Puede la religión aportar a los acuerdos normativos que construyen la sociedad?.....	41
El lugar del discurso religioso en la esfera pública según Habermas .....	41
Habermas, la traducibilidad como puente entre el discurso religioso y político .....	45
Rawls: el velo de la ignorancia, el consenso traslapado y la búsqueda de consenso.....	48
Habermas y la teoría de la acción comunicativa.....	50
El consenso traslapado de Rawls: una cercanía con Habermas .....	52
La traducibilidad de Habermas: una cercanía con Rawls .....	54
Habermas y la ética del discurso.....	55
Los tres desafíos de la modernidad según Habermas .....	59
El pluralismo religioso.....	61
La fe y las obras .....	66
<b>CONCLUSIÓN: LA RAZÓN COMO BASE DE LOS DISCURSOS EN LA ESFERA</b>	
<b>PÚBLICA .....</b>	<b>69</b>
Referencias.....	73

## EL LUGAR DE LOS ARGUMENTOS RELIGIOSOS EN LOS DEBATES PÚBLICOS EN UNA SOCIEDAD POSTSECULAR PLURALISTA

*“Un cielo sin ángeles queda listo para la intervención del  
astrónomo y eventualmente del astronauta”*

*Peter Berger<sup>1</sup>*

### **Resumen**

El reconocimiento intersubjetivo es una forma en la que se expresa la democracia. En la esfera pública de las sociedades plurales, donde los sujetos pueden intercambiar y dar razones, los discursos religiosos adquieren importancia como formas mediante las cuales se influencia la acción humana. En la era postsecular, el fenómeno religioso debe entenderse en el marco del florecimiento de creencias espirituales y de la espiritualidad en tanto experiencia vivida. En las sociedades liberales, la diversidad de creencias está orientada hacia el respeto a la diferencia y a la construcción del bien común. Para ello, en el debate intersubjetivo se debe reconocer a los interlocutores como válidos e iguales a pesar de sus diferencias. De la mano con los procesos de reconocimiento, las instituciones seculares que rigen normativamente a las personas de diferentes credos deben mantener posturas neutras para no caer en sesgos o pretensiones.

### **Abstract**

Intersubjective recognition is one way in which democracy is expressed. In the public sphere of plural societies, where subjects can exchange and give reasons, religious discourses acquire importance as ways in which human action is influenced. The religious phenomenon within the post-secular age is to be understood in the context of spiritual beliefs and spiritual experiences in liberal societies, diversity must be oriented towards respect for difference and for the construction of the common good. For this, within the intersubjective debate, the interlocutors must be recognized as valid and equal despite their differences. Hand in hand with the processes of recognition, secular institutions that normatively govern people of different faiths must maintain neutral positions so as not to fall into biases or pretensions.

### **Palabras clave**

*Palabras clave:* Discurso, intersubjetividad, postsecularización, razón, reconocimiento.

*Key Words:* Discourse, intersubjectivity, postsecularism, reason, recognition.

---

<sup>1</sup> Del libro El Dosel Sagrado. P.141.

## Introducción

Las religiones en el mundo son variadas y las espiritualidades que de ellas emanan son diversas. El acercamiento a las creencias de las personas que conviven en las sociedades globalizadas se convierte en un desafío que tiene dos enfoques principales. En el primero se puede estudiar la experiencia personal e íntima que logra la persona o que asegura tener con un misterio que es revelado. El segundo consiste en analizar el fenómeno religioso en tanto realidad social en constante interacción con otras situaciones, como la cultura o la política.

Este trabajo busca explorar el rol de los discursos religiosos dentro de la esfera pública en una sociedad plural, en la que se cruzan varias perspectivas de la vida. Para ello, en el primer capítulo y de la mano de autores como Peter Berger y Thomas Luckmann, se presenta el fenómeno religioso desde análisis sociológicos actuales; el propósito es referir y trabajar algunos conceptos claves para entender la lógica de la era postsecular y el lugar de las religiones en ella.

El segundo capítulo se centra en la relación discursiva entre lo religioso y lo secular. Esto se realiza desde la filosofía de Habermas y sus postulados más recientes desarrollados en *Entre naturalismo y religión* (2006) a propósito de la traducibilidad y de la neutralidad, rasgos que son importantes para la construcción democrática de los acuerdos y de las normas. En paralelo, en este capítulo se trabaja a partir de algunos postulados del filósofo John Rawls que sirven para reflexionar acerca de la justicia y de la democracia en las sociedades liberales actuales; algunos de estos postulados giran en torno al consenso traslapado o al velo de la ignorancia.

Con base en los autores mencionados, esta investigación busca entender la incidencia de las tradiciones religiosas en las sociedades actuales, las cuales se caracterizan por la integración

de múltiples creencias y tradiciones. Así mismo, se busca entender cómo, a partir del diálogo y del reconocimiento intersubjetivo, la amalgama de pensamientos que se entremezclan en la vida en sociedad puede integrarse de manera democrática en debates políticos que busquen el beneficio de todos los integrantes de la sociedad.

Este trabajo es importante porque hace una aproximación a las religiones como fenómenos sociales que permiten realizar un estudio descriptivo del modo como los seres humanos proceden bajo normas y creencias que se entremezclan en las esferas seculares y religiosas. Esta investigación también permite conocer cómo se da la interacción de personas creyentes y no creyentes en el marco de sus interacciones en el espacio secular, lo cual trae como resultado aprendizajes mutuos y mancomunados entre ciudadanos procedentes de diferentes culturas y con cosmovisiones diversas.

En suma, el esfuerzo por construir una sociedad respetuosa de la diversidad, con reconocimiento intersubjetivo, es un esfuerzo racional determinante para poder hablar de democracia en el marco de un Estado liberal.

## **CAPÍTULO I**

### **EL ANÁLISIS DE LA SOCIEDAD SECULAR Y POSTSECULAR DESDE LA INFLUENCIA DE LA CREENCIA RELIGIOSA**

#### **Las creencias religiosas y su justificación**

El interés por el estudio de las religiones, sus tradiciones y presupuestos normativos parte del deseo por comprender las relaciones entre la razón y las creencias religiosas, y cómo estas influyen en la construcción de las sociedades actuales, que se caracterizan por la diversidad de culturas y la pluralidad de creencias. En estas sociedades, tanto los creyentes como los no creyentes están llamados a articular sus puntos de vista a la luz del bien común.

Para iniciar, se hará un acercamiento al problema de la justificación de las creencias religiosas en el marco de las grandes tradiciones teístas occidentales. Dicho acercamiento será útil para entender la secularización y el sentido del discurso religioso en la esfera pública de las sociedades plurales actuales. La investigación girará en torno a la posibilidad de justificar la creencia religiosa. Esto se hará a partir de tres momentos que se consideran relevantes para este estudio y que sirven para entender la influencia de las religiones en la vida política. En muchos casos, los acuerdos sociales han surgido de códigos y de normativas religiosas que hoy están presentes en la esfera pública, sin que tengan una implicación religiosa. Adicionalmente, como se verá más adelante, en los sistemas políticos que rigen las naciones en la actualidad, de manera especial en las democracias liberales, continúan teniendo lugar actores que provienen de contexto religiosos y argumentos basados en razones religiosas. Estos tres momentos se enmarcan en tres maneras a partir de las cuales se ha justificado la creencia religiosa, a saber: (I)

la experiencia religiosa, (II) la revelación y (III) el impacto de las creencias sobre las acciones de las personas.

### **La experiencia religiosa según Hick y Panikkar**

Occidente posee una tradición teológica teísta en la que el cristianismo ha jugado un papel importante en la construcción de las sociedades, lo cual hace pensar que varios acuerdos normativos seculares tienen su origen en imperativos religiosos. Esto requiere de una especie de proceso de secularización de las normas religiosas (que se basa en el uso de la razón), el cual se analizará más adelante. En palabras de Habermas (2006):

La renuncia a la reciprocidad y a la mutua indiferencia parece estar justificada por el hecho de que el Estado liberal incurre en una contradicción cuando imputa por igual a todos los ciudadanos un *ethos* político que distribuye de manera desigual las cargas cognitivas entre ellos. La estipulación de la traducibilidad de las razones religiosas y la precedencia institucional de que gozan las razones seculares sobre las religiosas exigen a los ciudadanos religiosos un esfuerzo de aprendizaje y de adaptación que se ahorran los ciudadanos seculares. Esto se avendría, en cualquier caso, con la observación empírica de que dentro de las iglesias ha persistido durante mucho tiempo un cierto resentimiento hacia la neutralidad estatal con las visiones del mundo, a causa de que el deber de hacer «un uso público de la razón» sólo se puede cumplir bajo determinadas presuposiciones cognitivas. Sin embargo, las actitudes epistémicas requeridas son la expresión de una mentalidad dada previamente y no pueden convertirse, como les ocurre a los motivos, en el contenido de expectativas normativas y de apelaciones a las virtudes políticas. Todo «deber» presupone un «poder». Las expectativas que van asociadas a los papeles democráticos de los ciudadanos discurren en el vacío si no ha tenido lugar un cambio oportuno de la mentalidad; sólo entonces suscitan el resentimiento de parte de aquellos que se sienten malentendidos y sobre exigidos. (pág. 144).

Un creyente, sin importar la religión que practique, suele tener a la base de su creencia religiosa una experiencia. En *Faith and knowledge* (1988), John Hick presenta a la fe como la manera en la que un creyente interpreta la vida (pág. 143). Por medio de la fe, cada creyente interpreta los acontecimientos de su existencia al interior de su vida, la relación con su entorno y en algunos casos con su o sus dioses. Ahora bien, los acontecimientos de la vida se convierten en

experiencias sí y solo sí cada persona tiene un papel protagónico dentro de ellas. De esta manera, se entiende que la experiencia es la base de la creencia religiosa en tanto cada persona puede descubrir en ella los contenidos de su creencia.

Continuando con el libro *Faith and knowledge* (1988), Hick afirma que las religiones pretenden referirse a lo que consideran la realidad última. Sin embargo, las interpretaciones y las culturas condicionan las características de las creencias que se forman sobre aquella realidad. En lo que se refiere al sentido de las experiencias religiosas, el autor describe que son aquellas en las que el creyente teísta identifica los acontecimientos que vive como manifestación divina:

La percepción del deber como tal no implica ninguna pretensión concerniente a la existencia divina. Pero la percepción del significado religioso de la vida implica tal afirmación. Para el teísta, la palabra "Dios" no designa una construcción lógica, ni es simplemente un término poético para el mundo en su conjunto; se refiere al único y trascendente Creador personal del universo. Y la conciencia de Dios que el teísta afirma no es ningún tipo de inferencia del carácter del mundo, sino una conciencia de que Dios actúa hacia él a través de las circunstancias y eventos de su vida. El creyente teísta no aprehende estas circunstancias y acontecimientos como divinos en sí mismos, como sugeriría la analogía estética, sino como medios de la actividad de Dios hacia él. Directamente, cada momento de la experiencia expresa ya sea la ley natural o las decisiones humanas o la interacción de éstas; pero, en última instancia, todo el proceso histórico expresa la intención divina de la creación de las almas humanas a través de su libre respuesta a las continuas oportunidades de los sabios nombramientos y requisitos de Dios. Para la persona que ha encontrado a Dios, toda la vida puede mediar la presencia y el propósito divino.<sup>2</sup> (Hick, 1988, pág. 146).

En línea con lo precedente, el mismo autor sostiene que la verificación de la creencia religiosa es una verificación escatológica. En el marco del cristianismo, dicha forma futura de corroborar la creencia, lejos de acercarse a la idea beatífica de Dios, es consecuencia del encuentro con la persona de Cristo en la vida del creyente. Gracias a ello, la experiencia del

---

<sup>2</sup> Algunas de las citas bibliográficas en este escrito son tomadas de obras en inglés. Las traducciones al español son de mi autoría, por tanto, no obedecen a ninguna traducción oficial o editorial.

creyente se respalda en la revelación hecha por la divinidad por medio de los textos sagrados, como se verá más adelante.

Sumado a ello, la experiencia como forma de verificación de la creencia solo puede ser una forma de verificación para el creyente. Así, el discurso religioso actualmente, no debe ser la fuente de una imposición normativa de las creencias en tanto no pueden ser verificadas por un no creyente. Para Hick, la existencia de Dios según el cristianismo es una idea verificable.

“Verificar equivale a quitar la ignorancia e incertidumbre respecto a la verdad de la proposición” (John Hick, 1992, pág. 102).

Ahora bien, la experiencia de un creyente sirve de verificación de la creencia y es fuente de conocimiento. Lo anterior se asemeja a la manera en la que se entiende una de las definiciones clásicas del concepto “verdad”, a saber, verdad por correspondencia. De acuerdo con esta noción de verdad, el enunciado de la creencia corresponde a un estado de cosas en el mundo y dicha equivalencia entre la idea (tomado acá como concepto) debe ser corroborado por cada persona mediante su experiencia y la percepción que tiene del entorno. De esta manera, la experiencia puede generar conocimiento. Según la teoría de la verdad por correspondencia, la afirmación “la pared es blanca” es verdadera si corresponde con un hecho en el mundo. En este caso, la creencia debe ser corroborada por medio de la experiencia y, así, comprobar que efectivamente exista un muro con la tonalidad dicha. En temas religiosos, alguien puede afirmar que Dios existe. Si esta afirmación se puede respaldar en una experiencia, entonces podrá efectuarse la verificación de la creencia. En este caso, la percepción de Dios (junto con su grandeza y el poder con el que ha creado el universo y lo que hay en él) sería una indicación de su existencia. Este ha sido un argumento comúnmente utilizado en el teísmo, por ejemplo, como lo afirma el apóstol Pablo en la carta a los Romanos 1, 20.: “porque las cosas invisibles de él, su eterno poder y deidad, se

hacen claramente visibles desde la creación del mundo, siendo entendidas por medio de las cosas hechas, de modo que no tienen excusa” (Biblia de Jerusalén, 2011).

Por su parte, Panikkar alude a la experiencia diciendo que ella es “la consciencia de cada contacto inmediato con la realidad” (Panikkar, 2015, pág. 420). A partir de lo anterior, Panikkar define tres tipos de experiencia: la experiencia sensorial, la intelectual y la mística. Estos caminos mediante los cuales cada persona que experimenta puede afianzar o transformar los juicios que tiene respecto de sus creencias. Así mismo, según Panikkar, la experiencia tiene una cualidad particular, a saber, no puede ser pensada en acto porque cesa, “la experiencia no puede ser pensada, ni tampoco repetida” (Panikkar, 2015, pág. 420). Panikkar entiende que la experiencia no puede ser conceptualizada en el momento porque dejaría de ser experiencia. La experiencia se vive, se disfruta. En el momento en el que se intenta explicar en ese momento termina la experiencia.

De ahí que toda experiencia sea única e intransferible. En palabras de Panikkar: “Si la consciencia es algo que compartimos, la experiencia es específica de cada uno de nosotros.” (Panikkar, 2015, pág. 421).

A partir de la cita anterior, podría preguntarse: ¿cómo saber si una experiencia permite justificar una creencia religiosa? Algunas creencias pueden justificarse a través de los datos de los sentidos como, por ejemplo, la creencia de que hace frío. Pero no toda creencia constituye un conocimiento pues, para que así sea, debe ser verdadera y justificada. Esta concepción del conocimiento surge de Platón, para quien si la creencia verdadera tiene justificación puede volverse conocimiento (Platón, 2006, pág. 121). La creencia religiosa que afirma que Dios existe no puede corroborarse por los sentidos. Ambas creencias, las religiosas y las sensoriales, son personales e intransferibles.

Ahora bien, la respuesta al interrogante sobre la existencia de Dios resulta imprecisa cuando, con ella, se piensa abarcar la universalidad de perspectivas y experiencias religiosas en el mundo. En palabras de Hick, verificar es “eliminar los fundamentos racionales para la duda” (John Hick, 1992, pág. 103), y la verificación remite a decir que algo existe o ha existido. Por ello, la experiencia solo podrá justificar la creencia de quien ya tiene fe, en tanto que la creencia se armoniza con la experiencia. De este modo, la experiencia parece ofrecer un argumento a favor de la creencia desde el punto de vista del creyente.

Como se ha dicho, justificar es buscar razones. La metodología de justificar apelando a las razones no puede ser nunca definitiva ni concluyente, pues los mismos acontecimientos pueden ser interpretados de diferente manera. Por ejemplo, la lluvia después del verano es un fenómeno que genera tantas experiencias como espectadores de la lluvia. A la luz del razonamiento creyente, se puede interpretar que la experiencia refrescante de la lluvia es fruto de la súplica de las personas a su Dios o que es consecuencia generosa de su poder. En cambio, para el razonamiento del no creyente, la lluvia puede ser un fenómeno físico que no se origina en creencias o en prácticas religiosas.

