

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

Sobre el lugar de la religión en la esfera pública: una mirada al diálogo entre

Jürgen Habermas y Charles Taylor.

Trabajo de Grado para optar al Título de Filósofo

Emdi Jassiel Duran Osses

Directora

María Fernanda Rodríguez Torres

Magíster en Filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Bucaramanga

2024

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

Dedicatoria

A mi familia y amigos por toda su generosidad.

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

Agradecimientos

A Dios, por darme la vida. A mi padre y a mi madre por su apoyo incondicional. A mis hermanos por su dulzura. A mis amigos por las sonrisas. A Claude Debussy por su *Clair de lune* en la *Suite Bergamasque*. Al rey D.O por su voz. Y a María Fernanda Rodríguez Torres, por no haberse rendido en su consideración de que yo también podía hacer filosofía.

Tabla de Contenido

Introducción	7
1. Habermas sobre “Lo Político: El sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”	9
1.1 Sobre los orígenes históricos de lo «lo político»	11
1.2 Acerca de la descripción de Carl Schmitt sobre el primitivo Estado moderno.....	14
1.3 Sobre la renovación del concepto de «lo político» a una democracia de masas autoritarias	17
1.4 Sobre el liberalismo político de Rawls en contraposición a la concepción schmittiana...	19
1.5 Una traducción: sobre la posibilidad de dar al concepto de «lo político» con connotaciones religiosas un sentido racional en el contexto actual de la democracia liberal	22
2. Charles Taylor sobre “por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo” ...	27
2.1 La religión como «caso especial», un rastreo histórico del secularismo	29
2.2 Sobre la necesidad política de una identidad común en los Estados democráticos	34
2.3 <i>Overlapping consensus</i> o sobre el consenso superpuesto	37
3. Sobre el diálogo entre Jürgen Habermas y Charles Taylor.....	40
4. Conclusiones	44
Referencias Bibliográficas	46

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

Resumen

Título: Sobre el lugar de la religión en la esfera pública: una mirada al diálogo entre Jürgen Habermas y Charles Taylor.¹

Autor: Emdi Jassiel Duran Osses.²

Palabras clave: religión, esfera pública, diálogo, secularismo

Descripción: El propósito de esta investigación es examinar los aportes dados por los filósofos Jürgen Habermas y Charles Taylor acerca del lugar de la religión en la esfera pública, haciendo un trabajo crítico a sus mismas contribuciones al pensamiento religioso, al secularismo y considerar los problemas que surgen cuando estos parecen irreconciliables. Este trabajo busca examinar, en la medida de lo posible, cómo la ciudadanía ha interactuado con el poder religioso y el poder del Estado y cómo el secularismo ha luchado por su aparición y supervivencia.

¹ Trabajo de grado

² Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: María Fernanda Rodríguez Torres. Magíster en Filosofía.

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

Abstract

Title: About the place of religion in the public sphere: a look at the dialogue between Jürgen Habermas and Charles Taylor.¹

Author: Emdi Jassiel Duran Osses ²

Key words: religion, public sphere, dialogue, secularism

Description: The purpose of this research is to examine the contributions given by philosophers Jürgen Habermas and Charles Taylor about the place of religion in the public sphere, doing critical work on their own contributions to religious thought, secularism and considering the problems that arise when these seem irreconcilable. This work seeks to examine, to the extent possible, how citizens have interacted with religious power and state power and how secularism has struggled for its emergence and survival.

¹ Degree work

² Faculty of Human Sciences. School of Philosophy. Director: María Fernanda Rodríguez Torres. Master in Philosophy.

Introducción

Este trabajo de grado nace con la observación de la importancia que tiene, a mi juicio, el diálogo como una forma de hacer filosofía. Los programas académicos en filosofía, al menos en Occidente, que abarca también a la escuela de filosofía UIS, tienen como principio el estudio del pensamiento platónico, que transcurre en el intercambio de posturas e ideas, consignadas en sus obras magnas conocidas como *Diálogos*. La filosofía siempre ha sido una cuestión de esfuerzo, de pensamiento y de mucho diálogo, Platón no fue el único en usar este medio para dejar plasmado su pensamiento, sino filósofos como Sócrates, Aristóteles, San Agustín, Rousseau, Hume o Leibniz, entre otros filósofos de la antigüedad y la modernidad. Sin embargo, y contrario a lo que se podría pensar acerca de la actual labor de la filosofía o los filósofos, el diálogo aún debe ser una fuente de enfrentamiento en el campo de las ideas.

Así pues, en este tiempo, aún hay filósofos que ejercitan su filosofía a través del diálogo, sus nombres son referencia del pensamiento secular, la filosofía política, el estudio de la modernidad y la historia del pensamiento, ellos son Jürgen Habermas, filósofo alemán, y Charles Taylor, filósofo canadiense. Este trabajo de grado fue inspirado en el libro *El poder de la religión en la esfera pública*, publicado en 2011, donde recoge las posturas de los filósofos anteriormente mencionados, que tuvieron lugar en el aula magna de la Cooper Union de Nueva York, acto celebrado el 22 de octubre de 2009 y donde más de mil personas acudieron para escucharlos.

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

Este trabajo busca plasmar las posiciones que estos pensadores tienen acerca del pensamiento religioso, el secularismo y los problemas que surgen cuando estos se encuentran y parecen irreconciliables. En primer lugar, se dará inicio con una exposición sobre el pensamiento de Jürgen Habermas sobre «lo político», donde cuestiona la herencia que nos deja la teología política, para luego indagar acerca los orígenes históricos de lo «lo político» y así advertir sobre el peligro de la renovación del concepto de «lo político» que conlleve a una democracia de masas autoritarias. Luego, se abordarán las cuestiones sobre el liberalismo político de Rawls, en contraposición a la concepción schmittiana, y así considerar la posibilidad de dar al concepto de «lo político» con connotaciones religiosas, un sentido racional en el contexto actual de la democracia liberal a través de una traducción.

A partir de allí se examinarán las consideraciones del filósofo canadiense sobre por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo y por qué la religión es tratada como «caso especial» a través de un rastreo histórico del secularismo. Luego, trataré sobre las acertadas consideraciones que tiene Taylor contra los mantras del secularismo y sobre la necesidad política que tienen los ciudadanos de recrear una identidad común en los Estados democráticos y respecto a cómo estamos obligados a convivir con el *overlapping consensus* o con el consenso superpuesto, entendido como un acuerdo político sobre la justicia al que pueden llegar personas que tienen diferentes puntos de vista filosóficos, religiosos o morales. El trabajo terminará, entonces, con una mirada, al diálogo final entre Jürgen Habermas y Charles Taylor.

1. Habermas sobre “Lo Político: El sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”

«La religión es
un fenómeno asombroso que desempeña funciones contradictorias en la
vida de los hombres. Puede destruir o revitalizar, te puede dormir o despertar,
esclavizar o emancipar, enseñar docilidad o enseñar rebeldía»
(Ali Sharyati, 2011, p.111)

Habermas comienza haciendo un análisis comparativo sobre la capacidad que tenía la política para contrarrestar las tendencias hacia la desintegración social entre los Estados democráticos de bienestar en la segunda mitad del siglo pasado y cómo es dicha capacidad actualmente. El representante de la Escuela de Frankfurt sostiene que era más fácil tener éxito³ bajo las condiciones del *capitalismo integrado* que actualmente bajo las condiciones del *capitalismo globalizado*, ya que bajo este sistema las condiciones de proteger la integración social se reducen drásticamente debido al rápido avance de la globalización económica.

En ese sentido, cuando los poderes e intereses económicos presionan cada vez más las esferas privadas de la vida, pareciera como si un efecto dominó, también, a su vez, impulsara a los ciudadanos a encerrarse en sus propios intereses privados, que les genera una menor disposición para implicarse en la acción colectiva que determine las condiciones

Nota sobre la frase inicial: Ali Sharyati fue un sociólogo iraní y reformador islámico, conocido por sus trabajos en el ámbito de la sociología de la religión.

³ éxito entendido en el sentido de contrarrestar las tendencias hacia la desintegración social.

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

sociales de su mundo, sumado a una pérdida de confianza y sospecha de quienes están comprometidos con la acción colectiva.