Ahora bien, se pueden concebir las experiencias místicas genuinas como una forma de generar una base razonable para sostener ciertas creencias religiosas. Sin embargo, una experiencia mística genuina no es una verificación definitiva debido a que no es compartida por todas las personas.

Desde un enfoque pluralista de las religiones, cada experiencia dentro del credo que profese la persona puede constituirse en justificación para la creencia. De ahí que las personas que se encaminan por algún credo buscan dotar su cotidianidad de experiencias, las cuales son usadas para justificar su creencia.

Hick resalta que todas las religiones poseen en el corazón de su doctrina un deseo similar por alcanzar la verdad y por obrar bien. La religión entonces se convierte también en una apuesta cognitiva y epistémica que mueve a la humanidad a obrar en relación con su creencia. Así, la pluralidad de creencias religiosas se entiende con el autor como formas interpretativas que surgen en cada cultura con el fin de aprehender una realidad divina que supera cualidades humanas como el lenguaje. En este sentido, para Hick, las religiones son aproximaciones igualmente válidas a una realidad trascendente.

De acuerdo con la hipótesis pluralista, cuando hablamos de Dios como conocido dentro de una tradición religiosa particular -Yahvé o Adonai, el Padre celestial o la Santísima Trinidad, Alá, Shiva, Vishnu, etc.- estamos hablando de una persona humanamente experimentada de lo Real. (Hick, 2004, pág. 258).

De acuerdo con esta tesis, la hipótesis pluralista de Hick apunta a que existen formas mediante las cuales las culturas tienen una experiencia religiosa que, bajo criterios específicos, se convierten en formas de aprehender lo divino. Hick se basa en la distinción kantiana entre noumèno y fenómeno para elaborar esta hipótesis. El noumèno (*The Real*) es una realidad divina que es inaccesible en su totalidad por medio de los sentidos o por nuestras percepciones. Por otro lado, el fenómeno o fenómenos (las religiones) son formas sensibles mediante las cuales se expresa o intenta interpretar el noumèno. Las religiones son formas mediante las cuales lo nouménico se expresa en los términos históricos y culturales propios de la cultura. Así, desde la óptica de Hick, la relación de las religiones con el noumèno está llamada a conciliar y respetar la diversidad, pues ninguna religión puede aprehender el noumèno de manera total. Así mismo, esta relación evita los dogmatismos y previene ideas totalizantes, pues permite reconocer los límites de cada tradición.

Junto a lo anterior, Hick destaca que el pluralismo no puede asumir posturas totalizantes.

Amparado en la idea exclusivista de la religión en Plantinga y en la propuesta de Peter van

Inwagen a propósito de la necesidad de un Dios, Hick afirma:

Esta es una evasión estándar, de hecho, clásica del problema. Abarca prácticamente a todo el mundo y a lo largo de la historia, excepto a una minoría cristiana ortodoxa. Pero si sólo Dios sabe qué provisión ha hecho Dios para la gran mayoría de la raza humana, ¿cómo sabe van Inwagen que Dios no ha hecho que la *Sangha* budista, y la *Ummah* musulmana, etc., así como la Iglesia Cristiana, lleguen a existir como "instrumentos de salvación"?, y cómo sabe que la afirmación de cada comunidad (incluida la Iglesia) de la superioridad religiosa única de su propia fe ¿No es una expresión de nuestra naturaleza humana caída? ¿Cómo puede profesar una ignorancia genuina sobre los caminos de Dios con los cientos de millones de personas de otras religiones, y al mismo tiempo tener derecho a afirmar un exclusivismo cristiano dogmático? Ciertamente, si alguien sabe que Dios no está obrando salvíficamente a través de otras religiones, así como a través del cristianismo, ¡*non est van Inwagen!* (Hick, 2001, pág. 32).

Adicional a lo anterior, la creencia religiosa parte gradualmente de las tres formas de experiencia referidas por Panikkar. La primera es la experiencia sensible, la segunda es la experiencia intelectual y la última es la experiencia mística. ¿Cómo surge la creencia religiosa de estas tres formas de experiencia?

La experiencia se nutre a partir de los datos de los sentidos. De esta manera, la creencia dentro del mundo sensible se justifica en tanto los creyentes afirman las percepciones recibidas por medio de los datos de los sentidos como verdaderas. Sin embargo, las percepciones sensoriales no permiten acercarse a Dios plenamente, lo cual hace pensar que se requiere otro sentido para llegar a constituir una creencia religiosa. Desde el punto de vista teísta, el conocimiento de Dios no es pleno si se intenta alcanzar por medio de los sentidos ya que Dios no es un objeto espacio temporal como los que constituyen el mundo. La creación entendida como lo que existe en el planeta y en el universo es una manera de acercarse al conocimiento de Dios. La mística y la teología cristiana ven en la creación una primera forma de revelación.

Por su parte, Panikkar concibe de manera similar la revelación intrínseca de Dios en el hombre y en la creación, denominando este fenómeno como la dimensión “Cosmoteándrica” de la vida, en la que la revelación de Dios es constante. Este fenómeno entiende que el universo (lo cósmico), Dios (lo divino) y el hombre (el género humano) están integrados en una sola realidad y coexisten de manera dinámica. “Un polo en una visión cosmoteándrica. La visión cosmoteándrica ve toda la realidad como la interacción de una triple polaridad: cósmica, divina y humana” (Panikkar, 1999, pág. 24).

Por otro lado, dentro del pensamiento de Panikkar, la experiencia intelectual y mística goza de una necesaria complementariedad en la que la creencia se ve enriquecida a partir de la interacción de estas dos experiencias.

En primer lugar, la experiencia intelectual es entendida por Panikkar como la evidencia, lo cual dota de información al intelecto y permite hacer un ejercicio de abstracción racional de los fenómenos que acontecen en la vida.

En segundo lugar, la experiencia mística es entendida como la plenitud en la que las religiones, en general y a partir de lo cotidiano y lo común, encuentran el punto de conexión con lo divino. Sin embargo, este tipo de experiencia difiere de la intelectual debido a que no posee los mismos mecanismos interpretativos y explicativos. Su conocimiento, y por lo tanto su explicación, obedecen a una lógica diferente a la de los sentidos.

Panikkar (2015) ejemplifica lo anterior con las siguientes palabras:

Se ha dicho que un sordo podrá percibir más claramente los movimientos rítmicos de los bailarines, cuyos detalles pueden escapar a quienes están demasiado embelesados solo con la música, aunque, por el otro lado, el *noēma* del sordo no pueda reemplazar al otro *noēma* del oyente que debe, por otra parte, tener los ojos y los oídos muy atentos. (pág. 275).

Así, la experiencia o grados de sensibilidad se expresa a través de situaciones que son personales y se viven de una manera única.

### **La experiencia religiosa según Plantinga**

Por su parte, el estadounidense Alvin Plantinga, critica la idea tradicional de la racionalidad que sostiene que las creencias son racionales solo si están fundamentadas en evidencias, con el fin de mostrar que creer en Dios es un acto racional, así este acto no se base en razones<sup>3</sup>. La creencia en Dios supera toda demostración sensible. Esto es contrario a lo que presenta el modelo fundacionalista de la racionalidad. Según este modelo, se es racional si se tienen creencias adecuadamente justificadas, es decir, se es racional cuando una creencia se basa en otra creencia justificada. Dado que esto genera un regreso al infinito que distorsiona la justificación, el fundacionalismo afirma que hay creencias que son básicas.

Plantinga identifica tres tipos de creencia básica en las diferentes teorías fundacionalistas: (1) que sea evidente a los sentidos; (2) que sean autoevidentes, es decir, que no se puede dudar de ellas sin contradicción; y (3) creencias incorregibles, es decir, que no se puede pensar su opuesto.

Una creencia es aceptable para una persona si (y solo sí) es propiamente básica (es decir, evidente, incorregible o evidente para los sentidos para esa persona), o se cree sobre la base probatoria de proposiciones que son aceptables y que la apoyan deductiva, inductiva o abductivamente.

Por lo tanto, en una estructura noética bien dirigida, si se toma cualquier creencia B que no sea básica (no esté en los fundamentos), B será aceptada sobre la base de otras creencias que sean aceptables y que apoyen B (ya sea deductiva, inductiva o

---

<sup>3</sup> La creencia religiosa es racional así no se base en razones porque es una experiencia personal. Creer en Dios, así como no creer son ambas experiencias racionales.

abductivamente); Si esos otros no están en los fundamentos, serán aceptados sobre la base de otros que son aceptables y que los apoyan, y así sucesivamente, hasta los fundamentos, es decir, hasta las proposiciones que son evidentes por sí mismas, incorregibles o evidentes para los sentidos para ti. (Plantinga, 2000, pág. 85).

Ahora, para Plantinga, la creencia en Dios es de suyo básica, sin tener que corresponder a alguno de los tres tipos de creencia básica mencionadas anteriormente.

En el modelo A/C, [*Aquinas/Calvin* – Tomas de Aquino / Juan Calvino] entonces, la creencia teísta producida por el *sensus divinitatis* es básica. También es propiamente básico, y eso al menos en dos sentidos. Hay otro sentido en el que una creencia puede ser apropiada o impropia básica: P es propiamente básica para S en este sentido si y sólo si S acepta P de la manera básica, y además p tiene justificación para S, aceptada de esa manera. Las creencias perceptuales son propiamente básicas en este sentido: tales creencias son típicamente aceptadas de la manera básica, y a menudo tienen justificación. (A menudo son producidos por facultades cognitivas que funcionan correctamente en un entorno epistémico agradable de acuerdo con un plan de diseño dirigido con éxito a la verdad). Lo mismo ocurre con las creencias de la memoria, algunas creencias *a priori* y muchas otras creencias. Supongo que el hecho es que la mayoría de nuestras creencias que tienen justificación, la tienen de esta manera básica; Es sólo en un área más pequeña de nuestra vida cognitiva que la garantía que una creencia tiene para nosotros se deriva del hecho de que es aceptada sobre la base probatoria de otras creencias. Por supuesto, a veces las creencias son aceptadas de la manera básica, pero no tienen justificación. Como vimos en el capítulo 4, esto puede deberse a un mal funcionamiento cognitivo, o a que una facultad cognitiva se ve impedida por condiciones tales como la ira, la lujuria, la ambición, el dolor y similares; También puede deberse a que la parte del plan de diseño que gobierna la producción de la creencia no está dirigida a la verdad sino a otra cosa (la supervivencia, por ejemplo), o porque algo en la cadena testimonial ha salido mal (uno de tus amigos te ha mentado), o por otras razones. De acuerdo con el modelo A/C que estoy presentando aquí, la creencia teísta producida por el *sensus divinitatis* también puede ser propiamente básica con respecto a la garantía. (Plantinga, 2000, pág. 178).

Esto no quiere decir que la creencia en Dios sea arbitraria, pues se basa en ciertas condiciones para creer. La creencia en Dios no se basa en argumentos pues es básica, sino que es producida en nosotros por un sentido interno que Calvino denominó el *sensus divinitatis* o sentido de lo divino. Esto hace que la creencia religiosa en Dios sea una creencia intrínseca al ser humano siempre y cuando este sentido funcione adecuadamente. Dentro de la teología calvinista,

el conocimiento de Dios por medio de este sentido se altera (deja de funcionar o cumplir su propósito) a causa del pecado y, por lo tanto, la creencia en Dios se distorsiona llegando incluso al punto de la negación.

La consecuencia cognitiva más importante del pecado, por lo tanto, es la falta de conocimiento de Dios. Y este fracaso puede tener más consecuencias cognitivas. En la actualidad, y especialmente en el ámbito académico, existe una duda y un agnosticismo generalizados con respecto a la existencia misma de Dios. Pero si no sabemos que existe una persona como Dios, no sabemos lo primero (lo más importante) sobre nosotros mismos, sobre los demás y sobre nuestro mundo. Esto se debe a que (desde el punto de vista del modelo) la verdad más importante acerca de nosotros y de ellos es que hemos sido creados por el Señor y dependemos totalmente de Él para nuestra existencia continua. No sabemos en qué consiste nuestra felicidad y no sabemos cómo alcanzarla. No sabemos que hemos sido creados a imagen de Dios, y no comprendemos el significado de fenómenos tan característicamente humanos como el amor, el humor, la aventura, la ciencia, el arte, la música, la filosofía, la historia, etc. (Plantinga, 2000, pág. 217).

Siguiendo el argumento del autor, Dios tiene la intención de restaurar al ser humano por medio de la fe otorgada por el Espíritu Santo. Sin embargo, el pecado distorsiona el conocimiento de Dios, lo cual hace que el ser humano pierda la noción de Dios y, con ello, se genera una privación cognitiva mayor. En otras palabras, la pérdida del sentido de la divinidad.

Por otro lado, la distorsión producida por el pecado es superada por la regeneración divina que, en la teología de Calvino, es un acto soberano de Dios que precede a la fe y que busca enmendar la relación con lo divino. Con ello, la fe es entendida como la aceptación y respuesta del ser humano a la voluntad divina. En palabras del autor:

Según Juan Calvino, la obra principal del Espíritu Santo es la producción (en los corazones de los creyentes cristianos) del tercer elemento del proceso, la fe. Al igual que la regeneración de la que forma parte, la fe es un don; Se le da a cualquiera que esté dispuesto a aceptarlo. La fe, dice Calvino, es "un conocimiento firme y cierto de la benevolencia de Dios hacia nosotros, fundado en la verdad de la promesa dada gratuitamente en Cristo, revelada a nuestras mentes y sellada en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo. (Plantinga, 2000, pág. 244).

## La revelación

Ahora se considerará la segunda forma de justificación de la creencia religiosa, a saber, la revelación, la cual se da a través de los textos sagrados. Las tres religiones teístas tradicionales, judaísmo, cristianismo e islam, tienen en común que cada una tiene un texto sagrado que regula la vida de las personas, la Tanaj en el judaísmo, la Biblia en el cristianismo y el Corán en el islam. Dicha forma de revelación se convierte para el creyente en la expresión de la manifestación de Dios, que busca comunicarse y transmitir un mensaje a las personas. Cada religión otorga, por medio de la fe, el valor de verdad al texto sagrado en tanto que se considera revelado por Dios. Aun sabiendo que la escritura de los textos sagrados es humana, se comprende que la inspiración es divina y, por lo tanto, su originalidad también lo es.

Esto no quiere decir que los textos sagrados no puedan ser estudiados con las herramientas académicas. En palabras de Plantinga: la revelación por medio de textos sagrados en el caso del cristianismo la Biblia, es un camino con respecto al cual muchos teólogos han coincidido en que es fruto de divina inspiración y a partir del cual se enseña los preceptos divinos. (Plantinga, 2000, pág. 373)

La revelación es un respaldo para la creencia religiosa personal en tanto manifiesta, para el creyente, la voluntad de Dios que es comunicada por medio de la fe. En el cristianismo católico la fe es descrita como una actitud epistémica dada por Dios que permite entender el sentido de la divinidad e invita a buscar a Dios.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> La fe es la respuesta a Dios que revela. Catecismo de la Iglesia Católica 143.

La fe es un don de Dios, una virtud sobrenatural infundida por Él. «Para dar esta respuesta de la fe es necesaria la gracia de Dios, que se adelanta y nos ayuda, junto con los auxilios interiores del Espíritu Santo, que mueve el corazón, lo dirige a Dios, abre los ojos del espíritu y concede "a todos gusto en aceptar y creer la verdad" Constitución dogmática Dei Verbum del Concilio vaticano II numeral 5.

### **El impacto de las creencias sobre las acciones de las personas**

Finalmente, la tercera forma de justificar la creencia tiene que ver con los efectos prácticos que genera vivir en conformidad con un conjunto de creencias. Una creencia religiosa tiene efectos en la vida cotidiana, pues es una guía moral, construye comunidad y da sentido a la existencia. De igual manera, la creencia influye en las decisiones personales y comunitarias.

Es importante evaluar estos efectos para determinar hasta qué punto una comunidad o una persona son coherentes con lo que creen, y qué tan beneficiosos son estos efectos para el resto de la sociedad, tanto creyente como no creyente.