El filósofo alemán reconoce el trabajo de otros pensadores franceses e italianos, tales como en la tradición de Carl Schmitt, Leo Strauss y Hannah Arendt, pero también a aquellos que han estudiado el pensamiento de Jacques Derrida (Ernesto Laclau, Giorgio Agamben, Claude Lefort y Jean Luc Nancy), para quienes “el concepto clásico de «lo político» es un antídoto contra las tendencias despolitizadoras de nuestro tiempo” (Habermas, 2011, p. 24). Lo que el escritor de *Facticidad y Validez* aprecia del pensamiento de estos filósofos es su esfuerzo por sacar el concepto de *lo político* de la trivialidad por la que hoy es conocido, a saber, la lucha por el poder como hoy la conocemos y la política administrativa, y llevarla a lugares metafísicos y religiosos. Destaca la diferencia que hace Lefort entre *lo político* y *la política* para que comprendamos, según las palabras del francés, que “una sociedad que olvida sus fundamentos religiosos se fatiga en vano bajo la ilusión de la pura inmanencia”. (Lefort, 2004, p. 72)

Aunque Habermas comparte la visión de Lefort, considera que ya pasaron los tiempos donde la filosofía podía imponerse a otras disciplinas humanas. Habermas (2011) afirma:

Hoy las ciencias sociales reivindican el sistema político como su objeto propio; se ocupan de la «política», es decir, de la lucha por el poder y del ejercicio del poder, y también de las «políticas», esto es, de las metas y las estrategias que se proponen los actores políticos en distintas áreas políticas. Además de la teoría política normativa, los filósofos han perdido desde hace tiempo su particular competencia sobre el «sistema político». «Lo político» no parece constituir ya un

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

tema filosófico importante al lado de las «políticas» y la «política». Y, sin embargo, hay razones para dudar de si las tradiciones de la Ilustración aún pueden generar motivaciones y tendencias sociales suficientes para preservar con sus propios recursos los contenidos normativos de la modernidad. Estas dudas me llevan a preguntar si podemos dar un sentido racional al concepto ambivalente de «lo político». (p. 24)

Luego se pregunta si es posible dar a este término de *lo político* un concepto racional a lo que se ha tornado ambivalente. Así, el escritor de *El discurso filosófico de la modernidad* hace una revisión del término y afirma que “desde un punto de vista empírico, «lo político» a lo sumo designa ese campo simbólico en que las civilizaciones antiguas formaron por primera vez una imagen de sí mismas”. (Habermas, 2011, p. 25)

1.1 Sobre los orígenes históricos de lo «lo político»

A partir de aquí, Habermas empieza a hacer un rastreo desde un punto de vista histórico, que le permite llegar a los orígenes de las sociedades organizadas, tales como los antiguos imperios de Egipto, Siria y Mesopotamia. Allí descubre que la complejidad de gobernar a los pueblos exigió un nuevo poder: el de legitimar la autoridad política. Nadie puede tomar decisiones que afecten el destino de todos sin estar autorizado para hacerlo, debe estar facultado para gobernar. En ese sentido, era necesario una convergencia, un trabajo entre el poder político, entendida como la jerárquica burocracia imperial, y las prácticas religiosas. Los antiguos gobernantes entendieron que, si querían que el pueblo siguiera sus órdenes, debían asegurarse de mezclar lo político con lo religioso. Cada poder

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

necesita de otro poder que lo faculte o que lo justifique, en ese sentido, el sistema legal está facultado por el poder sancionador del Estado, pero este último necesita de la fuerza legitimadora de la ley que, justamente, debe venir de un origen sagrado. Ahora, si el Estado necesita quién lo justifique o lo legitime, qué o quién justifica a la religión. Habermas (2011) afirma que

“la religión debe su capacidad de legitimar a que su poder para convencer proviene de raíces propias. Estas se encuentran en las nociones de salvación y condena (*Heil und Unheil*) y en las prácticas correspondientes que surgen para hacer frente a las fuerzas redentoras y a las amenazantes” (p. 25)

Así, pues, todo lo que era considerado sagrado en la ley y el poder que las monarquías ejercían con el pueblo, se debía a todo el discurso mítico-religioso que rodeaba las figuras prominentes del gobernante, sumado a los rituales arcaicos que se convirtieron en rituales del Estado. Así nace el concepto de «lo político», como una fusión entre política y religión. El colectivo se mira reflejado justamente en la personalidad del soberano, que ve un logro en su representación. Habermas (2011) afirma que “«lo político» significa la representación simbólica y la autocomprensión colectiva de una comunidad, que se diferencia de las sociedades tribales por un cambio reflexivo a una forma consciente más que espontánea de integración social”. (p. 26)

Tal como observó Rafael Campos (2021), quien publicó en la revista de filosofía UIS y se propuso en su artículo determinar el fundamento teológico del concepto de soberanía, propuesto por el jurista alemán Carl Schmitt, considera que:

En realidad, la teología política de Schmitt se centra en el aspecto teológico de la política, no en un dogma religioso; sin embargo, originariamente proviene de la

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

función pública desarrollada por la Iglesia durante la Edad Media. Esta función pública tiene como expresión concreta la soberanía y, como agente de su actualización, la decisión del soberano. Por tal razón, en el contexto secularizado de la modernidad la decisión constituye el elemento fundacional y fundamental de esta teología política. Sin él, se pierde de vista la realización de la representación de la trascendencia en la inmanencia (p.26).

Todo lo que sabemos de las primeras *concepciones de lo político* reflejadas a través del discurso normativo en Israel, China y Grecia, es gracias al avance cognitivo que supuso la era de las cosmovisiones metafísicas y religiosas (Era Axial). Este tiempo fue un auge de intelectuales que eran conformados en sus filas por sabios, monjes y profetas que predicaban sobre el distanciamiento que había que tener frente a lo mundano, esto incluía la política. De esta manera, y de manera positiva, los soberanos empezaron a tener la posibilidad de ser criticados por el pueblo. Cuando sucede este cambio en el discurso religioso, el soberano o gobernante ya no puede ser considerado como la manifestación absoluta de lo divino, sino solamente como su *representante* en la tierra, es decir que él también se encuentra, en palabras del filósofo alemán, *subordinado al nomos* (Habermas, 2011). Ahora, surge un problema, como el relato mítico-religioso jugaba a la doble acción, a saber: la legitimación o deslegitimación de la autoridad política, comenzaron los conflictos entre los poderes religiosos y los poderes políticos. A simple vista pareciera que lograr la legitimidad religiosa era sencillo, lo cierto es que no siempre era fácil que el soberano la lograra y buen ejemplo de esto podría ser las relaciones en la baja Edad Media entre el emperador y el papa. Este cambio histórico sobre lo que llegó a significar «lo político» Habermas (2011) lo describe como “el orden simbólico de la autorrepresentación

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

colectiva de las comunidades políticas en la imagen especular de los soberanos cuya autoridad estaba legitimada por un poder sagrado” (p.27).

A partir del periodo moderno, toda la situación fue distinta, debido a que la concepción de aquello que se entendía como «lo político» se transformó gracias a la concepción occidental de la teología cristiana y la filosofía griega. Habermas (2011) considera que para Carl Smith lo que unía e integraba el Sacro Imperio Romano Germánico “pudo sobrevivir solo gracias a la autoridad soberana de los monarcas cristianos en los Estados absolutistas de los comienzos de la Edad Moderna” (p.27). Habermas, luego, hará una descripción del Estado primitivo de Carl Schmitt, como forma de régimen absolutista, y luego sobre cómo el filósofo alemán quiso renovar el concepto de lo político a una democracia de masas autoritarias y, continuará, usando el liberalismo político de Rawls para contraponerlo y, finaliza, preguntándose si actualmente “podemos todavía dar al concepto de «lo político» con connotaciones religiosas un sentido racional en el contexto actual de la democracia liberal” (Habermas, 2011, p. 27)

1.2 Acerca de la descripción de Carl Schmitt sobre el primitivo Estado moderno

Para Carl Schmitt, según el análisis que Habermas hace de su obra, la autoridad política del primitivo Estado moderno seguía extrayendo o justificando su autoridad en la creencia de un Dios que todo lo puede. La racionalidad del aparato estatal lograba la integración de todas las partes que conformaban la sociedad gracias a la intervención política. Así, pues, todo lo que definía «lo político» en los imperios antiguos, ya no pertenecen a esas esferas, sino en la decisión del gobernante moderno. Sin embargo, para Habermas, esta apreciación no le parece lo suficientemente convincente, además de

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

fraudulenta. Con un análisis histórico más preciso considera que la formación de los primeros Estados modernos responde al surgimiento del capitalismo y a la división interna que sufrió la iglesia, es decir que el Estado fue una respuesta automática de doble intención, en primer lugar, como respuesta a un sistema de intercambio económico regulado por el mercado, y, en segundo lugar, como una necesidad de calmar las guerras por motivo religioso.

Habermas (2011) considera que:

“si seguimos entendiendo lo «político» como el medio simbólico de autorrepresentación de una sociedad que conscientemente influye en los mecanismos de integración social, entonces la expansión del mercado en el interior de los Estados territoriales implica de hecho un cierto nivel de «despolitización» de la sociedad en general. Pero contra el diagnóstico de Schmitt, ya en la modernidad temprana, dentro del esquema del Estado soberano, se dio un paso decisivo en la neutralización de «lo político» (p. 28)

Carl Schmitt no ve con ojos inocentes dicha «despolitización» y culpa a los regímenes liberales de los siglos XIX y XX. Sin embargo, para el escritor de la *Teoría de la acción comunicativa*, aunque los ciudadanos lograron ser independientes económicamente a precio de ser relegados a los oficios del ámbito privado, estas personas no pueden ser descartadas de la participación ciudadana y política y no gozar de los derechos civiles. También, los conflictos religiosos que nacieron a partir de la Reforma, cisma religioso provocado por Lutero, y que no pudieron ser solucionado con los edictos de tolerancia dados por la propia Iglesia, sí fueron resueltos al final a través del reconocimiento de la libertad de expresión y de la libertad religiosa. Habermas (2011)

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

considera que Schmitt no tiene razón “al atribuir la disolución de la amalgama entre religión y política que asociamos con «lo político» en su forma tradicional solamente al momento en que las revoluciones liberales de finales del siglo XVIII ratificaron la secularización de la autoridad estatal” (p.28)

La cuestión de la secularización, entonces, surge cuando se busca otra fuente de justificación de «lo político» que rompa ya con la antigua autoridad de un Dios todopoderoso. Así que, ya no es solo el problema de la división confesional y el pluralismo emergente que reclamaban del Estado una autoridad secular que fuera capaz de tratar todas las exigencias de las varias comunidades religiosas, sino de considerar de dónde ahora vendría la justificación de «lo político», en ese sentido, ya había una privación de que dicha facultad viniera de una autoridad trascendente y que ahora la justificación viniera de la autodeterminación democrática de los ciudadanos. Lo que acontece aquí no es asunto menor, sino la ruptura con un viejo sistema y la entrada al nuevo concepto de justificación constitucional de «lo político», entendido en los términos seculares de la soberanía del pueblo y no desde «lo político» con aura de sentido religioso.

Lo anterior es visto como algo negativo para Carl Schmitt porque considera que ese liberalismo, como fuerza política, será lo que le quitará a la política misma la importancia que tiene como fuerza integradora, ya que debilita a la sociedad al fragmentarse y, en segunda estancia, porque no concibe que el Estado se separe rotundamente de la religión privada, que a su vez también ha perdido fuerza. En ese sentido Habermas (2011) considera que Schmitt “desarrolla un concepto nuevo y provocativo de «lo político» que se adapta de modo superficial a la democracia de masas, pero que preserva el núcleo autoritario de un poder soberano cuya legitimidad descansa en la historia sagrada” (p.30)

1.3 Sobre la renovación del concepto de «lo político» a una democracia de masas autoritarias

Habermas teme la idea de Schmitt de querer traer de nuevo, aunque de manera encubierta, a través de la democracia de masas, un nuevo concepto de «lo político» pero que todavía conserva el autoritarismo que identificaba a los soberanos que obtenían su justificación a través del relato mítico-religioso. Schmitt enfrenta sin tregua en el liberalismo aquello, que, según él, destruye «lo político» a través de lo que él llama «neutralización». En palabras de Schmitt (2009), el liberalismo “quiere disolver la verdad metafísica en una discusión” (p. 55). Es clara la fuente de pensamiento de donde el jurista alemán bebe para disertar sobre su *teología política*, la admiración que les concedía a pensadores contrarrevolucionarios como De Maistre y De Bonald, opuestos juntos a las ideas de la revolución francesa, pero sobre todo admirador de la vida y obra de Donoso Cortés. Este último, y de manera muy oscura, abogó por lo que se conoció como la “dictadura de la espada” contra “la clase discutidora” de todos aquellos liberales que no estaban de acuerdo con la forma de gobierno de la monarquía cristiana a mediados del siglo XIX (Habermas, 2011). Ya entonces podemos ver la admiración que tenía Schmitt por la naturaleza represiva de lo político.

Sin embargo, Habermas considera que Schmitt es consciente de que, a su pesar, la idea de democracia soberana y popular no tenía marcha atrás. Y esta consciencia venía del puesto que ocupaba el jurista como profesor de derecho constitucional e internacional en la República de Weimar⁴. Como estudioso de toda la corriente de pensamiento

⁴Fue el régimen político y, por extensión, el período de la historia de Alemania comprendido entre 1918 y 1933, tras la derrota del país en la Primera Guerra Mundial.

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

contrarrevolucionaria, sabía que había al menos más de una razón para que dicha filosofía fuera importante: en primer lugar, Schmitt (2009) consideraba que lo que pasaba en la guerra política era de carácter teológico y era verdaderamente “la sangrienta y decisiva batalla que hoy se riñe entre el catolicismo y el socialismo ateo” (p. 53) y por otro lado la firme creencia de que “la raíz metafísica de lo político» solo puede consistir en el momento del «puro elemento de la decisión, decisión absoluta, creada de la nada, que no razona, discute ni se justifica” (p.57)

Este concepto de la infamia, de la aniquilación rotunda de la voluntad popular, entregado a fuerza de una justificación enmarañada de supuestas metafísicas, amenazan la libertad del ciudadano libre en su conciencia de decidir, Schmitt al buscar una justificación a su concepto existencialista apuesta por la renovación de la democracia autoritaria de las masas hecha para un pueblo también homogenizado y creado a la imagen de un líder carismático⁵, construido también a fuerza de autoritarismo.

Así pues, según esta idea de Schmitt, el líder carismático, el salvador, el *Führer*, es quien moviliza al pueblo delante del mal radical y enfrenta entre sí a sus propios miembros para lograr el destino del sacrificio y la muerte. Este pensamiento extraño, pero tan cierto y evidente en su conciencia sí refleja en últimas lo que consideraba de su propia filosofía, una concepción mítico-religiosa muy profunda, a saber: la lucha contra las fuerzas del Anticristo, de la que escribe que media entre “la aparición del Señor en tiempos del

⁵ Al comienzo de este capítulo hablé sobre las intenciones de Schmitt de plantear su filosofía sobre el concepto de «lo político», pero de manera encubierta. La forma como introduce este concepto voluntarista es de manera discreta aludiendo a que el poder constituyente de «la nación» está sentado sobre una colectividad concreta, orgánica, colectivista y plebiscitaria y no como una unidad de ciudadanos autónomos. Advertir, entonces, sobre esta idea del líder carismático es un deber moral-filosófico, porque dicho concepto adoptó una forma aún más autoritaria, cuando se adoptó, años después de la publicación del libro de Carl Schmitt *Teoría de la Constitución* en 1928, al movimiento nazi, liderado justamente por el carismático Adolf Hitler.

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

emperador romano Augusto y el, regreso del Señor al final de los tiempos” (Schmitt, 2009, p. 101). El escritor de *Conocimiento e interés* es crítico acérrimo de esta concepción clerical-fascista y considera que esos frentes de batalla contra el Anticristo están muy bien delimitados desde la célebre revolución de 1789, a saberse: “a favor de la Revelación y contra la Ilustración; a favor de la autoridad y contra la anarquía; a favor de la obediencia a Dios y contra la autodeterminación humana y el progresismo” (Habermas, 2011, p. 32). Este ultimátum certero de Habermas contra Schmitt y su filosofía, que es más teología subvertida al servicio del clero-fascismo, muestra una vivaz y lúcida apreciación sobre los valores que hay que conservar si pretendemos mantener la luz de la unidad y libertad ciudadana que ha costado mantener encendida. Aun así, Habermas considera que esta concepción schmittiana es cosa del pasado, y aunque no estoy seguro de que eso sea así⁶, él mismo alerta sobre las posibilidades de aquellos que quieren reestablecer la teología política.

1.4 Sobre el liberalismo político de Rawls en contraposición a la concepción schmittiana

John Rawls, filósofo estadounidense, quien contribuyó a la construcción del gran edificio de la filosofía política liberal, observa que, aún con toda la secularización del Estado, a través de la eliminación de todo rastro de relato mítico-religioso que hicieron las teorías clásicas del contrato social, estas no suprimieron el problema de la importancia que

⁶ El mismo Habermas considera que hoy mismo aún existen *motivos*, entendidos como poderes que se beneficiarían de un restablecimiento del orden teológico-político. Mi sospecha viene por el resurgimiento de algunos grupos y sectores, especialmente evangélicos que, con las ideas más reaccionarias buscarían regresarnos a un conservadurismo en contraposición a la autodeterminación humana y el progresismo del que el representante de la Escuela de Frankfurt visibiliza.