Ahora bien, creer implica llevar a la vida conductas que provienen de la creencia que se asume. Ello permite entender los sistemas de creencias que cada persona tiene. Los rasgos epistémicos y prácticos de las creencias religiosas están involucrados en las interacciones sociales; es, precisamente, en este espacio social y público en el que las creencias religiosas confluyen con las creencias seculares. Es, por lo tanto, necesario realizar una aproximación al fenómeno de la secularización con algunos aportes desde la sociología, la filosofía y las religiones.

### **Secularización y postsecularización**

En esta sección se va a realizar una aproximación a la teoría de la secularización y la postsecularización del mundo, siendo ambas formas de referirse a acontecimientos cambiantes de la vida a partir de algunos aportes de autores recientemente. En los que el fenómeno religioso es el protagonista, siendo en términos generales, el estudio sobre el lugar que han tenido las

creencias religiosas en el mundo y los contextos sociales. Se toma como referencia algunos aportes de autores que se han aproximado al tema.

### **Secularización**

La teoría de la secularización, según la idea popular y más difundida, se refiere a la separación mutua entre lo religioso y lo civil. “[e]l término “teoría de la secularización” se refiere a obras de los años 1950 y 1960, pero la idea clave de la teoría se puede rastrear hasta la Ilustración. Esa idea es simple: la modernización conduce necesariamente un declive de la religión, tanto en la sociedad como en las mentes de los individuos.” (Berger, 1999, pág. 2) Para este trabajo, se hará referencia a las posturas que, al respecto, han elaborado pensadores como Peter Berger (1969) y (1999), Thomas Luckmann (1973) y Jürgen Habermas. (2006).

Al estudiar el fenómeno de la secularización, Berger concluye que la época en la que vivimos no es una era secular, es decir, es una época en la que el fenómeno religioso sigue presente. Para él, la secularización es un declive de la influencia de lo religioso en lo civil, pero no una pérdida o declive de la vitalidad de la experiencia religiosa. En este sentido, Berger afirma que la ilustración trajo una pérdida de influencia de las religiones en aspectos civiles y en las creencias de los ciudadanos. En las sociedades plurales actuales existen múltiples relaciones entre lo religioso y lo secular tendiendo a ser en algunos casos una relación compleja cuando el discurso religioso o el discurso secular no logra articularse con el otro discurso.

El término «secularización» alude a procesos empíricamente discernibles de gran importancia en la historia occidental moderna. El hecho de que estos procesos sean deplorables o de que deba acogérselos con alborozo, claro está, es ajeno al universo del discurso del historiador o el sociólogo. En realidad, es posible sin demasiado esfuerzo describir el fenómeno empírico sin adoptar una posición valorativa, como también investigar sus orígenes históricos, inclusive su conexión histórica con el cristianismo, sin

suponer que esto representa una consumación o una degeneración del mismo. (Berger, 1969, pág. 133)

El origen etimológico del concepto de secularización se consolidó durante la Edad Media, y refiere a la desacralización de la vida como vocación y el abandono de la experiencia religiosa dentro de los claustros o monasterios, así como el retorno a las actividades no religiosas del mundo (Término eclesial y medieval “del siglo”).

La cualidad sagrada atribuida a los sucesos comunes de la vida misma conserva su carácter extraordinario, carácter que se reafirma típicamente mediante una variedad de rituales y cuya pérdida equivale a la secularización, esto es, a una concepción de los sucesos aludidos que los contempla como nada más que profanos. La dicotomización de la realidad en una esfera sagrada y otra profana, cualquiera que sea la manera como se relacionen, es propia de la empresa religiosa. Como tal, obviamente, es importante para todo análisis del fenómeno religioso. (Berger, 1969, pág. 41)

El concepto de secularización se entiende en el contexto de las guerras en las que se perdía soberanía política-religiosa de zonas determinadas, de manera que había una reducción del poder sagrado sobre áreas geográficas específicas.

Bajo estos dos contextos, Berger afirma que la secularización en la actualidad se caracteriza bajo dos ideas. La primera sostiene que la secularización consiste en la liberación del hombre de la institución religiosa y la segunda afirma que consiste en una descristianización. Dentro del análisis del autor, los procesos de secularización se han desarrollado y arraigado en las culturas occidentales de Europa y en América, al punto de entenderse como una condición propia del cristianismo romano, en el cual se gestaron las reformas protestantes del siglo XVI. En palabras de Berger: “entendemos por secularización el proceso por el cual se suprime el dominio de las instituciones y los símbolos religiosos de algunos sectores de la sociedad y de la cultura” (Berger, 1969, pág. 134).

En el libro titulado *El dosel sagrado* (1969), Berger sostiene que, a mayor avance de la modernización de las sociedades, las instituciones religiosas pierden relevancia y disminuye su influencia sobre las personas. La ruptura cosmovisional de las divisiones protestantes del siglo XVI ha traído a la reflexión filosófica el aporte de la racionalización de la religión porque ponen al ser humano en una relación directa con Dios, sin mediación mística o humana, como se verá más adelante. Sumado a ello, Berger describe el tiempo presente como una época de escepticismo en la que se enfatiza la crisis de la credibilidad. Lo anterior, según el autor, es fruto de la pluralización de los espacios religiosos. Berger plantea como ejemplo a la sociedad norteamericana, en la que el pluralismo religioso implica la aceptación y permanencia de otras iglesias en un mismo territorio. Ante ello, el autor afirma que “las estructuras de plausibilidad pierden solidez porque ya no pueden enrolar a la sociedad en conjunto para servir al propósito de la confirmación social” (Berger, 1969, pág. 183).

El pluralismo religioso en las sociedades actuales, y su libre circulación como mercancía en un mundo globalizado, tiene el riesgo de erosionar la unidad cosmovisional de las sociedades en las que las ofertas de religiones son escasas.

La religión ya no legitima «el mundo». En cambio, diferentes grupos religiosos tratan, por diferentes medios, de mantener sus submundos particulares frente a una pluralidad de submundos rivales. Concomitantemente, esta pluralidad de legitimaciones religiosas es internalizada en la conciencia como una pluralidad de posibilidades entre las que es posible elegir. (Berger, 1969, pág. 185)

La diversidad de ofertas, como lo presenta Berger, conlleva a la desmonopolización de la religión, y esto se expresa por medio de crisis socio estructurales y psicosociales de legitimación que, a su vez, dejan dos opciones a elegir. La primera, entrar en la dinámica de la libre oferta y, la segunda, sucumbir y atrincherarse en sí mismas.

Lo anterior se visualiza mediante el surgimiento de esferas independientes a la religión que son fruto de la privatización. Un ejemplo es la educación, el otro la salud. Realidades de la vida que anteriormente estaban ancladas a la esfera religiosa hoy no dependen de una religión para su funcionamiento y cada una tiene su autonomía.

Dentro de los postulados de Berger, este surgimiento es parte de un proceso histórico en el cual algunos ámbitos de la vida social han adquirido autonomía y se han separado de la influencia religiosa. La independencia se da en áreas como la política, la economía, la educación y la ciencia, entre otras. A medida que la sociedad ha evolucionado y se ha vuelto más pluralista, se ha generado un desprendimiento de la religión de estos ámbitos, lo que ha permitido la aparición de estructuras y normas independientes basadas en criterios seculares.

Del otro lado, la privatización de la religión significa que los individuos en la sociedad moderna, dado que tienen que moverse entre diferentes esferas autónomas, cada una de las cuales funciona con una racionalidad más o menos independiente y se relaciona con una visión de mundo muchas veces incompatible con las demás, deben asumir la tarea de construir su identidad personal y su sistema de sentido como una labor esencialmente personal y privada. (Gómez, 2020, pág. 32)

Por otro lado, Luckmann (1973) sostiene que, dentro del proceso de secularización, las religiones tradicionales, junto con la razón, han hecho que las personas desarrollen una dimensión individual respecto de la manera de creer y de practicar su fe, con lo cual se hace referencia a responder a los contextos y cambios sociales a partir de la propia perspectiva. En la búsqueda de coherencia entre pensamiento y acciones, la religión es un esquema interpretativo de la realidad, es decir, es un marco subjetivo que determina las posibilidades de elección de las personas. En el marco de la libre elección, las personas no solo asumen conceptos, sino que se apropian vitalmente de los significados. Así, las religiones y las creencias no son actitudes y realidades epidérmicas o momentáneas de un gran colectivo humano en una cultura, sino que se

ubican en un contexto en el que las personas dan sentido a su existencia (en la dimensión individual). Por ello, quien cree o “se apropia del significado” hace suya la religión o creencia, y transforma su vida a partir de lo que ha asimilado. En la perspectiva de Luckman, la secularización se vincula con la idea de privatización de la religión. Así, la religiosidad reducida a la esfera personal abre las posibilidades de ofertas para asumir ideas religiosas subjetivas.

Una vez que se ha definido a la religión como un «asunto privado», el individuo puede escoger como mejor le parezca un surtido de significados «últimos» guiado solamente por las preferencias determinadas por su biografía social. Una consecuencia importante de esta situación es que el individuo construye no sólo su identidad personal, sino también su sistema individual de significado «último». Es verdad que para esta construcción se hallan socialmente disponibles varios modelos, pero no hay ninguno de ellos que sea «oficial» en el sentido estricto de la palabra. No hay ninguno que de manera habitual sea seriamente interiorizado. En vez de ello hay un cierto nivel de reflexión subjetiva y de elección que determina la formación de la religiosidad individual [...]. Además de que los temas de significancia «última» emergen primariamente de la esfera «privada» y no están en su conjunto plenamente articulados en la cultura, los sistemas individuales de significancia última tienden a ser por lo tanto a la vez sincréticos y vagos en comparación con el modelo «oficial» seriamente interiorizado. (Luckmann, 1973, pág. 110)

Con base en lo precedente, la secularización entendida desde el término privatización, remite -en palabras del autor- al fenómeno de la neutralización de las religiones, en la medida en la que cada religión queda limitada a las concepciones personales de cada individuo.

La relación que vincula al individuo con el cosmos sagrado es definida por una institución que reivindica el derecho exclusivo de interpretar los problemas que atañen a la significación «última» de las cosas; y que persigue a la vez diversos «fines» seculares que están determinados por la estructura orgánica de la institución, por las relaciones de conflicto o de acomodo con otras instituciones especializadas, por los intereses constituidos de sus cuerpos de expertos y otros. (Luckmann, 1973, pág. 85)

La cita anterior presenta una estrecha relación bidireccional entre lo subjetivo y lo objetivo, siendo la individuación humana un paso del mundo objetivo hacia las interpretaciones

subjetivas. Las religiones tienen un enfoque objetivo que mantienen por medio de dogmas, sin embargo, la dinámica de los integrantes de las religiones es un conjunto de experiencias subjetivas que va moldeando a las religiones en la historia. En este sentido, el macrocosmos sagrado que constituye a las religiones tradicionales (en el contexto de su doctrina y prácticas concretas) permite a los adeptos dotar su mundo de sentido; así mismo, este macrocosmos influye en la construcción de nuevas y diversas religiosidades, en las que cada persona, dentro de un mundo de ofertas, se deja influenciar en la construcción del nuevo sistema religioso. Para Luckmann, la relación con lo sagrado, así como la construcción de la cosmovisión, se da por medio de la institución en la que confluyen ritos y tradiciones; sin embargo, también se da por medio del significado que tiene la religión en la experiencia personal.

La visión de mundo es un sistema objetivo de significado por el que un pasado y futuro individual se integran en una biografía coherente en la que la persona emergente se sitúa a sí misma en relación con sus semejantes, al orden sagrado y al universo sagrado emergente. (Luckmann, 1973, pág. 81)

Ahora bien, la secularización, en tanto reflexión teórica, conlleva a un análisis descriptivo y crítico de las sociedades actuales, que parte del actuar del ser humano en contextos diversos. Berger se cuestiona si este análisis tiene alguna incidencia en otros aspectos de la vida y, hasta qué punto, las conclusiones del estudio tienen resonancia en otras áreas, sin que los resultados queden reducidos a información complementaria para la teología y los diferentes discursos religiosos que se ofertan en el mercado. En parte, el análisis de la secularización, en tanto fuerza transformadora de la realidad, es para Berger una expresión del futuro de las religiones que están inmersas en culturas modernas e industrializadas.

Retomando la imagen creada por el protestantismo, donde se percibe al ser humano alejado de caminos que lo conectan con Dios, tales como los sacramentos, los ritos y las

tradiciones, surge simultáneamente una sociedad industrializada, la cual fue entendida como la causa de la pérdida de religiosidad en instancias públicas de las sociedades, siendo reemplazadas por la ciencia y la técnica.

La sociedad industrial parece probar simplemente que la religión está en un declive general, que el mundo contemporáneo se está haciendo crecientemente menos «religioso» y que el típico ciudadano del mundo moderno está llevando una vida que está cada vez más vacía de significancia «auténtica» (Luckmann, 1973, pág. 89)

La relación entre la reforma protestante y el análisis de Luckmann estriba en la noción de individualización, en la que el vínculo con lo divino es tan personal que anula por completo la relación del sujeto religioso con su comunidad.

La condición antropológica de la religión se encuentra en la «dialéctica» entre el individuo y la sociedad de la que se difunde a los procesos en los que se individualizan el conocimiento y la conciencia. Este proceso conduce a la objetivación del mundo que funciona como una jerarquía «trascendente» de significado vis-a-vis con el flujo subjetivo de la conciencia inmanentemente «suelta» (desvinculada). Definimos, por lo tanto, la visión del mundo como una forma social, aunque no-específica de religión universal. Su correlato subjetivo hay que buscarlo en el sistema internalizado de relevancia que forma la base de la identidad personal. (Luckmann, 1973, pág. 90)

La secularización como fenómeno social permite, en términos epistemológicos, comprender a la individualización como una forma mediante la cual el ser humano existe hoy. Ver a la secularización como parte del desarrollo humano implica desvincular de ella la connotación catastrófica que supone a futuro la pérdida de lo religioso en cualquier esfera tanto pública o privada. En este caso ha de entenderse a la secularización como una oportunidad de estudio en la que el ser humano se piensa a sí mismo y a su entorno.

Pero una vez constituido este mundo excluye precisamente la permanente eficacia de la religión como fuerza formativa. Sostenemos que en esto reside la gran ironía histórica de la relación entre religión y secularización, ironía que puede expresarse de manera gráfica

diciendo que, hablando en términos históricos, el cristianismo ha sido su propio sepulturero. Al contemplar el derrumbe de plausibilidad sufrido por la religión en la situación contemporánea, *hic et nunc*, lo lógico es empezar por la estructura social y pasar luego a la conciencia y la ideación, y no a la inversa. Aparte de su justificación teórica, este procedimiento evitará la trampa (a la cual son particularmente propensos los observadores con inclinaciones religiosas) de atribuir la secularización a alguna misteriosa pérdida espiritual e intelectual de la gracia. En cambio, permitirá mostrar las raíces de esta pérdida de la gracia (usarnos el término de modo descriptivo) en procesos socio estructurales empíricamente verificables. La «localización» original de la secularización, [...], se produjo en el ámbito económico, más específicamente, en aquellos sectores de la economía formados por los procesos capitalista e industrial. (Berger, 1969, pág. 159)

Esta cita permite hacer una reflexión acerca del origen de la secularización, en el que se especuló sobre una posible decadencia de lo religioso. Sin embargo, en esta cita el autor discurre acerca de la pérdida de plausibilidad de la creencia religiosa y lo que ello implica para la vida del creyente, así como para el futuro de las sociedades en lo que refiere a la influencia y relevancia de la religión.

A este respecto Habermas (2008), en el diálogo con Ratzinger, entiende la secularización como una provocación cognitiva en la que las religiones son parte constitutiva de las sociedades a las que han aportado, y lo seguirán haciendo en la construcción o destrucción de las sociedades (Jurgen Habermas, Joseph Ratzinger, pág. 23). Por este motivo, es importante estudiar la individualización y la universalización de las creencias a partir de la individualidad y de las instituciones religiosas que conforman sociedad.

### **El desencantamiento del mundo**

El aporte que hizo la reforma protestante al pensamiento moderno, con autores como Lutero o Calvino, supuso varios caminos interpretativos respecto a las creencias religiosas, que rompieron con la estabilidad cosmovisional del cristianismo. Las reformas protestantes

despojaron al cristianismo de aspectos simbólicos y culturales en lo que se refiere a la relación con Dios. Por ejemplo, suprimió la mediación sacerdotal y de los sacramentos dejando al ser humano en un panorama austero y directo con su Dios.