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

tiene la religión en la sociedad civil, lo que indica, en palabras de Habermas (2011) que “la secularización del Estado no es lo mismo que la secularización de la sociedad” (p.31)

Y parece que con cada solución a un problema de índole político-filosófico, aparecen dos más. Es sabido que la constitución liberal está diseñada para que todas las comunidades religiosas gocen en completa paz de sus libertades de creencia, así mismo, protege a los organismos políticos de toda influencia religiosa que pueda afectar el destino de todas las personas. Estas mismas personas que ejercen en completa libertad su creencia religiosa, son las mismas que ejercen su libertad ciudadana, aunque sin llevar a su convicción política una creencia religiosa. Pero esto lleva a una paradoja impresionante que el secularismo ha tratado de resolver a través de la privatización de la religión, Habermas (2011) al respecto escribe que:

“en la medida en que las comunidades religiosas desempeñan un papel vital en la sociedad civil y en la esfera pública, la política deliberativa es producto de un uso público de la razón tanto por parte de los ciudadanos *creyentes* como de los *no creyentes*” (p.33).

Habermas escribe y sienta un precedente al hablar sobre el uso público de la razón a través de la política deliberativa, esta entendida como el espacio que tendrán los ciudadanos en iguales condiciones, sean creyentes o no lo sean. Esto, de golpe, es un contraste a la admiración schmittiana de la que antes escribí, tales como la “dictadura de la espada” contra la “clase discutidora”. Comprender que puede existir la posibilidad de cohabitar espacios entre creyentes y no creyentes ya es un logro de la política deliberativa. Sin embargo, Habermas advierte que mientras el concepto de lo político siga siendo permeado por la teología política, que siempre querrá preservar connotaciones

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

metasociales de todo tipo de autoridad del Estado, entonces dicho concepto tendrá un legado incierto. Y como cada día la pluralidad es mayor respecto de las cosmovisiones religiosas, habría que establecer algunos principios constitucionales básicos que permita la neutralidad cuando haya posiciones rivales y todo aquello que diga, contrariamente, que hay que buscar fundamentación en un sentido metafísico que nos vincule a todos y nos reagrupe en un lugar homogeneizador es caer nuevamente en el oscurantismo. Y que eso anterior no sea engañoso para nadie, John Rawls acierta en que la constitución liberal no debe ignorar todo lo que los grupos religiosos, entendidos también como sujetos libres en su autonomía de decidir en qué o quién creer, han aportado al proceso democrático dentro de la sociedad civil.

Es decir que el avance está en comprender y en considerarnos iguales dentro de la comunidad democrática, aun si nuestra identidad está en los sectores de la comunidad liberal más excéntrica, y no permanecer indiferentes frente a la interacción política entre ciudadanos creyentes o no creyentes. Habermas (2011) afirma que

“Lo relevante aquí no es la idea del *overlapping consensus* entre diversas doctrinas y visiones del mundo, sino que con esta idea del «uso público de la razón» Rawls ofrece una clave prometedora para explicar que un adecuado papel de la religión en la esfera pública ayuda a la interpretación racional de lo que todavía podemos llamar «lo político», como algo distinto de la política y de las políticas” (p.34)

El investigador Juan Almeyda (2021) considerando también el diálogo entre Jürgen Habermas y el filósofo francés Jacques Derrida afirma que:

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

Es importante tener en cuenta que Habermas busca desde su teoría de la justicia cómo garantizar una cohesión social en las sociedades complejas de hoy. El alemán apunta a una colaboración o una participación social, pues es allí donde se puede desarrollar un entendimiento intersubjetivo, teniendo en cuenta que para él la naturaleza humana necesita de interacción para que los sujetos tiendan, por intuición, a la socialización con el otro (p.258)

El escritor de la *Teoría de la justicia* aprecia los aportes que pueden brindar las comunidades religiosas no fundamentalistas a la construcción de paz y considera que pueden llegar a ser una fuerza transformadora e impulsora de la sociedad civil democrática, sobre todo en esos momentos cuando los sectores denominados seculares tienen diferencias con algunos mensajes religiosos que generan debate o disputas interminables.

1.5 Una traducción: sobre la posibilidad de dar al concepto de «lo político» con connotaciones religiosas un sentido racional en el contexto actual de la democracia liberal

El filósofo estadounidense John Rawls sugirió una propuesta para reducir y limitar el papel de la religión en la esfera pública. “En el debate político público se pueden introducir, en cualquier momento, doctrinas generales razonables, religiosas o no religiosas, siempre que se ofrezcan razones políticas apropiadas [...] para sustentar lo que ellas proponen” (Rawls, 2001, p. 177). Estas afirmaciones le trajeron dos problemas a su postulado, en primer lugar, porque el ciudadano religioso que toma una posición en el debate deliberativo *no puede o no quiere* desligarse, a su vez, de su

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

propio lenguaje religioso, pero, en segundo lugar, que la constitución liberal existe justamente para salvaguardar las formas religiosas de la vida y nadie estará obligado a hacer la separación entre el lenguaje religioso y el secular. En ese sentido, habrá que buscar, por otro medio, un requisito de traducción para todos los ciudadanos.

Así que, lo que está claro es que los ciudadanos creyentes podrán tener la libertad de relacionarse políticamente a través de su lenguaje religioso, sin embargo, también deberán aceptar que estos mensajes deben ser traducidos a un lenguaje universalmente accesible, donde todos los miembros de la sociedad puedan entender los objetivos del discurso, antes que dichas vociferaciones repercutan en los tribunales administrativos y, al final, tengan un impacto vinculante en la vida de toda la sociedad. Pero este trabajo debe ser mutuo, por un lado, el esfuerzo de presentar una traducción de los creyentes al lenguaje secular, y por otro, la cooperación de sus conciudadanos en su tarea de acercarse a dicha traducción.

Al decir que hablamos de una traducción, indicamos que las raíces de las cosmovisiones o creencias de los ciudadanos no son compatibles o inteligibles en gran medida por el resto de la comunidad, en ese sentido, todo ciudadano que lleve inscrito en su corazón una fe o creencia, pero que a su vez se enmarque en la democracia constitucional, debe hacer un esfuerzo en aceptar el reto de la traducción a los ciudadanos no creyentes, ya que se entiende que no todos compartimos las mismas cosmovisiones, es decir que, en últimas, es una cuestión de respeto, tanto de los ciudadanos creyentes hacia los no creyentes y de aquellos que no fundamentan su vida en una fe religiosa, hacia aquellos que sí. Habermas (2011) refiriéndose a este respeto escribe:

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

“Por el deber de respeto recíproco entre todos los ciudadanos, los ciudadanos no creyentes están obligados a no descartar por principio las aportaciones religiosas a la formación de la voluntad y de la opinión públicas como meramente vacías o sin sentido. Los ciudadanos creyentes y no creyentes deben encontrarse al mismo nivel en el uso público de la razón. Para el proceso democrático, las aportaciones de una parte no son menos importantes que las de la otra (p.35).

Una vez claro el tema del respeto en la forma de presentar las ideas, viene el punto central de la argumentación de Jürgen Habermas, a saber, que las dos partes asuman la mutua comprensión sin esta ser impuesta por la ley, sino que tenga que ver con la propia ética de la ciudadanía. De igual modo, para que esto ocurra, el escritor de la *Historia y crítica de la opinión pública* sabe que este respeto propio de la ciudadanía se fortalecerá en la medida de la existencia de procesos complementarios que desde el lado religioso, en primer lugar y, a través de una conciencia reflexiva, el uso público de la razón se relacione de forma sensata y prudente con otras religiones, luego, que las decisiones que tengan que ver con el saber mundano sean dejadas al juicio de las ciencias institucionalizadas, para que, por último, las premisas igualitarias que atañen a toda religión acerca del respeto hacia los derechos humanos, se hagan compatible con los artículos de fe de cada religión.

Los ciudadanos creyentes, llevados a considerar una traducción de su visión moral que está enraizada a su visión metafísica-religiosa del mundo y al ser sujetos investidos de iguales derechos que los demás, reclaman de la sociedad secular una reflexión, así como ellos la hacen de sus cosmovisiones, así también los demás de los

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

límites que tiene la racionalidad secular o postmetafísica. Habermas (2011) considera que “en este contexto es útil tener en cuenta los orígenes religiosos de la moral del igual respeto a todas las personas” (p.36).