En esta misma línea, en el marco del protestantismo, el ser humano se empezó a entender desde la subjetividad y desde formas interpretativas diversas. Ahora bien, la idea anterior es solo una parte de la totalidad de lo que es el fenómeno religioso dado que, en el marco de la secularización y del ambiente diverso de las sociedades actuales, se mantienen ideas conservadoras y expresiones radicales de la creencia, así como el proceso de subjetivación de la creencia ha hecho florecer múltiples experiencias religiosas.

Dentro de la reforma protestante, la secularización puede entenderse como el efecto colateral de la transformación propia del siglo XVI, que durante varios siglos se gestó para florecer de manera indirecta en los cambios y en la realidad de los siglos XX y XXI. Como se dijo en el apartado anterior acerca de la secularización, existen diversas interpretaciones sobre esta palabra que en relación con los aportes de la reforma protestante tiene las características que invitan a pensar sobre el declive de lo religioso. En suma, la negación protestante de la tradición católica, en la que se enmarcan el misterio y el milagro, es reconfigurada como una línea intimista, personal y aislada de Dios. Berger, siguiendo el postulado de Weber (1969), afirma:

A riesgo de incurrir en una simplificación, puede decirse que el protestantismo se despojó todo lo posible de los tres concomitantes más antiguos y poderosos de lo sagrado: el misterio, el milagro y la magia. Este proceso ha sido apropiadamente llamado «el desencantamiento del mundo». El creyente protestante ya no vive en un mundo constantemente invadido por seres y fuerzas sagrados. (pág. 140)

De esta manera, el auge del protestantismo trajo consigo formas de entender la vida de manera personal en relación con lo divino, y ofertó otras posibilidades alejadas del milagro para el encuentro con lo sagrado.

La pérdida de opciones por medio de las cuales el ser humano se puede acercar a Dios es un cierre de posibilidades dentro del espectro de lo sacro. La reducción de posibilidades mediáticas que vinculan con lo sagrado, tales como el sacramento de la confesión, las reliquias o los sacramentales son manifestación del cierre de lo sagrado que para Weber es entendido como el desencantamiento del mundo. En ese proceso, Charles Taylor entiende que el proceso de secularización es la pérdida de significado y conexión con dimensiones más amplias en las sociedades modernas. También es una pérdida de lo sagrado y una desconexión respecto de las experiencias humanas.

Podemos entender fácilmente cómo se debilitó el dominio de las primeras ideas del cosmos, al menos entre las élites educadas que propusieron y debatieron estas teorías científicas. Estas ideas cósmicas estaban estrechamente ligadas a dos rasgos: una percepción del mundo como encantado, de las cosas como expresión-encarnación de espíritus y fuerzas, como expliqué anteriormente; y una compleja comprensión del tiempo, en la que la cadena secular de acontecimientos se entretrejía con tiempos superiores, ya fuera la eternidad platónica o la eternidad de Dios. El desencanto del mundo, la relegación de tiempos superiores no podía sino debilitar la perspectiva tradicional. (Taylor, 2007, pág. 328).

En la ausencia de caminos y de canales por medio de los cuales se puede experimentar la gracia de lo divino, como los que ofrecía la tradición católica, aparece la secularización, en la que el ser humano se acoge a la ciencia u otras formas nuevas de pensamiento, tales como espiritualidades propias y creencias con otras deidades. Por lo tanto, el desencantamiento es una postura secularizadora ya que libera al ser humano de la institución y lo descristianiza.

Así, las formas crecientes de religiosidad -dentro del marco de referencia que supuso la secularización- son procesos que asombran dado que son contrarios a los pronósticos sobre el declive de lo religioso y expresan la fuerza que tienen las creencias religiosas en las personas y son vistas como formas de reencantar el mundo. Por ejemplo, el protestantismo y los nuevos

sistemas de creencia son amalgamas de doctrinas y de experiencias que buscan, retomando tradiciones y sistemas de creencia anteriores, dotar de sentido la vida.

Las religiones emergentes posteriores a la reforma protestante y espiritualidades que buscan experiencias “más auténticas” dentro de las grandes religiones buscando el sentido del origen, depurando construcciones históricas son fruto de experiencias personales en contextos cruciales de la historia, como la guerra, el avance de la industria o la privatización de lo religioso. Así, en el marco de la secularización, la religión es la búsqueda de una nueva forma de estar en el mundo. Ello trae consigo un cambio en el discurso, y las religiones deben adaptarse a las transformaciones del ser humano en la historia como Taylor lo describe a partir de la idea del sujeto poroso y del sujeto impermeable: el primero se podía llenar por medio de ideas que, para el sujeto impermeable, resultarían supersticiosas y de fantasía, como la eficacia de objetos de piedad, como lo son las reliquias, las imágenes, los libros o las velas a los que se les atribuiría un poder taumático. Es decir, que estos objetos por sí solos tienen un poder milagroso a modo de amuleto que protege o beneficia al portador o a quién logra un contacto con el objeto. Taylor argumenta que el sujeto poroso es aquel que está abierto a la trascendencia, dado que busca un sentido más allá de sí mismo, de manera que pueda “llenar” la porosidad que le es propia. Para lograr ello, el sujeto se encuentra en constante interacción con su entorno. Sumado a lo anterior, el sujeto poroso busca identidad a la luz de los acontecimientos circundantes y es un ser gregario. En contraposición al sujeto poroso, se encuentra el sujeto impermeable, el cual, aunque pueda estar en relación con discursos de carácter religioso, se vincula desde discursos de autodeterminación donde no hay misterios o fuerzas externas que lo controlen.

Pero vivir en el mundo encantado y poroso de nuestros antepasados era inherentemente vivir socialmente. No se trataba sólo de que las fuerzas espirituales que me afectaban a menudo emanaban de las personas que me rodeaban, por ejemplo, el hechizo lanzado por

mi enemigo, o la protección que me proporcionaba una vela que había sido bendecida en la iglesia parroquial. Mucho más fundamental, estas fuerzas a menudo nos afectaban como sociedad, y eran defendidas por nosotros como sociedad. Tomemos primero esto último: gran parte de la "buena magia" era la de la iglesia. Esto es intrínseco al sentido de que Dios es la garantía última de que el bien triunfará. Por lo tanto, tocamos las campanas de la iglesia cuando amenaza un rayo. O lo que es más importante, toda la comunidad sale en procesión para "batir los límites" de la parroquia en los días de rogativas. Cargando la hostia y las reliquias que poseemos, marchamos alrededor de los límites, protegiendo así a los malos espíritus durante otra temporada. En uno de esos ritos en Inglaterra, los Evangelios se leían "en el amplio campo entre el trigo y la hierba, que, en virtud de la operación de la palabra de Dios, el poder de los espíritus malignos, que se mantienen en el aire e infectan el mismo . . . puede establecerse . . . con la intención de que el maíz permanezca ileso y no infectado . . . sino que sirven para nuestro uso y sustento corporal". Nuestra defensa aquí es colectiva y despliega un poder que sólo podemos aprovechar como comunidad, en un nivel, el de la parroquia, pero más ampliamente, el de la Iglesia en toda su extensión. (Taylor, 2007, pág. 42)

Con base en la cita anterior, el concepto de sujeto poroso en la teoría de Charles Taylor se refiere a la permeabilidad del individuo a las influencias espirituales que, como en un pasado, influyeron en la cosmovisión de las personas en sociedad, tales como los ángeles o los demonios. En la actualidad, el ser humano descrito por Taylor es un sujeto desenganchado de esas realidades y está acorazado en un mundo desencantado en el que la fuente de sentido es la ciencia y otros seres humanos.

En contraposición al sujeto poroso, el sujeto impermeable se entiende como aquel que está cerrado a las influencias mágicas de los discursos religiosos, pero no está cerrado a la trascendencia, considerando que esta característica de la religiosidad personal se descubre a partir de la búsqueda subjetiva y de la reflexión autónoma. Según Taylor, en la sociedad contemporánea se ha observado un aumento de este tipo de sujetos, quienes han establecido una barrera entre lo sagrado y lo profano, relegando la religión a la esfera privada y buscando explicaciones exclusivamente en términos racionales o científicos. Este fenómeno es considerado por el autor como una consecuencia de la secularización, de acuerdo con la cual la religión ha

perdido influencia en la vida pública de los sujetos y ha sido desplazada por otros sistemas de creencias y valores.

Dentro del proceso de secularización descrito por Taylor, no se puede pasar por alto el surgimiento de humanismos exclusivistas, los cuales se caracterizan por la individualización y por enfocarse en la vida humana sin marcos de referencia divinos o trascendentes. Ello tiene repercusiones políticas ya que puede favorecer ideas de superioridad o exclusión entre las religiones en una sociedad en la que convergen pensamientos plurales.

Lo que quiero decir es que, en un sentido importante, todavía no estaban allí. Es cierto que había varias doctrinas que algunas personas habían imaginado, incluso contra las cuales los escritores ortodoxos habían arremetido; en algunos casos, que los autores antiguos habían explicado detalladamente. Pero estas aún no eran alternativas disponibles. Me refiero a interpretaciones alternativas de plenitud que realmente podrían tener sentido para las personas, aparte de unos pocos espíritus muy originales. Negativamente, era muy difícil ver cómo un humanismo excluyente podría desempeñar este papel, mientras la gente tuviera una visión encantada del universo; es decir, nos veía a los seres humanos como en un campo de espíritus, algunos de los cuales eran malignos. En este sentido, por supuesto, la ciencia, al ayudar a desencantar el universo, contribuyó a abrir el camino al humanismo excluyente. Una condición crucial para esto fue un nuevo sentido del yo y su lugar en el cosmos: no abierto, poroso y vulnerable a un mundo de espíritus y poderes, sino lo que quiero llamar "amortiguado". Pero se necesitó algo más que desencanto para producir el yo amortiguado; También era necesario tener confianza en nuestros propios poderes de ordenamiento moral. (Taylor, 2007, pág. 27)

### **Plausibilidad**

La pérdida de plausibilidad como resultado de la secularización, sumado al protestantismo, está ligado a la administración y pérdida de la gracia. En este contexto, las instituciones han establecido fórmulas exclusivas para otorgar la gracia divina, de manera que se han convertido administradoras de la economía de la salvación. En el contexto de esta lógica, es posible reconocer un creciente fenómeno subjetivo lo cual corresponde a la vivencia de lo religioso desde la individualidad, en relación con la manera como las personas de una sociedad

creen y se relacionan con lo divino, tal como lo han considerado Berger y Luckmann. Otra forma de entender esto es por medio de la crisis de credibilidad del discurso religioso y de las instituciones religiosas, la cual se configura como un problema que se genera cuando la persona no cree y, se encuentra con una variedad de ofertas para creer. Lo anterior, desde una perspectiva tradicional católica, puede ser una situación problemática, pues la religión y el discurso religioso tiene de suyo una fuerza creadora y transformadora de la vida.

En el marco de la evolución de las sociedades y del surgimiento de ideologías, la secularización y la modernización tienen un vínculo profundo que permite definir la secularización como el reflejo de procesos sociales y como una expresión de una transformación cultural que, unida a factores históricos y evolutivos (como la industrialización o la modernización), repercute en situaciones en las que el significado de los conceptos y el valor de la experiencia se transforma. A lo anterior se suma que la religión se puede ver enmarcada en ambiente hostil que permita su libre práctica, generado por la percepción anacrónica de la tradición simbólica, así como de los lenguajes propios y pletóricos de sentido.

De acuerdo con Berger, la religión se enfrenta a la actitud que puede tener la sociedad frente al papel de la misma religión en el Estado. En algunos casos, la relación es neutra, en otros es benévola, y en otros es hostil, caso en el que se impide que las normativas y las tradiciones religiosas influyan en los asuntos del Estado. Esto hace que la práctica de la religiosidad sea nula en el ámbito político. En cualquiera de las cosas, Berger afirma que el Estado no debe imponer crees y debe ser imparcial, de manera que las religiones se deben desarrollar y deben subsistir en medio de las transformaciones sociales.

En la mutua relación entre la modernidad y la secularización, y con base en los postulados de Berger sobre la secularización, se puede resaltar (i) que el ser humano en la actualidad utiliza la razón para explicar la vida y los fenómenos<sup>5</sup>, lo cual tiene un trasfondo capitalista, económico, social e industrial. Lo anterior conlleva a que, (ii) la búsqueda de retomar el poder religioso sobre la sociedad capitalista es algo que Berger presenta como un fracaso que pone en peligro el funcionamiento del sistema capitalista. Y, (iii) la pérdida de influencia de las religiones en el mundo capitalista.

Pero no lleva mucho tiempo rastrear estos efectos «secundarios» hasta su fuente original en la economía capitalista industrial en expansión. En aquellas partes del mundo occidental en las que el industrialismo ha adoptado formas socialistas de organización, la proximidad a los procesos de la producción industrial y sus estilos concomitantes de vida siguen siendo el principal determinante de la secularización. Hoy, parecería que es la sociedad industrial misma la secularizadora, con sus legitimaciones ideológicas divergentes que solo sirven como modificaciones del proceso global de secularización. Así, la propaganda antirreligiosa y las medidas represivas de los regímenes marxistas naturalmente influyen en el proceso de secularización (aunque tal vez no siempre en el sentido deseado por sus iniciadores), lo mismo que la política pro religiosa de diversos gobiernos fuera de la esfera marxista. Parece, sin embargo, que ambas actitudes político-ideológicas deben tomar en cuenta fuerzas sociales básicas que anteceden a las políticas particulares aludidas y sobre las cuales los gobiernos solo tienen un control limitado. (Berger, 1969, pág. 137)

Así, (i) el influjo de la razón con trasfondo capitalista, económico y socio-industrial es fruto de la ética protestante que confió en el capitalismo, y encontró en éste la seguridad respaldada en el trabajo y en la adquisición de capital.

Solo señalaremos lo que puede considerarse, fuera de dudas, como el cimiento infraestructural del liberalismo protestante: el período de los triunfos capitalistas en la economía y la tecnología, de la expansión occidental y del predominio cultural de la burguesía, en suma, la «edad de oro» del capitalismo burgués. Fue un período de profunda confianza en los valores culturales, políticos y económicos de la civilización occidental, confianza cabalmente reflejada en la *weltanschauung* del protestantismo liberal. (Berger, 1969, pág. 192)

---

<sup>5</sup> Idea que Taylor trabaja por medio del concepto “sujeto impermeable”.

Sumado a ello, (ii) retomar el poder religioso en la sociedad capitalista es un fracaso porque como, se ve en la cita anterior, la confianza y la seguridad del capitalismo ya estaba arraigada en las sociedades. Retomar la influencia que tuvo la religión, previo a los sistemas económicos mercantilistas y productivos actuales, es imposible ya que la organización dentro del sistema capitalista contemporáneo no depende de la influencia que tiene el discurso religioso sobre la voluntad de las personas, sino que la voluntad humana está vinculada a los propios medios de producción del sistema económico de nuestro tiempo.

Y, finalmente, (iii) la pérdida de influencia de las religiones en el mundo capitalista se entiende como la poca influencia de lo religioso en las economías individuales. El discurso religioso no moviliza la economía hacia los intereses de la religión. Se relaciona con lo anterior considerando que el sistema de producción está orientado a la formación de capital. Si bien el discurso religioso puede generar miedo o imponer restricciones, no logrará retomar el dominio cosmovisional que tenía y que le permitía controlar económicamente el trabajo de los creyentes.

Sin embargo, las tradiciones religiosas antiguas que subsisten en el presente siguen teniendo importancia considerando que aún dotan de motivos las actividades cotidianas. Ahora bien, la forma de creer en la actualidad queda reducida al espacio privado. Dentro del fenómeno de la secularización, la religión adquiere un rasgo privado (como el de la familia), de manera que pierde su influencia pública y el control que puede tener sobre monopolios y sobre diferentes formas de organización social.

De acuerdo con Berger, las religiones hoy tienen dos posibilidades: encerrarse en el ámbito privado o abrirse al ámbito público. En consonancia con la segunda opción, Berger recuerda la importancia del ecumenismo en tanto necesidad para afirmar la diversidad pluralista. Esta situación se puede incluir más personas si se incluye el diálogo interreligioso, considerando

que, actualmente, la religión no es impuesta, sino que se ofrece. En algunos casos, la creencia o aceptación de un credo se da por razones sociales o temporales movidas por la necesidad, mientras que en otros casos se ha generado ya una asimilación de la fe por tradición. Desde la perspectiva del catolicismo, la creencia por tradición permite evidenciar que las características religiosas presentes antes de la reforma protestante -como lo son la magia, el misterio y el milagro- permanecen. Sin embargo, con esto no se niega que haya una estandarización de la oferta plural que tiene la sociedad respecto a las religiones.