Para concluir este apartado, lo que hoy podemos observar y considerar es el rotundo fracaso de la visión schmittiana frente al poder soberano del monarca, dicho poder está disuelto y se ha dispersado a través del poder de la sociedad civil, y lo que es peor aún, la pesadilla de Schmitt: que las decisiones de los organismos políticos se toman por medio de elecciones generales o a través de numerosas deliberaciones. Quién sabe si, por alguna razón, pudiera ver lo que sucede hoy en el mundo político y electoral, quisiera sacar su gran espada⁷. Aunque sirva esto de advertencia que, aunque la soberanía dejó un espacio para que la nueva transformación democrática surgiera, la observación de Claude Lefort es valiosa al considerar que «lo político» no ha perdido su relación con la religión.

Dentro del marco de la democracia, toda relación discursiva entre los ciudadanos creyentes y los no creyentes se alimenta de una relación complementaria. Tanto unos como otros están inmersos en la base de la sociedad civil que se desarrolla en lo que Habermas (2011) llama “las redes informales de comunicación de la esfera pública política” (p.37). Es claro que, aunque la religión, en su gran abarcamiento y a menudo reducida solo a una cuestión meramente ética, no puede ser disminuida a solo su faceta moral, sino debe ser vista como la fuerza activa en la sociedad civil que es y

⁷ “Espada” como referencia a su “dictadura de la espada” contra “la clase discutidora” de todos aquellos liberales que no estaban de acuerdo con la forma de gobierno de la monarquía cristiana a mediados del siglo XIX.

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

que da vida también a «lo político» que queda en la conciencia de ambas posiciones que están dentro de un Estado secular. Habermas invita, no solamente a ver dichas posiciones como adversarias, sino como las visiones que pueden estimular, incluso, la misma política deliberativa, diversa y pluralista que conlleve a rescatar todo el significado de ese lenguaje religioso e importancia que tiene en la cultura.

Habermas concluye indicando que toda constitución que se haga llamar democrática es y siempre será un *proyecto*. Esta observación nace de considerar las transformaciones democráticas que ha sufrido «lo político» dentro de la política normativa. El teólogo alemán Johann Baptist Metz nos invita a reflexionar sobre la importancia de ser “sensible al tiempo” en su libro *Memoria passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, de tal manera que podamos abordar los problemas normativos aquí y ahora, al contrario de las llamadas teorías ideales que trascienden al espacio y al tiempo. Habermas (2011) considera que:

“Solo una concepción dinámica de nuestras constituciones liberales puede despertar nuestra conciencia de que el proceso democrático es también un proceso de aprendizaje, a menudo bloqueado por un deficiente sentido de lo que falta y de lo que es todavía posible” (p.37)

El representante de la Escuela de Frankfurt es consciente de la sociedad multicultural que está emergiendo en el planeta y por ello aboga por un marco constitucional amplio y cada vez más razonable que pueda responder a los tiempos cambiantes que vivimos dentro del marco del Estado nación y que sea respetuosa de los derechos humanos.

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

2. Charles Taylor sobre “por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo”

Es sabido que Charles Taylor es el escritor de la extensa obra *La era secular* publicada en 2007, aunque su investigación lleva décadas de estudio, indagando por la construcción de la identidad moderna. Taylor considera que ya se da por sentado que cuando se habla de todas las democracias modernas, estas son *seculares*. Sin embargo, esta palabra no está del todo clara, en primer lugar, cuando se habla de secularismo intuimos la separación entre la Iglesia y el Estado, pero para el filósofo canadiense este término exige un significado aún más fuerte que dicha separación, a saber, que el secularismo es aquello que permite el pluralismo en la sociedad y exige del Estado no solamente una separación sino una neutralidad y distancia⁸. Este concepto de «distancia por principio» es tomado del teórico político indio Rajeev Bhargava, quien aborda cuestiones apremiantes, incluida la relevancia del secularismo para las sociedades no occidentales y la cuestión de los derechos de las minorías.

El secularismo brinda una victoria para los ciudadanos, o varias, la primera tiene que ver con que nadie puede ni debe ser constreñido por motivo de su fe o su religión, esto entendido desde la libertad religiosa, la segunda cuestión tiene que ver con el deber de que exista igualdad entre personas que tengan creencias religiosas y que ninguna sea privilegiada por encima de la otra y, por último, el secularismo exige que toda corriente espiritual debe ser escuchada y habilitada para participar en los procesos democráticos. Estas tres características que busca el secularismo se ven, en ocasiones, enfrentadas entre sí, y por tal motivo, nace una

⁸ «Distancia por principio» entendido como el término acuñado por Rajeev Bhargava.

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

búsqueda de sí misma al fijarse un objetivo que tiene que ver con la búsqueda de la armonía y el respeto entre quienes profesan distintas religiones.

Durante las últimas décadas el mundo ha experimentado una evolución en las cuestiones seculares cuando las culturas se ven afectadas por la llegada de olas migratorias de personas que no creen lo que las mayorías profesan en sus lugares de habitación. Esto sucede a menudo en países como Estados Unidos o en continentes como Europa, donde las comunidades musulmanas llegan masivamente a residir en lugares donde la población es mayoritariamente cristiana. Los casos en los tribunales por motivos religiosos cada día aumentan, sin embargo, Taylor sugiere que, por principio general, hay que ver a estas nuevas comunidades que llegan como interlocutores válidos y no como una amenaza. Taylor, adhiriéndose al pensamiento del sociólogo de la religión José Casanova, considera que es cuestión de tiempo para que el mismo islam evolucione, y aunque para muchos esto pueda ser imposible de creer, habría que recordar que lo mismo se pensaba del catolicismo estadounidense del siglo XIX, que nunca hubiese podido integrarse a la vida democrática, pero que hoy vemos cómo esta religión ha sabido sortear su propia supervivencia a través de grandes cambios para el catolicismo mundial. Lo mismo puede suceder con la religión islámica, Casanova (2009) afirma que “no hay razón alguna escrita en la esencia de las cosas para que en las comunidades musulmanas no pueda darse una evolución parecida. Si no sucede así, será con toda probabilidad por prejuicios y por una mala gestión” (p.41).

Taylor es radical cuando de no privilegiar las creencias religiosas se trata. Se ha considerado que el secularismo tiene que ver con las relaciones que tiene el Estado con la religión, cuando en realidad, tiene que ver con lo que debe hacer el Estado

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

democrático frente a la diversidad y el pluralismo. Taylor (2011) considera que “no hay razón para considerar la religión un caso especial, frente a los puntos de vista no religiosos, «seculares» (en otro sentido muy común) o ateos” (p.41). Es decir que se trata justamente de que el Estado debe mantener una posición neutral para no favorecer ni perjudicar las posturas religiosas, sino que haya cabida para cualquier postura, sea esta cristiana, islámica, incluso la increencia o el ateísmo.

A lo que el filósofo canadiense, se opone, en últimas, es a considerar un caso especial a la religión cuando de temas centrales se trata, por ejemplo, si se habla acerca de los derechos humanos, un kantiano tendría muchas cosas importantes que decir basándose en la dignidad de cada persona, pero a su vez, un utilitarista lo abordará desde la importancia de maximizar el placer y disminuir el dolor en los seres humanos, y los cristianos dirán que cuando de derechos humanos se trata no podría haber mejor argumento que los hombre están hechos a imagen y semejanza de Dios y que por tal motivo son dignos de poseerlos. Y aunque todos los mencionados anteriormente difieren en sus razones, sí acuerdan en los principios, la posición entonces del Estado es escucharlos y defender esa ética, pero tendrá que abstenerse de favorecer cualquiera de las razones expresadas por todos.

2.1 La religión como «caso especial», un rastreo histórico del secularismo

Si el secularismo ha hecho de la religión un «caso especial» es debido a su aparición en Occidente, precisamente en los dos países que fueron el contexto donde se fundó este régimen: Estados Unidos y Francia. En el primer país mencionado, porque toda doctrina en la mayoría poblacional era de carácter cristiana (protestante), incluso

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

cuando se habló acerca de la neutralidad del Estado frente a la Iglesia, las mismas razones eran de carácter religioso, de ahí el nacimiento de la Primera Enmienda a la constitución de los Estados Unidos, que prohíbe la declaración de alguna religión como oficial del Estado o que se impida el libre ejercicio de alguna. Incluso, aún con la Primera Enmienda vigente, el término *secularismo* vino a aparecer varias décadas después, esto por la defensa acérrima que hubo del cristianismo hasta finales del siglo XIX, Taylor (2011) considera que esto se debe a que:

el cristianismo era esencial para el Estado porque la creencia en «premios y castigos en la vida futura» es «indispensable para la administración de justicia». Más aún, es «imposible para quienes creen en la verdad del cristianismo como revelación divina dudar de que el Estado tiene un deber especial de fomentarlo y alentarlos entre los ciudadanos». (p.43.)

Todavía en el año 1980 en Estados Unidos, 37 de los 42 estados que existían en ese entonces reconocían la autoridad de Dios en la introducción de sus constituciones, tanto así que al ver la oposición que se formó a raíz de ello, en el año 1863 se fundó lo que se llamó la Asociación para la Reforma Nacional (NRA) que tenía como propósito:

La finalidad de esta Asociación será mantener los rasgos cristianos existentes en el gobierno americano [...] promover una enmienda a la Constitución de los Estados Unidos que declare la fidelidad de la nación a Jesucristo y su aceptación de las leyes morales de la religión cristiana, para manifestar así que esta es una nación cristiana y dar a todas las leyes, instituciones y usos cristianos de nuestro gobierno una inequívoca base legal en la ley fundamental del país.

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

Luego de esta resistencia cristiana (protestante) representada en dicha asociación, las deliberaciones políticas se caldearon a partir de 1870 con la defensa de quienes sostenían la tesis de la NRA y aquellos de quienes buscaban la entrada de todas las religiones o de quienes no practicaban u ostentaban ninguna postura religiosa. En dicha lucha se vieron inmerso los judíos, los católicos que, aunque siendo cristianos, la NRA los excluía. Fue justamente en esta pugna de religiones donde la palabra secular entró en el espectro político deliberativo, aunque a veces con significado ambiguo, entendido como no religioso o que está en contra de aquello que es religioso.

Y ahora, en el segundo país que mencioné, a saber, Francia, donde la palabra no es *secular*, sino, *laïcité*, dicho término se puede rastrear históricamente por el conflicto que también allí hubo con la Iglesia. El Estado buscaba un fundamento moral independiente de la religión. La moralidad fue lo que constituyó este principio de emancipación frente a la Iglesia, dicha base moral tuvo que ser la libertad, justamente para mantenerse al margen de las pretensiones religiosas. Taylor (2011) sostiene que:

el Estado debe tener una moral independiente de toda religión y disfrutar supremacía moral frente a todas las religiones. La base de esta moralidad es la libertad. Para mantener la propia libertad frente a la religión, la moral subyacente al Estado tiene que basarse en algo más que en la utilidad o el sentimiento solamente; necesita una verdadera teología racional, como la de Kant (p.44).

El escritor de *Una era secular* considera que lo que podemos observar hoy, como fruto de las luchas que se dieron por la secularidad, es la gran diversidad que

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

aflora, no solamente de pensamientos religiosos, sino también de doctrinas que poco o nada tienen que ver con la religión.

2.1 Taylor contra los mantras del secularismo

Hay una especie de patrón principal y muy repetitivo que se da en los debates cuando se trata del *secularismo*, a saber, la tendencia a pensar en ella como un arreglo institucional que se puede solucionar con un simple mantra como “separen la Iglesia del Estado” o “retiren a la religión del espacio público”. Esto da cabida a no pensar en los inconvenientes que surgen de los problemas humanos y morales. Si para todo enfrentamiento que surge en el espacio público se pudiera solucionar con un arreglo institucional basado en la configuración de dichas fórmulas automáticas o mantras, entonces nada tendría sentido, solo habría que ajustar un poco el sistema normativo aun cuando, por ejemplo, la Primera Enmienda estadounidense reza por el rechazo de la confesionalidad, pero que también aboga por un libre ejercicio de la creencia religiosa, es claro que en algún momento puede haber un conflicto, así que la invitación siempre es a pensar una salida que garantice la dignidad del otro, sin incurrir en la descalificación a la creencia del ciudadano. Taylor (2011) considera que esta actitud

viene a ser una especie de fetichismo de las soluciones institucionales preferidas, mientras que se debería partir de las metas y derivar de ellas soluciones concretas. No es que una cierta separación de la Iglesia y el Estado, ni cierta autonomía mutua del gobierno y de las instituciones religiosas, no constituya un rasgo ineludible de cualquier régimen secular. Lo mismo ocurre con la neutralidad de las instituciones públicas. Todo eso es indispensable. Pero lo que estas exigencias significan en la práctica debe determinarse

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

viendo cómo podemos maximizar nuestras tres (o cuatro) metas⁹

fundamentales (p.45)

Taylor pone un ejemplo famoso que ocurrió en Francia respecto del *hiyab*¹⁰ de las mujeres musulmanas, pero que se ha visto replicado en las democracias occidentales. En este país les prohibieron a las alumnas musulmanas de colegios públicos llevar puesto su *hiyab*, porque lo consideraban un signo religioso ostensible, según la ley Stasi¹¹ de 2004. Pero hay algo curioso, en algunos estados de Alemania, las alumnas pueden llevarlo sin problema, aunque no así las profesoras, en cambio en Reino Unido y otros países no hay ninguna prohibición acerca de este tema, sino que cada institución educativa lo decidirá.

Taylor (2011) observa las razones que hay en las distintas posturas que tomaron las naciones frente al tema y escribe que:

en todos los casos, el legislador y la administración intentaban equilibrar dos metas. Una era mantener la neutralidad de las instituciones públicas, considerada (con razón) una exigencia esencial de la meta (2): la igualdad entre todas las creencias básicas. La otra era la meta (1): asegurar el mayor grado posible de libertad religiosa o, en su formulación más general, de libertad de conciencia. La meta (1) parece llevarnos a permitir el *hiyab* en cualquier sitio. Pero en los casos alemán y francés pesaron más otros argumentos. Para los alemanes, lo preocupante era que alguien con autoridad

⁹ Hablé de ellas en el segundo capítulo de esta tesis, llamado «Charles Taylor sobre “por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo”».

¹⁰ Pañuelo o velo usado por las mujeres musulmanas para cubrirse la cabeza.

¹¹ También conocida como ley del velo, es una ley francesa que prohíbe el uso de símbolos religiosos ostensibles en las escuelas públicas. Esta ley se aprobó el 15 de marzo de 2004 y entró en vigor el 2 de septiembre del mismo año. La ley establece que los estudiantes no pueden llevar símbolos religiosos como el velo islámico, la kipá judía, el turbante sij, entre otros.

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

en una institución pública se significara religiosamente, por así decir. En el caso de Francia, se intentó poner en duda la afirmación de que llevar el *hiyab* era un acto libre (p.46).

Un argumento muy usado en contra de que las alumnas musulmanas usaran su *hiyab* fue la insinuación de que las familias de estas mujeres las obligaban a vestir de tal manera y que no era un acto libre en sí mismo y, por otro lado, el otro argumento indicaba que lo hacían para actuar hostilmente contra la república y su declaración de *laïcité*. Lo que se observa es el modo como los puntos de vistas en diferentes naciones surgen para afrontar los problemas políticos-morales de sus ciudadanos para buscar un equilibrio entre los propósitos de un régimen secular. El problema está cuando no se sopesan las razones de los ciudadanos en busca de su libertad, sino se aplican a la primera los mantras que entienden la *laïcité* como la ruptura total entre la Iglesia y el Estado y no como el lugar para poner en balanza las necesidades, las pugnas entre los objetivos y los auténticos dilemas que hay en el reconocimiento del pluralismo.

2.2 Sobre la necesidad política de una identidad común en los Estados democráticos

Antes de las revoluciones que dieron lugar a lo que hoy conocemos como regímenes de soberanía popular, «el pueblo» simplemente era conformado por algunos súbditos del reino o monarquía de turno, de tal manera que no existía un ente a quien se le atribuyese una voluntad popular. Así que, si se busca la soberanía del pueblo, este debe formar una identidad y tener una personalidad, un carácter que solo se puede lograr a través del compromiso colectivo que estimule la confianza los unos de los otros al garantizar la escucha de todos los ciudadanos y que sean respetados sus puntos de

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

vista o al menos tenidos en cuenta, sin este compromiso de todas las partes, dicha confianza podría ser puesta en tela de juicio.