La pérdida de plausibilidad de las religiones ha llevado a que las personas redescubran el fenómeno religioso de manera personal y privada.

### **La sociedad postsecular**

En el marco de las humanidades que competen a esta investigación, como son la sociología, la filosofía y la teología, el análisis de las sociedades permite dotar de significados conceptos en diferentes contextos. Por “experiencia postsecular” se entiende un periodo en el que el fenómeno religioso resurge en la sociedad, sin dejar de lado la importancia que este fenómeno tiene en la vida de las personas. Lo que quiero decir es que la suposición de que vivimos en un mundo secularizado es falsa. El mundo de hoy, [...] es tan furiosamente religioso como siempre y, en algunos lugares, más que nunca. (Berger, 1999, pág. 2). En el marco de la sociedad plétórica de cambios y desencantamientos, el surgimiento de esferas independientes a la religión -como la salud o la educación- también se ve marcado por nuevas formas de religiosidad. Así, el fenómeno postsecular se caracteriza porque las creencias religiosas no desaparecen, sino que se transforman y encuentran nuevos espacios en la vida pública y privada. La era postsecular sugiere un replanteamiento de las relaciones entre lo secular y lo religioso en el contexto contemporáneo.

La intuición de los ciudadanos seculares de que viven en una sociedad postsecular que también está ajustada en sus actitudes epistémicas a la persistencia de comunidades religiosas requiere más bien un cambio de mentalidad que no es menos cognitivamente exigente que la adaptación de la conciencia religiosa a los desafíos de un entorno que se seculariza cada vez más. (Habermas J. , 2006, pág. 147)

En esta sección se han desarrollado argumentos para describir la comprensión secular en la actualidad. A partir de las propuestas de Berger y de Habermas, se ha intentado recalcar la importancia del proceso de individualización y de relación intersubjetiva que conlleva la secularización, entendida como un proceso en el que la creencia y la práctica religiosa se transforman. Sin embargo, el adjetivo postsecular indica que, en las sociedades actuales, el discurso religioso, alejado de la injerencia que tuvo anteriormente en múltiples aspectos de la vida, sigue siendo importante para creyentes y para no creyentes. El discurso religioso -sea el de una religión histórica, el de la expresión de espiritualidades nacientes o del sincretismo popular que es resultado de la globalización- tiene una incidencia en las acciones y en la conducta humana; permea la vida en dimensiones como la convivencia, la salud, la educación, en las conductas económicas personales como el ahorro o gasto de dinero, la fidelidad, la lujuria en la vivencia de la sexualidad, la culpa, el arrepentimiento en cuestiones morales, entre otros ejemplos.

La permanencia de la religión en la sociedad es descrita por Berger de la siguiente forma:

Sin duda, la modernización ha tenido algunos efectos secularizadores, más en algunos lugares que en otros. Pero también ha provocado poderosos movimientos de contra secularización. Además, la secularización a nivel social no está necesariamente vinculada a la secularización a nivel de conciencia individual. (Berger, 1999, pág. 3).

Esto permite ver cómo las transformaciones culturales y religiosas han generado cambios significativos en la manera como concebimos lo sagrado en la vida cotidiana, lo cual genera

interrogantes acerca de la diversidad religiosa y de su impacto en las políticas y decisiones sociales. Así mismo, esto invita a pensar acerca de cómo podemos es posible adaptarse a los cambios y fomentar un diálogo más inclusivo y respetuoso en el marco de la sociedad secularizada -como, por ejemplo, lo que se trabaja desde el ecumenismo o el dialogo interreligioso.

### **Conclusión**

Berger sostiene que las religiones siguen teniendo una fuerza significativa en la vida de las personas. En contraste con las instituciones, la credibilidad en las religiones se ha problematizado con el concepto de “pérdida de plausibilidad”, que implica una fractura en la confianza en las instituciones y sus doctrinas. Lo anterior, como consecuencia de la secularización, del avance de la modernidad, de la industrialización o de la privatización de la religión. Al respecto, un punto común en el debate entre Habermas y Ratzinger, del libro ya citado, es que los ciudadanos religiosos y seculares deben relacionarse mutuamente, no desde la imposición, sino desde la adaptación de las creencias y de las visiones del mundo de las personas. Como veremos en el siguiente capítulo, esto se relaciona con la idea de la traducibilidad desarrollada por Habermas, según la cual la comprensión religiosa puede ser traducida en un contexto secular, es decir, puede estar adaptada al lenguaje no religioso y ser significativa para creyentes y para no creyentes. En palabras de Habermas (2008):

Los ciudadanos secularizados en tanto actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden Negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los ciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas. Es más, una cultura política liberal puede incluso esperar de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos para traducir aportaciones importantes del lenguaje religioso a un lenguaje más asequible para el público general. (pág. 33).

Así, es relevante cuestionarse ¿cómo puede entenderse la relación entre un creyente y un no creyente en las sociedades plurales actuales? Responder esta pregunta permite centrar la reflexión en el lugar que ocupan los argumentos religiosos en la construcción justa y democrática de la sociedad contemporánea.

## **CAPÍTULO II**

### **LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA**

#### **¿Puede la religión aportar a los acuerdos normativos que construyen la sociedad?**

##### **El lugar del discurso religioso en la esfera pública según Habermas**

Para dar respuesta a la pregunta ¿puede la religión aportar a los acuerdos normativos que construyen la sociedad?, y entender el lugar de las religiones en la esfera pública de las sociedades plurales actuales, es necesario recordar que la religión y la política actual no son rivales o entidades antónimas, sino que ambas se integran en la vida de las sociedades y de las personas. Esta últimas, por medio del lenguaje, logran expresar sus puntos de vista y, en algunos casos, articular los discursos religiosos y políticos hacia los mismos objetivos.

Así, las creencias que sustentan los discursos religiosos y políticos podrían integrarse cuando los dos motivan el mismo curso de acción. Por el contrario, un ciudadano religioso no se logra integrar a plenitud en la reflexión política cuando los postulados políticos son contrarios a sus convicciones religiosas.

Para clarificar la relación de los discursos en la sociedad, es conveniente puntualizar que, dentro de la propuesta filosófica de Habermas, la comunicación es el corazón de la ética y de la acción humana. En la formulación de la Teoría de la acción comunicativa, Habermas busca presentar las bases epistémicas que sirven como presupuestos normativos para alcanzar acuerdos mediante el intercambio de razones. En sus palabras:

Nosotros somos los seres que participan esencialmente en la práctica de «dar y exigir razones». En la medida en que mutuamente nos pedimos cuentas unos a otros también nos responsabilizamos frente a los otros de nuestras acciones y omisiones. Dejamos que las razones nos afecten, es decir, nos dejamos influir por la «fuerza vinculante del mejor argumento». En la medida en que utilizamos conceptos que obedecen a reglas semánticas y siguen las normas del pensamiento deductivo nos movemos, como dice Sellars, en el *space of reasons*, en la esfera donde cuentan las razones. (Habermas J. , 2022, pág. 136)

Desde la óptica religiosa, es interesante entender el florecimiento de espiritualidades como una forma en la que el ser humano se puede pensar en relación con su entorno. Dentro de lo anterior, la búsqueda por el bien común resulta ser un objetivo generalmente aceptado por los seres humanos que son parte de la sociedad. Para alcanzar la relacionalidad entre personas de diferentes creencias, y para la construcción de objetivos conjuntos, es indispensable saber comunicarse. En el marco de los procesos de comunicación, se afirma que hay comunicación e intersubjetividad cuando hay un hablante y un oyente (emisor y un receptor). El tema de la comunicación vincula la dimensión cognitiva, en tanto que el uso del lenguaje con el que se hace referencia al mundo objetivo genera pretensiones de verdad, es decir, las proposiciones hacen referencia al estado de las cosas en el mundo. Según Habermas, cuando estas son puestas en cuestión, aparece la necesidad de la justificación. La relación de la comunicación con la justificación es la base de la acción comunitaria, pues siempre que se habla aparece la necesidad de dar razones de lo que se dice. Las razones son cognitivas y éticas cuando la pretensión de verdad se vincula con la directriz que en consenso se ha determinado normativamente. Dentro de la filosofía, se pueden enumerar algunos criterios que permiten definir que es la verdad en el mundo objetivo. Para que algo sea considerado como verdad, debe corresponder la idea con el objeto; así mismo, un argumento debe seguir los principios de la lógica y, así, evitar la contradicción; también se debe poder realizar un proceso de verificación o de falsación de la

creencia. Esto último se relaciona directamente con la última cita usada, según la cual las personas buscan razones para sus creencias.

Teniendo en cuenta que un rasgo determinante de la comunicación en sociedad es la racionalidad y, en consecuencia, el ejercicio de dar razones, ¿qué tipos de razones son estas y cómo es posible evaluarlas? Esta pregunta es importante, considerando que la caracterización de lo que es una buena razón no sea igual para ciudadanos religiosos y para ciudadanos no religiosos.

De acuerdo con la ética del discurso y la teoría de la acción comunicativa, en la que los sujetos que se consideran capaces de lenguaje y de acción, también pueden expresar, reconocer y ser reconocidos mediante el intercambio de razones con las cuales buscan reivindicar sus creencias. Ahora bien, para que el intercambio sea efectivo, hay una serie de condiciones que necesitan ser cumplidas:

Independientemente de su trasfondo cultural, todos los participantes saben bastante bien, de forma intuitiva, que un consenso basado en el convencimiento no es posible si entre los participantes en la comunicación no existen unas relaciones simétricas, es decir, unas relaciones basadas en el mutuo reconocimiento, en una recíproca asunción de perspectivas, en una disposición compartida a considerar las propias tradiciones con los ojos de un extraño, en una disposición a aprender unos de otros. (Habermas J. , 2022, pág. 319)

La teoría de la acción comunicativa busca comprender el desarrollo de la comunicación humana y su influencia en la formación de las sociedades. Por este motivo, la teoría centra su estudio en el análisis de las estructuras del lenguaje con el fin de procurar la mutua comprensión, lo cual, a su vez, permite construir sociedades justas y democráticas.

Ciertamente, la estructura epistémica nuclear de todo enunciado forma parte de la semántica lógica de los lenguajes naturales. Las actitudes proposicionales de los

hablantes competentes constituyen el núcleo estructural de la acción racional. Y la racionalidad comunicativa se expresa en una praxis del habla que, con los distintos roles del diálogo, así como con las presuposiciones de toda comunicación, está hecha a medida para el objetivo ilocutivo del reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez. Los distintos aspectos de la racionalidad que hemos diferenciado se reflejan en estructuras lingüísticas. Pero todo este complejo de racionalidad, del que dependen las capacidades de interpretación y de aprendizaje de una sociedad en todas sus dimensiones, no se sostiene por sí solo, sino que necesita el trasfondo de un mundo de la vida cuyo contenido se articula en el medio del lenguaje y que constituye el contexto más o menos apropiado y aporta los recursos necesarios para los intentos de entenderse y de solucionar problemas. (Habermas J. , 2022, pág. 126)

Para promover la democracia, la implicación normativa de la acción comunicativa se encuentra en la formulación de espacios en los que las conversaciones sean simétricas, en los que se garantice la posibilidad de participar. Con ello, la ética y la responsabilidad juegan un papel relevante en tanto que buscan la consolidación de acciones que repercutan en lo cotidiano de la vida.

Actualmente, la teoría de la acción comunicativa proporciona referentes de acción - marcos conceptuales- que permiten analizar y criticar las estructuras intersubjetivas de poder y de dominación que repercuten en injusticias. En suma, la teoría de la acción comunicativa es una herramienta para analizar y transformar la sociedad.

Tanto en la teología como en la vida cotidiana los seres humanos, dentro de un contexto racional, están llamados a dar razones de sus creencias y a exponer el porqué de sus acciones. Lo anterior tiene como consecuencia la necesidad del diálogo y del respeto de los pensamientos de los otros con vistas a alcanzar un consenso. En Habermas, el consenso es un acuerdo basado en el mejor argumento, mediante la comunicación racional, libre y participativa en la que la decisión sea aceptada por todos los implicados en el discurso.

### **Habermas, la traducibilidad como puente entre el discurso religioso y político**

En la propuesta filosófica de Habermas se propone que, para vincular el discurso político con el religioso, debe existir traducibilidad. Esto quiere decir que los discursos religiosos deberían poder ser expresados mediante un lenguaje secular, sin que pierdan su sentido y su vitalidad. “Los contenidos que la razón se apropia mediante la traducción no tienen que perderse para la fe” (Habermas J. , 2006, pág. 151).

Para comprender esta tesis de Habermas, es importante considerar el liberalismo político, el cual se basa en la promoción de la libertad individual y de la igualdad de los derechos dentro de la esfera política. Los postulados que se dan dentro del liberalismo político se enfocan en garantizar los derechos y libertades necesarias para todos los ciudadanos. La garantía de las necesidades básicas no está ligada a su posición social, económica o cultural, y el desarrollo político estriba en brindar igualdad de oportunidades y protección de los intereses individuales. Todo lo anterior se debe considerar en el marco de que se debe respetar la idea de que las diferencias sociales y económicas deben ser justas y buenas para todos los individuos en la sociedad. Dado que la libertad religiosa es un derecho fundamental en una sociedad liberal, surge entonces el interrogante sobre qué consecuencia tiene el ejercicio de esta libertad en el uso de la razón pública.

Como se ha afirmado, la propuesta filosófica de Habermas tiene en el centro de su reflexión la idea de llegar a consensos por medio de un lenguaje comprensible para todos los integrantes de una sociedad. Así, para lograr acuerdos, es necesario que los argumentos de cada ciudadano sean expuestos, debatidos y aceptados por los mismos participantes en la discusión. Para desarrollar lo anterior, Habermas propone un marco de referencia en el cual las condiciones generales de verdad y de justicia propicien un ambiente que permita, haciendo uso del lenguaje,

llegar a acuerdos desde posiciones simétricas, es decir, una posición en la que los sujetos puedan comunicarse y llegar a acuerdos.

Sumado a ello, algunos de los ciudadanos (creyentes), además de estar implicados políticamente en la sociedad, asumen acuerdos y prácticas de índole religioso. En el marco de la diversidad, se debe analizar a la sociedad como una amalgama de creencias; así mismo, el ser humano se debe concebir desde la posibilidad que tiene de transformarse a partir de las cosmovisiones que pululan a su alrededor. “La competencia entre las imágenes del mundo y las doctrinas religiosas que pretenden explicar la posición del hombre en el mundo como un todo no se puede dirimir en el plano cognitivo”. (Habermas J. , 2006, pág. 143)

Es en este aspecto en el que las personas que comparten implicaciones religiosas y políticas están llamadas a adaptar sus creencias religiosas a los contextos políticos de las sociedades en las que viven. Por ello conviene introducir el tema de la traducibilidad. ¿En qué consiste la idea de traducibilidad propuesta por Habermas?

De acuerdo con Habermas, la ausencia de vínculos -que permitan el reconocimiento de las otras personas como pares políticos- repercute en disonancias e injusticias. Cuando se abandona la reciprocidad nace la indiferencia. En palabras del autor:

En ausencia del vínculo unificador de una solidaridad cívica que no puede ser forzada legalmente, los ciudadanos no se conciben a sí mismos como participantes con igualdad de derechos en la práctica común de la formación de la opinión y de la voluntad, en la que ellos se deben razones recíprocamente para sus tomas de posición políticas. (Habermas J. , 2006, pág. 143)

A la luz de esto, algunos de los argumentos (creencias) que cada religión tiene dentro de su estructura argumentativa (religión) y que, a su vez son verdaderos y justificados, solo cobran

sentido para la comunidad de sus creyentes. Lo anterior no excluye que, para personas no creyentes o para creyentes de otras religiones, los argumentos religiosos sean lógicos y racionales, es decir que tengan orden y sentido para la vida.

En la actualidad, la racionalidad intersubjetiva propuesta por Habermas, que argumenta que la racionalidad se manifiesta por medio de la interacción entre pensamientos individuales por medio de la interacción comunicativa de las personas enfrenta el reto de la diversidad, profundizada por la globalización a través de medios como (i) la internet y la velocidad en la comunicación, y (ii) los éxodos masivos, intercambios culturales, el cambio climático u otros factores que promueven la migración humana, lo cual fomenta la diversificación y mezcla de credos y culturas.

El resultado de ello es la pluralización creciente de los espacios públicos en las sociedades contemporáneas, así como la aparición de nuevas espiritualidades en el marco del intercambio de creencias y perspectivas de vida. Por ello, la traducibilidad debe ser dinámica y se debe adecuar a situaciones en las que los preceptos religiosos de diversa índole son influyentes en consideraciones políticas, sin que estén asociados únicamente a los creyentes de un determinado credo. Al respecto, Habermas afirma: “los contenidos que la razón se apropia mediante la traducción no tienen que perderse para la fe” (Habermas J. , 2006, pág. 156).

Lo propuesto por el autor alemán establece que lo formulado desde una perspectiva religiosa puede ser interpretado fuera de su contexto original sin perder la vitalidad con la que fue creado. La traducibilidad de las normas religiosas a las políticas hace posible mantener el vínculo relacional entre ambos discursos. Cuando el consenso se ve afectado por discursos totalitarios y fundamentalistas que no permiten el diálogo intersubjetivo, se pierde por completo

el carácter simétrico que se requiere para la búsqueda de consensos por medio del intercambio de razones.

### **Rawls: el velo de la ignorancia, el consenso traslapado y la búsqueda de consenso**

La filosofía de John Rawls comparte con la de Habermas algunas ideas acerca de la búsqueda de consenso, así como argumentos que defienden la racionalidad como medio para llegar a acuerdos dentro de las sociedades liberales.

El autor estadounidense introduce la noción “velo de la ignorancia”, que es entendida como un ejercicio en el que se propone una posición originaria que permite alcanzar la equidad por medio de acuerdos justos. Este ejercicio implica pensarse sin los condicionamientos culturales y permite que las decisiones que se tomen puedan ser imparciales al momento de deliberar.

He insistido en que esta posición original es puramente hipotética. Es pues natural preguntarse por qué, [...] habríamos de tener algún interés en estos principios, morales o de otra clase. La respuesta es que las condiciones incorporadas en la descripción de la posición original son aquellas que de hecho aceptamos. O, si no lo hacemos, entonces quizá podamos ser persuadidos a hacerlo mediante la reflexión filosófica. Se pueden dar bases que fundamenten cada aspecto de la situación contractual. Así pues, lo que haremos es reunir en una sola concepción un número de condiciones puestas a los principios que estamos dispuestos, mediante una debida deliberación, a reconocer como razonables. Estas restricciones expresan aquello que estamos dispuestos a considerar como los límites de una cooperación social en términos equitativos. Por tanto, un modo de considerar la idea de la posición original es verla como un recurso expositivo que resume el significado de esas condiciones y nos ayuda a extraer sus consecuencias. (Rawls, 2006, pág. 33)

En otras palabras, el velo de la ignorancia es una herramienta teórica que sirve para comprender la idea de justicia. La ignorancia que otorgaría tener ese velo en los ojos impide conocer las realidades cotidianas de la vida, las cuales, a su vez, se asumen en parte por el lugar

geográfico y la cultura en la que se nace (como la economía, creencias u orientación sexual, entre otras). Lo anterior que se piensa de manera hipotética y bajo el presupuesto del total desconocimiento de la economía, orientación sexual, religión u otro factor, permite que se borren los sesgos argumentativos que pueden favorecer las características propias y que a su vez pueden fácilmente invitar a pensar en odios o segregaciones. Con ello, según Rawls, se pueden establecer principios de justicia que sean imparciales.

En la justicia como imparcialidad, la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social. Por supuesto que la posición original no está pensada como un estado de cosas históricamente real, y mucho menos como una situación primitiva de la cultura. Se considera como una situación puramente hipotética caracterizada de tal modo que conduce a cierta concepción de la justicia. (Rawls, 2006, pág. 35)

La comprensión política, según la imparcialidad propuesta por Rawls, se logra por medio de la equidad ya que permite que las decisiones no se tomen por conveniencia o por un deseo egoísta, sino que todas las personas se verán beneficiadas en mayor o menor medida por todas las decisiones. Es decir, la toma de decisiones estará pensada en el bien común y en el beneficio de todos. Por ello, en la filosofía de Rawls y según su comprensión de la justicia, los ciudadanos deberán tener igualdad de acceso a los recursos y oportunidades. Por ello, las leyes deben estar orientadas bajo este principio objetivo, respetando la libertad y valorando la diferencia.

Los sistemas de fines u objetivos no están jerarquizados en cuanto a su valor, y se supone que cada uno tiene la capacidad necesaria para comprender y actuar conforme a cualesquier principios adoptados. Estas condiciones, junto con el velo de la ignorancia, definen los principios de justicia como aquellos que aceptarían en tanto que seres iguales, en tanto que personas racionales preocupadas por promover sus intereses, siempre y cuando supieran que ninguno de ellos estaba en ventaja o desventaja por virtud de contingencias sociales y naturales. (Rawls, 2006, pág. 31)

Reflexionar sobre el proceso de toma de decisiones es pedagógico, particularmente cuando se asegura que todos los miembros de una sociedad, independientemente de su rol, se

verán beneficiados. Esto requiere que se trabaje en construir acuerdos que promuevan la justicia para cada una de las personas, teniendo en cuenta las condiciones culturales.

### **Habermas y la teoría de la acción comunicativa**

La Teoría de la Acción Comunicativa (2008) centra su estudio en la manera mediante la cual las personas se comunican, así como su impacto en la conformación de la sociedad y la política. En aquel texto, Habermas analiza el discurso religioso en el marco de las sociedades plurales, en las que el consenso y la deliberación se ven frecuentemente afectadas por consideraciones de carácter religioso, sin que el norte democrático que promueve el bienestar y la justicia se vea comprometido. La racionalidad del discurso, según Habermas, se presupone. Al respecto, Habermas afirma que inclinarse por el mejor argumento supone que:

La estrecha relación que existe entre saber y racionalidad permite sospechar que la racionalidad de una emisión o de una manifestación depende de la fiabilidad del saber que encarnan. (Habermas J. , 2008, pág. 24)

Habermas sostiene que la comunicación humana se puede reconocer por medio de la racionalidad instrumental y la racionalidad comunicativa. La primera se refiere a la eficacia con la que se consiguen los objetivos individuales. La segunda racionalidad tiene como objetivo la comunicación y el entendimiento que permita llegar a un consenso.

Este concepto de racionalidad comunicativa posee connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas. (Habermas J. , 2008, pág. 27)

El arte de saber comunicarse (darse a entender y comprender razones) lleva a los sujetos a construir sociedades por medio del consenso. “A través de la acción comunicativa el potencial de racionalidad del lenguaje se utiliza, se moviliza y en el curso de la evolución queda liberado. para funciones de la integración social” (Habermas J. , 2010, pág. 105).

Dentro del sentido recíproco en el que se encuentra la racionalidad comunicativa,

el sentido performativo de la praxis argumentativa consiste en que, respecto de las cuestiones relevantes y sobre la base de todas las informaciones pertinentes, resulte decisiva la «coacción sin coacciones del mejor argumento». En ausencia de argumentos concluyentes o de evidencias contundentes, también puede ser objeto de controversia la propia decisión acerca de lo que en cada contexto puede contar como un buen o un mal argumento. Por eso la aceptabilidad racional de los enunciados que se discuten se apoya en última instancia en la conexión de las «buenas razones» con esas idealizaciones de la situación epistémica que los implicados deben efectuar cuando aceptan la forma de comunicación de los discursos racionales. Nombraré los cuatro supuestos pragmáticos ineludibles más importantes:

— Inclusividad: no se puede excluir la participación de nadie que pueda hacer una contribución relevante.

— Distribución igualitaria de las libertades comunicativas: todos tienen las mismas oportunidades de hacer contribuciones.

— Condición de sinceridad: los participantes deben creer lo que dicen.

— Ausencia de constricciones externas y contingentes, o inherentes a la estructura de la comunicación: el posicionamiento con un sí o con un no de los participantes hacia las pretensiones de validez criticables sólo puede estar motivado por la fuerza de convicción de razones evidentes. (Habermas J. , 2006, pág. 88)

En este sentido, según Habermas, la racionalidad que mueve a la comunicación debe favorecer los postulados cognitivos que moldean la interacción intersubjetiva de los discursos. Esto permite que las personas propongan y acepten normas -de manera imparcial- que permitan alcanzar la justicia.

### **El consenso traslapado de Rawls: una cercanía con Habermas**

Rawls también propone la idea del “consenso traslapado”. Ésta hace referencia a la manera como diferentes miembros de la sociedad, que tienen concepciones diferentes de justicia, logran llegar a acuerdos justos por medio de la deliberación. El acuerdo al que llegan tiene como objetivo que las partes deliberantes puedan aceptarlo, aun manteniendo sus diferencias. El consenso traslapado permite llegar a acuerdos.

Rawls establece que la participación y el respeto a las libertades individuales permiten la construcción de una sociedad democrática. En paralelo con la propuesta de Habermas, y en el marco del liberalismo político, se entiende que las concepciones sobre la justicia tienen importancia para cada individuo y deben ser respetadas. El autor alemán se acerca al pensamiento del liberalismo político de Rawls con el concepto de “traducción”, así como con la idea de las transformaciones epistémicas a las que están llamados los ciudadanos en la esfera pública, como se expondrá más adelante.

Por lo tanto, un consenso traslapado no es simplemente un consenso sobre la aceptación de ciertas autoridades, o sobre el cumplimiento de ciertos acuerdos institucionales, fundado en una convergencia de intereses propios o de grupo. Todos aquellos que afirman la concepción política parten de su propia visión integral y se basan en los fundamentos religiosos, filosóficos y morales que ésta proporciona.

El hecho de que la gente afirme la misma concepción política sobre esos fundamentos no hace que su afirmación sea menos religiosa, filosófica o moral, según sea el caso, ya que los fundamentos sinceramente sostenidos determinan la naturaleza de su afirmación.

Los dos aspectos anteriores de un consenso traslapado de objeto moral y fundamentos morales se conectan con un tercer aspecto, el de la estabilidad. Esto significa que aquellos que afirman los diversos puntos de vista que apoyan la concepción política no retirarán su apoyo si la fuerza relativa de su punto de vista en la sociedad aumenta y eventualmente se vuelve dominante. Mientras las tres opiniones sean afirmadas y no revisadas, la concepción política seguirá siendo apoyada independientemente de los cambios en la distribución del poder político. Cada punto de vista apoya la concepción política por sí misma o por sus propios méritos. La prueba para esto es si el consenso es estable con

respecto a los cambios en la distribución del poder entre las opiniones. Esta característica de la estabilidad resalta un contraste básico entre un consenso traslapado y un *modus vivendi*, cuya estabilidad depende de la casualidad y del equilibrio de fuerzas relativas. (Rawls, 1996, pág. 148)

El consenso traslapado propuesto por Rawls tiene estrecha similitud con la noción de traducibilidad propuesta por Habermas. A partir de lo expuesto anteriormente, es posible aclarar el enfoque a partir del cual se analizarán los discursos políticos y religiosos en la esfera pública de las sociedades plurales actuales.

Siguiendo las propuestas filosóficas de los autores mencionados, es posible buscar los principios que personas de diferentes creencias pueden compartir y que les permitan adoptar una perspectiva política común en medio de las diferencias, y que les posibiliten la búsqueda del bien común. En este sentido, las propuestas de aquellos autores permiten considerar la posibilidad de una sociedad justa -en términos democráticos- en un entorno que se considere pluralista.

El consenso traslapado es un punto de encuentro en medio de la diversidad. Los presupuestos morales, religiosos y filosóficos de todas las personas deben confluir en la comprensión de lo justo y razonable. Por ello, este punto de encuentro debe surgir desde la esfera política como una forma de habitarla, y no como resultado de prejuicios morales o religiosos.

Rawls propone llegar a un acuerdo sobre principios de justicia que sean aceptables desde varias perspectivas. Su noción de justicia se caracteriza como equitativa, de manera que los principios de justicia puedan ser respaldados por todos sin pretensión moral, religiosa o filosófica alguna.

El consenso se reduce a las ideas fundamentales dentro de las cuales se elabora la justicia como equidad. Supone un acuerdo lo suficientemente profundo como para alcanzar ideas como las de la sociedad como un sistema justo de cooperación y de los ciudadanos como razonables y racionales, libres e iguales. En cuanto a su amplitud, abarca los principios y

valores de una concepción política (en este caso los de justicia como equidad) y se aplica a la estructura básica. (Rawls, 1996, pág. 149)

De igual manera, la teoría de la justicia pretende resaltar la equidad dentro de las sociedades plurales en las que, por lo general, los discursos se emplean con fines personales y excluyentes. De ahí que no se considere que algunas cosmovisiones sean verdaderas o falsas, o que unas se consideren mejores que las otras, sino que deberán ser consideradas en el marco de la igualdad de derechos y de oportunidades, propios de las sociedades liberales. Como la forma de expresar la justicia.

Intentamos, en la medida de lo posible, no afirmar ni negar ninguna visión religiosa, filosófica o moral integral en particular, o su teoría asociada de la verdad y el estado de los valores. Dado que asumimos que cada ciudadano afirma alguna de esas opiniones, esperamos hacer posible que todos acepten la concepción política como verdadera o razonable desde el punto de vista de su propia visión integral, cualquiera que sea. (Rawls, 1996, pág. 150)

### **La traducibilidad de Habermas: una cercanía con Rawls**

Habermas considera los discursos religiosos como parte importante en la vida de los ciudadanos en las sociedades actuales. Si bien estos discursos no afectan a la totalidad de la ciudadanía, sí se ven implicados en tanto que todos los ciudadanos comparten la esfera pública y esto exige que ofrezcan razones para sus conductas. En la construcción normativa de las sociedades democráticas, las leyes no pueden ser parciales, es decir, no pueden aplicar sólo a una porción de la población. En otras palabras, según Habermas, una norma que cobija a un sujeto no puede ser racionalmente acogida en la esfera pública si ésta excluye a otro.

Así, exigir razones que sustenten la creencia es un primer paso que se da entre ciudadanos, y esto se hace a través del uso de lenguaje y de acción. La traducibilidad se enmarca en la relación discursiva que se da entre ciudadanos creyentes y no creyentes; esto permite

considerar un contexto en el que un precepto religioso es aceptado en una esfera secular. La traducibilidad se constituye como una necesidad entre los ciudadanos religiosos para involucrarse en los asuntos propios de la democracia liberal.

A la luz del concepto de traducibilidad, es posible hablar de exclusión de personas o de grupos sociales cuando un discurso atenta contra la imparcialidad o cuando no se adecúa al lenguaje secular -característico de los debates que se dan en la esfera pública. Lo anterior debe entenderse en el contexto en el que las condiciones de participación (*i.e.* las que las pretensiones de validez, de entendimiento mutuo, la traducibilidad y la exclusión de toda forma de coerción) deben ser adoptadas en la sociedad para construir una democracia eficaz. En palabras de Habermas, “[l]os ciudadanos están obligados a darse razones recíprocamente” (Habermas J. , 2006, pág. 129). Estas razones deben estar basadas en el uso público de la razón, dado que los argumentos en la esfera de lo político no deben estar permeados por sesgos religiosos.

### **Habermas y la ética del discurso**

La propuesta ética de Habermas tiene una cualidad de discursiva ya que invita a tener como fundamento la comunicación, considerando que el diálogo intersubjetivo que se da entre “sujetos capaces de lenguaje y de acción”, (Habermas J. , 2008, pág. 33), y que ésta es la condición que garantiza llegar a acuerdos a partir del entendimiento mutuo.

En la propuesta de Habermas existen tres tipos de racionalidades y acciones a partir de los cuales se distinguen diferentes grados de comunicación entre individuos. Sin embargo, no por esto las racionalidades y las acciones deben ser todas consideradas como casos de comunicación

intersubjetiva. De la mano con Weber, Habermas considera que, en la racionalidad de los sujetos, las acciones obedecen a formas de racionalidad:

Este modo metódico y racional de vida se caracteriza porque da continuidad a ese tipo complejo de acción, abierto a la racionalidad en los tres aspectos de ésta y a un incremento de ella, y que de tal modo vincula entre sí estas estructuras de racionalidad, que éstas pueden estabilizarse mutuamente, pues los avances en una dimensión en parte suponen y en parte estimulan los avances en las otras. El modo metódico y racional de conducirse en la vida posibilita y estimula los éxitos de la acción, simultáneamente,

— bajo el aspecto de racionalidad instrumental en la solución de tareas técnicas y en la construcción de medios eficaces;

— bajo el aspecto de racionalidad electiva en la elección consistente entre alternativas de acción (hablamos de racionalidad estratégica cuando en esta elección es menester tener en cuenta las decisiones de oponentes racionales), y, finalmente,

— bajo el aspecto de racionalidad normativa en la solución de tareas práctico-morales en el marco de una ética regida por principios.