En las sociedades premodernas, el pueblo se veía reflejado en su régimen, ya fuese con los monarcas sagrados o cualquiera de los órdenes jerárquicos del reino, pero hoy, los agentes colectivos que componen el Estado moderno, justamente se identifican con él debido a la idea de libertad que les brinda. Así que, si el Estado quiere seguir prevaleciendo, debe brindarles a sus ciudadanos ese punto de referencia visto e imaginado como el baluarte de la libertad. Taylor se pregunta entonces ¿para qué o para quién es el Estado y para lograr la libertad de quiénes? Cuando hablamos de la identidad de los miembros de una comunidad, no hay que considerar solamente la identidad individual que cada uno se forja apelando a su virtud o carácter moral, ya que estos serán variados e independientes en cada persona y radicarán en lo que cada quien considere importante para su vida, sino que también pensamos en los valores que podemos adoptar como sociedad en conjunto, teniendo como base la solidaridad entre todos, el compromiso y la confianza. Respecto del compromiso colectivo y la colaboración Taylor (2011) afirma:

como estas sociedades requieren un fuerte compromiso de colaboración, y como sería intolerable una situación en la que unos soportaran el peso de la participación y otros disfrutaran de los beneficios, las sociedades libres requieren un alto grado de confianza mutua. Dicho de otro modo, son extremadamente vulnerables a la desconfianza de unos ciudadanos hacia otros, son vulnerables a la sospecha de que otros no están asumiendo realmente sus compromisos: por ejemplo, a que otros no pagan sus impuestos

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

o abusan de los servicios sociales, o a que los empresarios se benefician de un buen mercado de trabajo sin asumir los costes sociales. Este tipo de desconfianza genera una tensión extrema y amenaza con deshacer toda la trama de compromisos que las sociedades democráticas necesitan para funcionar (p.49).

El filósofo canadiense ha observado que para que los Estados modernos se mantengan viables, estos buscan crear sentimientos de pertenencia común, esto exige de la sociedad que los conforman emprender la nunca acabada labor de recrear y configurar su identidad colectiva. Esta identidad, por lo general está constituida por tres pilares, a saber, la democracia, los derechos humanos y la igualdad, pero también, de referencias a tradiciones históricas, lingüísticas o religiosas (Taylor, 2009). Por tal motivo es que los problemas están tan cerca, como distancia de uno al otro, debido a que nuestra identidad tiene un matiz casi sagrado que alterarlo puede significar el desenlace de la filiación que está muy arraigada a nosotros y que puede significar una amenaza a las mismas bases de la identidad colectiva, por tal motivo Charles Taylor (2011) asevera que “las democracias contemporáneas, a medida que se diversifican, tendrán que experimentar redefiniciones de su identidad histórica, redefiniciones que pueden ser dolorosas y de largo alcance” (p.50).

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

2.3 *Overlapping consensus* o sobre el consenso superpuesto

Charles Taylor considera que estamos obligados a vivir en un *overlapping consensus* o, traducido al español, un consenso superpuesto¹². Y para ello escribe un ejemplo, a mi juicio, muy gracioso que satiriza a quienes consideran que, por tener diferentes doctrinas, no pueden compartir principios comunes o que son automáticamente sus enemigos, Taylor (2011) escribe:

Además, a menudo sospechamos que quienes tienen diferentes doctrinas básicas no pueden suscribir realmente estos principios, al menos ¡no a nuestra manera! (Porque, como «nosotros» sabemos, «los ateos no pueden tener principios»; o como «nosotros» (distintos de los anteriores) sabemos, «todas las religiones están en contra de la libertad y/o la igualdad» (p.51).

Y agrega que “el problema es que la democracia realmente pluralista no puede volver a una religión, ni anti-religión civil, por consolador que pudiera ser, sin traicionar sus propios principios” (p.52)

Taylor reconoce que hay una obsesión muy peligrosa al considerar la religión como el problema fundamental y, quizás, esto se deba a que el secularismo fue entendido como el primer logro que se obtuvo a precio de tanto esfuerzo por liberarse del yugo opresor que puede llegar a ser la religión, pero también observa que nos fuimos hacia el otro lado de la balanza, que es la diversidad de creencias básicas, sean estas religiosas o no, que nos lleva a considerar que “equilibrar libertad de conciencia e igualdad de trato puede permitirnos formarnos un juicio de la situación” (p.52) para

¹² Un consenso superpuesto, a grandes rasgos, es un acuerdo político sobre la justicia al que pueden llegar personas que tienen diferentes puntos de vista filosóficos, religiosos y/o morales. Este acuerdo es posible porque los ciudadanos apoyan un conjunto básico de leyes por diferentes razones.

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

evitar que se restrinjan las libertades religiosas de las minorías migrantes y así observen que tienen derecho a gozar de la misma posición y dignidad que la mayoría dominante.

Esta visión de considerar a la religión como un problema no solo es una cuestión del pasado, sino que hoy también es vista por muchos como una amenaza para la deliberación en el espectro democrático. Esto le ha sucedido incluso a pensadores de la talla de John Rawls cuando pedía que, en una democracia pluralista en todo sentido, tanto filosófico como religioso, todos deliberaran en el lenguaje de la sola razón, apelando a que solo a través de dicho lenguaje se puede llegar a conclusiones donde todos estuviésemos de acuerdo, y que toda opinión religiosa fuese dejada afuera de las consideraciones de la esfera pública, por suerte, rápidamente revisó dicha postura y fue corregida. Por otro lado, el filósofo alemán Jürgen Habermas ha considerado la razón secular y el pensamiento religioso y ha preferido lo segundo, pero sin dejar de apreciar que la razón secular es suficiente para alcanzar las conclusiones normativas, de tal modo que se establezca la legitimidad del Estado moderno democrático y así mismo su ética (Taylor, 2011). El giro que ha tomado el pensamiento de Habermas respecto de la religión ha evolucionado considerablemente llegando a ver en ella «potencial para articular más intuiciones hace del lenguaje religioso un vehículo serio de posibles contenidos de verdad». Esto no indica que Habermas considere que el lenguaje oficial del Estado deba ser religioso, en ninguna manera, incluso en su libro *Entre naturalismo y religión*, Habermas (2006) afirma que «en el parlamento, por ejemplo, las reglas de procedimiento deben dar al presidente de la cámara poder para suprimir las posiciones o los argumentos religiosos de la transcripción oficial» (p.139).

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

Taylor reconoce tanto en Rawls como en Habermas la advertencia de que el lenguaje oficial del Estado debe ser neutral, que es en el lenguaje como las normas y leyes deben ser redactadas, sin apelar a justificaciones metafísicas, tales como “la biblia enseña” o “como Marx ha advertido” o “así como advirtió Kant acerca de...”, esto no quiere decir que el Estado no les reconozca, sino al contrario, lo hace justamente para respetar las convicciones personales de cada ciudadano y garantizar su libre ejercicio de su libertad de conciencia.

El Estado no puede ser ni cristiano, ni musulmán, ni judío. Pero por la misma razón, tampoco debe ser marxista, ni kantiano, ni utilitarista. Naturalmente, el Estado democrático terminará aprobando leyes que (en el mejor de los casos) reflejen las convicciones de sus ciudadanos, que serán cristianos, musulmanes, etc.: de toda la gama de posturas presentes en una sociedad moderna. Pero las decisiones no se pueden configurar de forma que se dé reconocimiento especial a alguna de esas posturas. Esto no resulta sencillo: los límites son difíciles de marcar y siempre hay que fijarlos de nuevo. Pero así es la naturaleza de esta empresa que es el Estado secular moderno. ¿Y qué mejor alternativa existe para las democracias pluralistas? (Taylor, 2011, p.54)

Esta visión de la neutralidad ha sido una respuesta ante la diversidad de pensamientos y doctrinas que existen, pero sobre todo para abrirse paso entre los que se autodenominan como «no creyentes» que, por alguna razón, están obsesionados con la religión y que dicha fijación nace de la concepción, a mi juicio, injusta y maliciosa al considerar el pensamiento religioso menos *racional* que el pensamiento secular. Todo Estado que quiera reconocerse a sí mismo como un régimen secular en este

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

tiempo, tendrá que concebirse a sí mismo, no como un bastión contra la religión, sino como un ente garantizador de los cuatro principios que cité en el capítulo dos, a saber, que nadie puede ni debe ser coaccionado por motivo de su fe o su religión, segundo, que exista igualdad entre personas que tengan creencias religiosas, tercero, que ninguna sea privilegiada por encima de la otra y que toda corriente espiritual debe ser escuchada y habilitada para participar en los procesos democráticos. Y como estas tres características que busca el secularismo se ven, en ocasiones, enfrentadas entre sí, garantizar la cuarta característica que tiene que ver con la búsqueda de la armonía y el respeto entre quienes profesan distintas religiones.