Estos tres aspectos de la racionalidad de la acción pueden ponerse en correspondencia con distintas categorías de saber. A través de las técnicas y estrategias afluye a las orientaciones de acción racional con arreglo a fines tanto un saber empírico como un saber analítico –este saber puede en principio alcanzar la precisión de un saber comprobado científicamente–. Por otro lado, a través de las competencias de acción y de los motivos de los sujetos afluye a las orientaciones de acción racional con arreglo a valores un saber práctico-moral (y también un saber estético-expresivo). Este saber se aquilata y perfecciona en dos etapas evolutivas, a saber: primero, en el seno de las imágenes religiosas del mundo, y después, en el marco de las esferas de valor que son el derecho, la moral (y el arte), cuando éstas se vuelven autónomas. En este lugar se torna patente «la conexión, en definitiva, indisoluble», entre la racionalización de las acciones y de las formas de vida y la racionalización de las imágenes del mundo. (Habermas J. , 2008, pág. 235)

Con base en lo anterior, se abordarán tres aspectos de la racionalidad: (i) la racionalidad estratégica, (ii) la racionalidad normativa y (iii) la racionalidad comunicativa. (i) La primera establece la búsqueda de los intereses individuales y, por lo tanto, la maximización del propio beneficio. En este sentido, la toma de decisiones está mediada por el fin de garantizar los propios deseos. En la racionalidad estratégica se anula por completo la relación intersubjetiva. (ii) La segunda racionalidad tiene que ver con la filiación a normas que ya están dadas. Esto hace que la

relación entre sujetos sea mecánica. Una consecuencia de este tipo de racionalidad es que el cumplimiento de acuerdos puede excluir al diálogo, de manera que el cumplimiento de la ley se vuelve la prioridad, y se dejan de lado las consecuencias morales de las acciones que surgen del cumplimiento de una norma. (iii) Finalmente, el enfoque comunicativo de la racionalidad tiene como objetivo llegar a un consenso participativo, en el cual todos los afectados por un discurso pueden, por medio de su lenguaje y de su acción, construir la sociedad y ser, a su vez, responsables de lo hayan debatido. El sentido discursivo tiene un trasfondo que vincula la acción, de manera que la coherencia entre la práctica y la acción posibilita que el discurso sea creíble, y que los argumentos usados por los ciudadanos sean acertados en el momento del debate.

Una teoría discursiva del derecho que enlace con la ética del discurso se mantendrá adherida al modelo discursivo. Explica la diferencia entre la pretensión normativa de validez de las reglas morales y la pretensión de legitimación de las normas jurídicas diciendo que en una formación política que se suponga racional de la voluntad del legislador no entran en modo alguno solamente razones morales (y éticas), sí no sobre todo programas y fines que proceden de soluciones de compromiso más o menos equitativas, así como datos y predicciones provenientes de discursos entre expertos más o menos controvertidas. Una formación colectiva de la voluntad de este tipo tendría a su favor la presunción de la racionalidad, en la medida en la que se pudiese desarrollar en general y en formas discursivas. La idea del Estado de Derecho se puede comprender entonces desde el propósito de institucionalizar jurídicamente los exigentes presupuestos comunicativos y procedimientos de una red de argumentaciones y negociaciones diferenciada atendiendo a las distintas preguntas planteadas. Pues en ese caso es necesario domesticar discursivamente el poder político mismo utilizado para sacar adelante el principio del discurso. (Habermas J. , 2000, pág. 206)

Ahora bien, la diversidad de formas de vida resulta ser una característica que permite la transformación de las creencias y el intercambio ideológico. Sin embargo, la comunicación y el discurso pueden hacer que la interacción humana corra el riesgo de individualizarse gracias a las dinámicas globalizadas que hacen que la persona se aíse y por lo tanto, la oportunidad de llegar a acuerdos se vea afectada.

Las interpretaciones de las necesidades no son algo último, sino que dependen de lenguajes evaluativos y tradiciones que están compartidos intersubjetivamente y que no son propiedad privada de nadie. Por ello, también la renovación mediante la crítica del lenguaje del vocabulario a cuya luz interpretamos nuestras necesidades es un asunto público, y aunque llegado el caso se debe solventar discursivamente. Ahora bien, en algunas sociedades modernas nos vemos hoy con un pluralismo de formas de vida no sólo inevitable sino incluso deseable, y con una creciente individualización de proyectos de vida, los cuales, [...] hacen cada vez más improbable que en semejantes controversias nos pongamos de acuerdo sobre interpretaciones comunes. (Habermas J. , 2000, pág. 207)

De acuerdo con Habermas, la ética proporciona herramientas de diálogo y de consenso en medio de la diversidad social en la que confluyen cosmovisiones plurales, y permiten llegar a acuerdos que sean universalizables para sujetos que estén en condiciones similares de habla. Por esto, la ética no debe excluir opiniones de diversos orígenes culturales o religiosos pues, en la medida en la que son esos orígenes son aceptados por todos los afectados, se constituyen como parte de la pluralidad de la sociedad. De esta manera, en la filosofía Habermas, la legitimidad y la justicia se consolidan.

Ahora bien, la ética discursiva tiene una connotación política debido a que la esfera pública, según Habermas, es el lugar en el que se permite tener participación y comunicación.

Con la familia burguesa y con la descentralización de la comunidad religiosa surge una esfera nueva de intimidad que se auto explicita en una ensimismada cultura de la reflexión y del sentimiento, y que cambia las condiciones de socialización. Simultáneamente, se forma una opinión pública política, un espacio público que las personas privadas pueden utilizar como medio de crítica permanente, y que cambia las condiciones de legitimación del poder político. Las consecuencias de la racionalización del mundo de la vida ofrecen una doble haz: lo que unos celebran como individualismo institucionalizado (Parsons), otros lo recusan como un subjetivismo que entierra las instituciones consagradas por la tradición, desborda la capacidad de decisión de los individuos y provoca una conciencia de crisis permanente, poniendo con ello en peligro la integración social (Habermas J. , 2008, pág. 435)

En la medida en la que los sujetos pueden expresar sus puntos de vista de una manera libre y sin coacción, y al sentirse responsables de los acuerdos y de las consecuencias de sus decisiones, se podrá construir la sociedad democrática. Así, la ética de la acción comunicativa da las bases epistémicas para la consolidación democrática de las sociedades plurales actuales.

### **Los tres desafíos de la modernidad según Habermas**

De acuerdo con Habermas, la aplicación de las normas es algo que debe ser aceptado por todas las personas afectadas por los discursos. En el caso de los discursos religiosos y políticos, ambos tienen por separado la misma pretensión, a saber, la universalización<sup>6</sup> de sus propias normas.

Por lo anterior, el carácter dialogante de esas dos formas de discurso se puede garantizar por medio de la traducibilidad de las normas religiosas a la lógica secular o política. Es en la esfera pública de las sociedades actuales donde confluyen los diferentes discursos religiosos. En este contexto es preciso evidenciar también el carácter normativo común de las normas religiosas y a las seculares.

Todo ciudadano tiene que saber y aceptar que sólo cuentan las razones seculares más allá del umbral institucional que separa a la esfera pública informal de los parlamentos, los tribunales, los ministerios y las administraciones. Para ello basta con la capacidad epistémica de considerar reflexivamente las propias convicciones religiosas también desde fuera y de ponerlas en relación con las concepciones seculares. Los ciudadanos religiosos bien pueden reconocer esta «estipulación o salvedad de la traducción institucional» sin tener que desdoblar su identidad en componentes públicos y privados tan pronto como participan en discusiones públicas. Estaría en su mano, por lo tanto, el poder expresar y justificar sus convicciones en un lenguaje religioso cuando no encuentren «traducciones» seculares para ellas. (Habermas J. , 2006, pág. 138)

---

<sup>6</sup> La universalización de las normas religiosas difiere de lo postulado por Habermas acerca de la universalización de la racionalidad comunicativa, pues la universalización no es un proceso dialogante desde la comunicación, sino impositivo desde la norma.

A lo anterior hay que añadir que la traducción de la norma religiosa a un lenguaje secular no es equívale a una superposición de lo religioso sobre respecto a lo político, dado que los discursos religiosos mantienen su vigor y lugar en las sociedades. En el marco de la comunicación y la traducibilidad surge con ello un aprendizaje mutuo en el que los ciudadanos comparten sus ideas y llegan a puntos de convergencia que los beneficia a todos. En este contexto, los ciudadanos religiosos deben hacer ajustes cognitivos a sus creencias pues deben adecuar sus normas y creencias religiosas a las seculares.

Observamos de hecho en nuestra cultura occidental un cambio en la forma de la conciencia religiosa desde los tiempos de la Reforma y de la Ilustración. Los sociólogos han descrito esta «modernización» como una respuesta de la conciencia religiosa a tres desafíos de la modernidad, a saber, al hecho del pluralismo religioso, al avance de las ciencias modernas y a la consagración del derecho positivo y de la moralidad profana de la sociedad. (Habermas J. , 2006, pág. 144)

Así, los tres desafíos de la modernidad a los que hace referencia Habermas para los ciudadanos religiosos son retos a los que los creyentes se ven enfrentados y que conlleva a realizar un cambio epistémico. Cada uno de los desafíos suponen transformaciones epistémicas. En primer lugar, el pluralismo implica tener una actitud autorreflexiva que no ponga en riesgo la pretensión de verdad. En segundo lugar, el avance de las ciencias modernas supone una independencia del conocimiento de los lugares que monopolizan el saber (por ejemplo, las universidades y, en general, la academia que estuvo vinculada mucho tiempo a lo religioso. En tercer lugar, está la consagración del derecho positivo y la moral profana desnuda de las implicaciones metafísicas para relacionarse con las razones seculares incorporando en el plano secular las razones del derecho racional. (Habermas J. , 2006, pág. 154).

Estas transformaciones, según Habermas, deben aprenderse, es decir, su aceptación debe ser razonable y convincente. Sin embargo, la responsabilidad de hacer adecuaciones cognitivas no recae únicamente en los ciudadanos religiosos, sino también en los ciudadanos no religiosos pues las tradiciones religiosas también se hacen presentes en la esfera pública. Estas incluyen: disminuir las actitudes antirreligiosas y reconocer en las religiones el origen de valores que, actualmente, son considerados como seculares. Todo ello se constituye un aprendizaje complementario.

En resumidas cuentas, el pensamiento postmetafísico está dispuesto a aprender de la religión al tiempo que permanece estricta mente agnóstico en sus relaciones con ella. [...] He abordado esta actitud ambivalente del pensamiento postmetafísico hacia la religión porque en ella también se expresa la presuposición cognitiva que es necesaria para la disposición cooperativa que se espera de los ciudadanos seculares. Dicha actitud ambivalente se corresponde exactamente con la actitud epistémica que tienen que adoptar los ciudadanos seculares, si es que han de estar dispuestos a aprender de las contribuciones de sus conciudadanos religiosos en los debates públicos algo que, llegado el caso, se pueda traducir a un lenguaje universalmente accesible. (Habermas J. , 2006, pág. 151)

En lo que sigue se abordará la idea a propósito del ajuste epistémico que supone el pluralismo religioso.

### **El pluralismo religioso**

Las sociedades plurales en las que pululan nuevos movimientos religiosos renovadores sirven para confrontar y valorar las creencias vinculadas con esos movimientos, así como para repensar el lugar de los discursos religiosos en la esfera política. Para ello, cada una de las confesiones que se reconoce como parte de la pluralidad está llamada a conocer su cultura, así como a las otras tradiciones con las que comparte la esfera política, con el fin de dialogar sobre los presupuestos normativos que sustentan a cada una de las confesiones. Esto contribuye a determinar la apropiación que tiene la normatividad en diversos contextos, lo cual significa que las personas que hacen parte de diferentes comunidades pueden dar razones que sean

convincientes para ellos y para los demás. Esto está en consonancia con el ejercicio de traducción que supone el vivir en sociedades diversas.

De esta manera, la decisión racional, en el marco de la libertad religiosa, está directamente vinculada con la noción de consenso traslapado propuesta por Rawls. Esto hace que una elección hecha por medio de la razón sea legítima.

En el discurso público de unos ciudadanos que intentan convencerse recíprocamente de la corrección de sus concepciones políticas, se establecerá en lo que respecta a los principios fundamentados con arreglo a la teoría de la justicia un consenso traslapado. (Habermas J. , 2000, pág. 211)

Por ejemplo, en el marco del discurso religioso, el consenso traslapado queda en evidencia cuando se trabaja en un mismo objetivo, como es el caso del apoyo a personas que son vulnerables por algún factor sociopolítico o económico. Por su parte, cada credo tiene sistemas de creencias que le son propios y por medio de los cuales establece pautas de acción altruistas. Sin embargo, en situaciones como cuando la caridad sale a relucir, el consenso traslapado se expresa por medio del amor o de la benevolencia que hermana a las religiones y trasciende los límites de la comprensión normativa sobre la manera de hacer vida la creencia que cada religión tiene, sin tergiversar lo que es considerado como verdadero para cada religión.

Ahora bien, actualmente, lo anterior se entiende como “libertad religiosa estatal” basada en la tolerancia. Sin embargo, esa tolerancia puede implicar una falla en el reconocimiento recíproco de las diferencias cosmovisionales, el cual es un concepto indispensable para entender la relación argumentativa que permite vincular dos formas discursivas que pueden verse como antagónicas.

Así, la tolerancia sin reconocimiento imposibilita entender el cómo y el porqué de una norma en un contexto diferente al propio.

Rainer Forst contrapone a la «concepción permisiva» de las autoridades que garantizan libertades religiosas la «concepción respetuosa». Ésta se corresponde a nuestra comprensión de la libertad religiosa como un derecho fundamental que compete a cada persona como ser humano con independencia de cuál sea la religión a la que se adhiera. (Habermas J. , 2006, pág. 256)

Por ejemplo, una persona religiosa del credo A, al tolerar a una persona del credo B, puede ser indiferente a la tradición del credo B y, así, perpetuar su anonimato al permanecer cerrada en sus creencias, sin relacionarse o reconocerse en medio de la diversidad. Por el contrario, si en este mismo ejemplo se diera el reconocimiento, se buscaría que los contenidos de verdad que se sintetizan en las creencias sean aplicables a todos y que puedan ofrecer algo a las personas de otras religiones, partiendo de diálogos y de acuerdos comunes basados en la racionalidad comunicativa, y no en sesgos éticos o religiosos. En la propuesta de Habermas, la racionalidad comunicativa debe tomar distancia del sesgo religioso ya que puede distorsionar la comunicación cuando los sujetos no se reconocen entre sí. Lo anterior es una forma de expresar la necesidad de la traducibilidad de las normas religiosas propuesta por Habermas o del consenso traslapado propuesto por Rawls. En este sentido, el reconocimiento implica validar las diferentes experiencias y perspectivas de los participantes en el discurso, sin asumirlas como propias, lo cual podría manifestarse en el respeto mutuo de las creencias y de las prácticas, al tiempo que se fomenta el diálogo y el conocimiento que permitan aceptar las diferencias.

Rawls rechaza que una disposición religiosa (creencia) pueda avalar formas de gobierno exclusivas o contrarias al bien común, como sucede en los totalitarismos. Así, la construcción

normativa debe tener en cuenta diferentes imágenes de mundo para que su formulación cobije, de manera recíproca, en un mismo discurso lo político y lo religioso.

Conforme al principio de imparcialidad no es posible estar obligado por instituciones injustas o, en todo caso, por instituciones que excedan los límites de la injusticia tolerable (hasta ahora indefinidos). En particular, no es posible tener obligaciones ante formas de gobierno autocráticas y arbitrarias. En tales casos no existe el trasfondo necesario para que surjan obligaciones consensuales u otros actos, aunque se expresen así. Los vínculos obligatorios presuponen instituciones justas o, al menos, que sean razonablemente justas, dadas las circunstancias. Por tanto, es un error argumentar en contra de la justicia como imparcialidad y de las teorías contractualistas en general, diciendo que tienen como consecuencia el que los ciudadanos queden obligados por regímenes injustos que obtienen su consentimiento por medio de la coerción o que consiguen su aceptación tácita por medios más sutiles. (Rawls, 2006, pág. 114)

En esta misma línea de ideas, el discurso político debe entenderse bajo la noción de neutralidad propuesta por Habermas. La neutralidad debe ser una característica de los gobiernos, y éstos no pueden inclinarse en favor o en desventaja de un grupo de ciudadanos. En palabras del autor, “[l]a neutralidad del ejercicio de la dominación con las diferentes visiones del mundo es el presupuesto institucional para garantizar en igual medida la libertad de religión”. (Habermas J. , 2006, pág. 136)

A diferencia de la tolerancia, la neutralidad permite que la norma religiosa se mueva con fluidez en la esfera pública, entendida como un elemento esencial en la construcción de los Estados plurales, considerando que en éstos confluye la variedad de cosmovisiones y pensamientos identitarios de la era postsecular.

Las regulaciones jurídicamente vinculantes requieren en última instancia la delimitación entre lo que debe ser tolerado y lo que no puede ser tolerado. La imparcialidad de las razones reflejadas en favor de la aceptabilidad y recusación se asegura, como ya se ha indicado antes, mediante un procedimiento inclusivo de formación deliberativa de la voluntad que exija de los participantes respeto recíproco y adopción mutua de la perspectiva del otro. Estas exigencias concuerdan con el imperativo de neutralidad dirigido hacia el Estado, un imperativo que proporciona también una base normativa para la generalización de los derechos religiosos y culturales. (Habermas J. , 2006, pág. 261)

Así, la neutralidad se convierte en un requisito para mediar entre las querellas que surgen entre las religiones y sus pretensiones de verdad y universalidad, de modo que permite disminuir la violencia y la segregación. Sin embargo, no se puede pretender que la neutralidad sea la respuesta infalible para promover el diálogo y el respeto intersubjetivo, dado que ella se ve amenazada constantemente por la libertad que tienen los individuos para elegir sus propias creencias. El acuerdo neutral puede ser alterado desde el ámbito laico y el religioso. Trasgredir la neutralidad se considera también un mal uso del poder y de la libertad otorgadas por el Estado, situación que configuraría cuando algún actor quiere imponer su cosmovisión por encima de otras formas interpretativas de la vida.

La neutralidad es, pues, una garantía que iguala las libertades éticas de los ciudadanos de diversos credos. Esta debe estar garantizada por el Estado en tanto obligación frente a la diversidad de creencias en la sociedad. Con esto se generan límites para el uso público de la razón que, a su vez, debe redundar en la instauración de normas que sean generalmente aceptadas. Todo esto evita la dominación de un conjunto de creencias sobre otras.

Bajo esta óptica de análisis, la sociedad no puede desechar los grandes aportes de los argumentos religiosos. En palabras del Habermas, “[u]n Estado no puede gravar a sus ciudadanos, a quienes garantiza la libertad religiosa” (Habermas J. , 2006, pág. 133).

En el marco de la comunicación y el intercambio de razones, la neutralidad y la traducibilidad son fundamentales para la consolidación de las normas de manera independiente de creencias o valores. Para ello, hay que tener en cuenta las presuposiciones cognitivas que determinan el uso público de la razón, tanto para ciudadanos religiosos como para laicos. Así, la

neutralidad y la traducibilidad le permiten al Estado propiciar acuerdos que repercutan en el beneficio colectivo, evitando sesgos religiosos.

### **La fe y las obras**

Un punto interesante por reflexionar acerca de la fe en tanto motivación de la acción se explicita cuando Habermas cita al teólogo Alemán Rudolf Bultmann, quien afirma que “[l]a fe verdadera no es sólo una doctrina, un contenido que es objeto de creencia, sino una fuente de energía de la que se alimenta performativamente la vida entera del creyente” (Habermas J. , 2006, pág. 135). El teólogo Bultmann sostiene que la fe integra la actitud del creyente con el contenido de sus creencias. De ahí que el contenido religioso como doctrina no se pueda separar de las acciones humanas, pues toda creencia conlleva una acción o disposición en la vida. Es así como, para un creyente musulmán, la cotidianidad tendrá momentos específicos que no tendrá un católico y viceversa. De esta manera, no se puede desvincular la acción del creyente de su creencia, dado que ambas configuran una unidad. Así, en las sociedades plurales no se puede prescindir del discurso religioso que se pone en práctica. Esto puede compararse con la Teoría Crítica, a la cual pertenece Habermas, la cual busca una transformación de la realidad a partir de la vinculación entre la reflexión filosófica y sociológica de la praxis liberadora.

Cuando se engrana la coherencia entre la creencia y la acción, el creyente encuentra seguridad en su creencia. El respaldo epistémico ante su forma de entender la vida es la garantía bajo la cual su mundo cobra sentido. Aunado a lo anterior, el discurso religioso en la historia ha tenido una fuerza transformadora, lo cual puede entenderse bajo la idea de la performatividad del lenguaje. El creyente, autónomamente, asume con convicción unas normas que lo llevan a obrar conforme a lo que cree; así mismo, genera y modifica su existencia en tanto expresión de la búsqueda de sentido y de plenitud. Esto hace que un creyente se aferre a una creencia con mayor

pasión o, en palabras de Habermas, hace que se sienta atraído por las “mejores razones”.

(Habermas J. , 2006, pág. 143)

Adicional a lo anterior, el influjo de la religión en la vida política es en la mayoría de los casos un referente que inspira la directriz normativa. Analizar grupos religiosos emergentes con doctrinas y pensamientos distintos es interesante, ya que cada uno tiene de suyo un impulso creador que convence y moviliza a un gran grupo de personas. Por esto, analizar la relación entre los discursos religiosos, las acciones en la vida y el surgimiento de espiritualidades propias es una exigencia de la era postsecular.

Por su lado, el discurso político puede tomar elementos de los discursos religiosos para concretar sus ideales. Los ideales políticos se pueden ver permeados de fanatismos religiosos que deben ser vistos con cuidado, en la medida en la que pueden caer en extremos nocivos. Es necesario observar con detenimiento la influencia de los argumentos religiosos en los políticos, ya que una persona creyente puede influenciar a otras de manera nociva y manipuladora, como el caso del fanatismo o de la inmolación de la vida bajo una consigna de carácter sacro.

Por el contrario, en un acercamiento saludable entre lo religioso y lo político, el creyente puede ver satisfechos sus ideales religiosos en los políticos, siempre y cuando no afecte a otras formas religiosas de entender la vida. En estos casos, podría decirse que el creyente ha conseguido traducir sus razones religiosas en razones seculares. Por ejemplo, cuando un discurso político toma como suyas las palabras de un discurso a favor de la protección de la vida (en tanto don sagrado de Dios), se genera un argumento similar en lenguaje secular; por ejemplo, en contexto secular, la vida se puede concebir como un principio necesario para la construcción de la sociedad.

En este punto, vale la pena mencionar que existen diferentes grados de traducibilidad del discurso religioso dependiendo de la complejidad de los temas presentes en la vida religiosa y política. Por ejemplo, tanto para el creyente como para el no creyente la idea de la subsidiaridad<sup>7</sup>, como principio de justicia social, será aceptada sin mayor reparo como una forma de trabajo mancomunado en pro de un beneficio común. Por otro lado, la justificación de la muerte como castigo o como premio<sup>8</sup> resulta ser una acción de difícil aceptación y traducibilidad.

---

<sup>7</sup> Este concepto es definido por el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española como “[t]endencia favorable a la participación subsidiaria del Estado en apoyo de las actividades privadas o comunitarias”.

Por otro lado, este concepto es un término jurídico que está vinculado directamente con el magisterio de la Iglesia Católica en el compendio de la Doctrina Social de la Iglesia en los numerales 185 y 186.

En la disposición magisterial católica, la subsidiaridad se entiende como un principio que, ligado a las instituciones políticas, trabaja por la dignificación de la persona desde el apoyo, promoción y desarrollo de la vida humana.

<sup>8</sup> Con castigo me refiero a la disposición normativa que imponen los países ante acciones que son consideradas merecedoras de la muerte. Con premio, me refiero a disposiciones normativas religiosas que ven con la muerte de un tercero (no creyente) o de la inmolación de la propia vida la bendición de la o las deidades.

## **CONCLUSIÓN: LA RAZÓN COMO BASE DE LOS DISCURSOS EN LA ESFERA PÚBLICA**

El uso público de la razón solo es posible si se hace bajo presupuestos cognitivos. Por esto, para Habermas, la presencia de los argumentos religiosos en la esfera pública requiere de un cambio de actitud epistémica frente a la vida. Como ya se dijo, Habermas exige que los ciudadanos de orientación religiosa realicen cambios de actitud respecto al modo de relacionarse con su propia creencia y, así, enfrentar las transformaciones en la conciencia religiosa ocasionadas por la modernidad. Lo anterior abarca tres aspectos: (i) el nacimiento de un pluralismo religioso; (ii) el avance significativo de las ciencias; y (iii) el desarrollo del derecho positivo al igual que la moralidad secular de la sociedad. (Habermas J. , 2006, pág. 144)

Con base en ello, especialmente en el pluralismo religioso, puede leerse que la reforma protestante y el aporte de la Ilustración en la historia fueron circunstancias cruciales en los que se priorizó el uso de la razón. En estos dos momentos, la reflexión floreció de manera notable, independientemente de cualquier influencia religiosa taxativa.

Pensar la actualidad bajo la categoría de lo postsecular requiere entender el aporte de la filosofía a propósito de los discursos políticos, así como la relación de aquella categoría con los discursos religiosos (sin pretensiones o sesgos).

De esta manera, el proceso de cambio epistémico presente tanto en la traducibilidad como en la neutralidad es un camino de aprendizaje mutuo para los ciudadanos creyentes y los no creyentes, en el cual se pueden compartir diferentes creencias y experiencias. Traducir los argumentos religiosos, los cuales se han gestado en y son propios de sistemas culturales y

lingüísticos diversos al lenguaje secular, contribuye a que los participantes puedan entenderse mutuamente, aun cuando provienen de contextos y culturas diferentes. En otras palabras, diferentes discursos se pueden traducir a un mismo lenguaje dentro de la esfera pública, sin superponer uno sobre el otro. Solo así se podrá comprender la justicia y la igualdad en una dimensión de simetría relacional, lo que permite hacer que el trato entre los individuos se dé de manera equitativa, reconociendo con ello sus derechos al tiempo que se valora su contribución en la esfera pública.

En consonancia con Habermas, la simetría relacional implica reconocer la importancia de todos los participantes en la interacción mancomunada por fomentar la justicia y propender por la igualdad en las relaciones humanas. Con ello, la traducibilidad de las normas religiosas al lenguaje secular constituye un elemento de reflexión dentro de las democracias actuales, en la medida en la que se manifiesta como la universalización de las normas religiosas y civiles en contextos diversos, lo cual se debe hacer sin trasgredir las particularidades culturales, epistémicas y religiosas.

En la práctica, la traducibilidad puede ser retadora debido a las diferencias culturales, lingüísticas y conceptuales entre las comunidades que son diferentes entre sí, y más cuando se consideran las sociedades plurales actuales en las que convergen múltiples culturas. El reto, entonces, estriba en comprender el sentido original de las ideas que emergen en contextos y tiempos específicos, y responden a necesidades puntuales. El afán por hacer traducciones puede concluir en malentendidos o en interpretaciones equivocadas, sin dejar de lado que existen conceptos que pueden carecer de un equivalente o pueden perder la riqueza con la que surgieron. Por lo anterior, la traducibilidad se convierte en un desafío que requiere analizar la riqueza y

complejidad de la lengua y de la cultura en la que las creencias surgen y hoy, fruto de la globalización, conviene estudiar la cultura en la que las creencias se adoptan.

Cuando se considera la traducción se deben tener en cuenta diversos factores que pueden influir en la interpretación precisa de la norma religiosa. Para que esto se dé, se debe tener en cuenta que la traducibilidad no equivale a una extrapolación normativa, es decir, no se debe utilizar una norma fuera de su contexto con el fin de tergiversar su contenido o para utilizarla con fines personales. En este caso, haría falta un intercambio de ideas que resulte de la racionalidad comunicativa. De ahí que lo importante para la traducibilidad de las normas es la comunicación y el diálogo por parte de los afectados por el discurso; cuando esto no sucede no puede hablarse de una buena traducción. En este sentido, extrapolar una norma, como se dijo en párrafos anteriores, es anular el consenso discursivo por el cual fue creada.

La traducción de las normas religiosas en normas políticas, o viceversa, no es un atentado contra la fe individual del creyente o un ataque a un credo especial. La traducción permite que los creyentes de diferentes confesiones religiosas tengan una visión más amplia de la sociedad, considerando que esta busca la universalización de máximas de acción fruto de la cooperación entre diferentes creencias religiosas. Para que pueda darse la traducibilidad de las normas religiosas, debe existir una justificación plausible que sea reconocida y aceptada por interlocutores con otros puntos de vista. Ante esta situación, se deduce que no se pueden traducir postulados que no tengan una justificación. Este es el caso de interpretaciones religiosas personales que solo dan respuesta a los deseos individuales de un creyente.

Por otro lado, la traducción de las normas se hace como resultado del consenso. Sin embargo, la aplicación de las normas, una vez alcanzados los acuerdos, involucra a algunos ciudadanos “monolingües” cuya cosmovisión está rígidamente definida por sus creencias, sin

asumir que su creencia puede ser traducida a un lenguaje secular limitando en la práctica el diálogo y los acuerdos. Ante ello, los ciudadanos que reconocen la traducibilidad como la forma mediante la cual se puede ubicar el discurso religioso en los debates públicos de las sociedades plurales actuales, están llamados a propiciar espacios de diálogo que permitan, desde la neutralidad, la participación de todas las personas, evitando que se den posturas asimétricas en relación con los acuerdos o que estén sesgadas por uno u otro enfoque religioso.

Por ello, la idea de la traducción de las normas religiosas permite la participación de los ciudadanos en la política, de manera que puedan, libremente, expresar sus ideas, articularlas y dialogarlas. Esto permite que las negociaciones dentro de las instituciones sociales se hagan desde posturas simétricas y justas. La construcción de un Estado liberal se basa en la participación democrática de sus miembros, los cuales deben tener derecho a presentar razones basadas en sus tradiciones religiosas y culturales.

## Referencias

- Berger, P. (1969). *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Berger, P. (1999). *The desecularization of the world*. Washington: m. B. Eerdmans Publishing Co.
- Biblia de Jerusalén*. (2011). Bogotá: Descle de Blower.
- Gómez, C. M. (2020). *Racionalidad y trascendencia*. España: Sal Terrae.
- Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Trotta.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. España: Paidós.
- Habermas, J. (2008). *Teoría de la acción comunicativa, I*. México: Taurus humanidades.
- Habermas, J. (2010). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2022). *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta.
- Hick, J. (1988). *Faith and knowledge*. Hong Kong: Macmillan press.
- Hick, J. (2001). *Dialogues in the philosophy of religion*. New York: Palgrave.
- Hick, J. (2004). *An interpretation of religion*. New York : PALRAVE.
- II, C. V. (18 de noviembre de 1965). *vatican.va*. Obtenido de Dei Verbum:  
[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html)
- II, J. (15 de agosto de 1997). *Vatican.va*. Recuperado el 7 de Agosto de 2024, de Catecismo de la Iglesia Católica:

[https://www.vatican.va/archive/catechism\\_sp/p1s1c3a1\\_sp.html#III%20Las%20caracter%20de%20la%20fe](https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s1c3a1_sp.html#III%20Las%20caracter%20de%20la%20fe)

John Hick. (1992). Teología y verificación. En E. Romerales, *Creencia y racionalidad* (págs. 101 - 124). Barcelona: Anthropos.

Juan Pablo II; Pontificio consejo para la justicia y la paz. (9 de junio de 2024). *Vatican.va*.

Obtenido de Compendio de la doctrina social de la Iglesia:

[https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_doc\\_20060526\\_compendio-dott-soc\\_sp.html#IV.%20EL%20PRINCIPIO%20DE%20SUBSIDIARIDAD](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html#IV.%20EL%20PRINCIPIO%20DE%20SUBSIDIARIDAD)

Jurgen Habermas, Joseph Ratzinger. (2008). *Entre razón y religión - Dialéctica de la secularización*. México DF: Fondo de cultura económica.

Luckmann, T. (1973). *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme.

Panikkar, R. (1999). *Intra religious dialogue*. New Jersey: Paulist press.

Panikkar, R. (2015). *Obras completas*. Barcelona: Herder.

Plantinga, A. (2000). *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford.

Platón. (2006). *Teeteto*. Buenos Aires: Losada.

Rawls, J. (1996). *Political liberalism*. New York: Columbia university .

Rawls, J. (2006). *Teoría de la justicia*. Mexico: Fondo de cultura económico.

Real Academia Española . (9 de junio de 2024). *Diccionario de la Real Academia de la lengua Española*. Obtenido de <https://dle.rae.es/subsidiariedad>

Taylor, C. (2007). *A secular Age*. Gedisa: Barcelona .