El filósofo canadiense, refiriéndose a los Estados seculares modernos, concluye diciendo que “intentan configurar sus soluciones institucionales, no para mantenerse fieles a una tradición sacralizada, sino para maximizar las metas básicas de libertad e igualdad entre creencias básicas” (Taylor, 2011, p.60)

3. Sobre el diálogo entre Jürgen Habermas y Charles Taylor

Este conversatorio que tuvo lugar en el aula magna de la Cooper Union de Nueva York, el 22 de octubre de 2009, fue presidido por Craig Calhoun, en ese momento presidente del *Social Science Research Council* y profesor de la facultad de ciencias sociales de la Universidad de Nueva York. Calhoun comienza recordando las apreciaciones de Taylor frente a la religión, sugiriendo que para el canadiense la religión no debería tener un estatus especial en el discurso político, ni en la argumentación en general, sino que la religión es una manifestación igual de importante a las demás en medio de la diversidad de pensamiento que hay acerca del bien y agrega

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

que “así como hay diferencias entre utilitaristas y kantianos, también las hay entre episcopalianos y católicos” (Calhoun, 2011, p.61)

Al preguntársele a Habermas si está de acuerdo con las apreciaciones de Taylor, el alemán contesta que no acepta dichas razones porque considera que oponer las razones seculares a las religiosas es desconocer que la razón opera en las tradiciones religiosas, al igual que en todas las manifestaciones culturales, incluida la ciencia misma. Solamente si se considera poner al mismo nivel y en el mismo lugar las doctrinas filosóficas, tales como el hegelianismo, el kantismo o el utilitarismo junto con las doctrinas religiosas, entonces, solo ahí, sí existirían diferencias entre las razones. Para Habermas la diferencia radica en la pertenencia a un culto o a una comunidad de creyentes.

Por decirlo con franqueza, la experiencia más importante — no digo superior o inferior a otra: no me malinterpreten, por favor— surge de la participación en prácticas de culto, en el ejercicio efectivo del culto en el que ni un kantiano ni un utilitarista tienen que participar para elaborar un buen argumento kantiano o utilitarista. Se trata, por tanto, de un tipo de experiencia que está bloqueada, por así decir, o que no se tiene en cuenta o se hace abstracción de ella, una vez que entramos en el espacio secular de dar y recibir razones (Habermas, 2011, p.62)

Habermas considera que, en últimas, lo que va a diferenciar las razones seculares de las religiosas, son los vínculos de socialización de las que carece el secularismo, al contrario de, al menos, las cuatros o cinco religiones más grandes del mundo. Es inconcebible la comparación entre, por ejemplo, las discusiones que hay

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

entre kantianos y utilitaristas con los debates que hay en el mundo interreligioso, porque la diferencia para estos últimos es su visión existencial arraigada en su propia creencia, que significa para estos es una cuestión de salvación. El camino de la salvación para los religiosos es lo más importante de su transitar en su cosmovisión, no así las doctrinas filosóficas que poco o nada tienen que ver con la adoración de un camino establecido por alguna figura *cuasi* divina de cuya autoridad depende el propio destino de sus vidas.

Habermas comienza a sugerir que Taylor niega que haya diferencias en las razones seculares y religiosas debido a que sospecha que este considera que subordinar la razón religiosa a la secular en los procesos públicos deliberativos, es porque considera en demasía a aquellos que aseveran que estas razones son arcaicas o que pertenecen a un tiempo que ya no existe y le recrimina que esa no debe ser la actitud, porque ellos dos son hombres de razonamientos filosóficos, históricos y sociológicos que no necesitan traducción, pero que las razones religiosas la necesitan en la medida que requieren hacer aportaciones y penetrar en la toma de decisiones de las que ellos también tienen derecho de participar como ciudadanos libres. Así que, si algún ciudadano quisiera hacer una referencia en un tribunal, acerca del *Génesis 1*, tendrá que ser explicada de manera secular, es decir, hacer la respectiva traducción (Habermas, 2011)

Taylor sigue empeñado en considerar que no puede haber ningún tipo de traducciones sobre estos tipos de enunciados religiosos, porque esto tocará la vida espiritual de algunas personas, pero no de otras, tal como sucede al hacer referencias a Marx o a Kant. El filósofo canadiense no logra entender por qué el pensador alemán

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

sigue dando un puesto especial a los contenidos religiosos, cuando, según él, deberíamos excluir estas referencias por motivos de equidad e igualdad y no darles un trato especial, solo por pertenecer a una esfera distinta. A este desacuerdo Habermas (2011) responde:

Quiero salvar también el carácter auténtico del discurso religioso en la esfera pública, porque estoy convencido de que en el público secular puede muy bien haber intuiciones morales sepultadas que un discurso religioso conmovedor puede hacer aflorar. Cuando uno escucha a Martin Luther King, no importa si eres creyente o no. Entiendes lo que quiere decir (p.65).

El diálogo concluye con la reiteración de Habermas en que sí existen las diferencias esenciales entre unas razones y las otras, y de este modo, justifica su inclinación por las razones religiosas porque al observar las transiciones que hizo la religión a las constituciones liberales, sí es un caso especial por la antigua fusión que hubo entre la política y el pensamiento religioso, que tuvo que ser disuelta por el inconveniente que representaba para el pluralismo y la diversidad de pensamiento religioso (Habermas, 2011).

Esto trae a mi mente las palabras del profesor de filosofía de la universidad industrial de Santander, Alonso Silva (2023) quien dice que:

el uso reflexionante de la razón abre la posibilidad a los seres humanos de buscar conjuntamente formas de organización y convivencia social a partir del reconocimiento de que, en los campos político, social y cultural, no existen verdades universalmente válidas y necesarias (juicios determinantes), sino invitaciones comunicativas a adherir a una idea

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

razonable, en el marco del respeto por la dignidad del otro y el mandato de no instrumentalización de ningún ser para fines privados o públicos (p.90).

Al final, ambos pensadores concordaron en algo y dejaron en otro plano las diferencias conceptuales que los separan, esta concordancia surge al considerar que, al final del día, no hay obstáculo insuperable en el plano de las controversias que pueden surgir a raíz de las interpretaciones sobre las cláusulas especiales dentro de un marco constitucional democrático. Habermas (2011) afirma que “los ciudadanos creyentes de una comunidad liberal sabrían de antemano que ciertos argumentos no cuentan para los otros conciudadanos, creyentes o no, con quienes intentan llegar a un acuerdo” (p.67)

4. Conclusiones

He considerado las posiciones que tienen Jürgen Habermas y Charles Taylor frente al lugar que le conceden a la religión en las deliberaciones de la esfera pública y puedo concluir que: la concepción que se tiene sobre la religión, al mirarse como fuera de lugar, al creerse que la esfera pública es el encuentro de verdadera deliberación racional y se tiene por poco los aportes que se pueden dar desde un punto de vista religioso que contribuya a todo aquello que favorezca a la libertad humana, porque se juzga que esta que solo pertenece al espacio privado, es algo injusto al desconocerse que la razón también opera en las fuentes religiosas tanto como en las demás manifestaciones de la cultura humana.

Al despertar del sueño de quienes consideraban que la religión iba a desaparecer en poco tiempo, y que, por el contrario, esta ha tenido incluso más relevancia en el interés público, es una señal para estar vigilantes de las razones que se muestren en las deliberaciones públicas y evitar siempre caer en el oscurantismo y el pasado de

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

subyugación. La ciudadanía libre, sea esta creyente o no, debe estar siempre considerando las tesis religiosas que hablen a favor o en contra de las libertades, los derechos humanos fundamentales y la dignidad del hombre y de la mujer.

También, que todo Estado que quiera reconocerse a sí mismo como un régimen secular en este tiempo, tendrá que concebirse así mismo, no como un bastión contra la religión, sino como un ente garantizador de los cuatro principios que cité en el capítulo dos, a saber, que nadie puede ni debe ser coaccionado por motivo de su fe o su religión, segundo, que exista igualdad entre personas que tengan creencias religiosas, tercero, que ninguna sea privilegiada por encima de la otra y que toda corriente espiritual debe ser escuchada y habilitada para participar en los procesos democráticos. Y como estas tres características que busca el secularismo se ven, en ocasiones, enfrentadas entre sí, garantizar la cuarta característica que tiene que ver con la búsqueda de la armonía y el respeto entre quienes profesan distintas religiones.

Y, por último, decir sí a las palabras de Habermas sobre el optimismo de que todo, al final, puede tener una salida y que no hay obstáculo insuperable en el plano de las controversias que pueden surgir a raíz de las interpretaciones sobre las cláusulas especiales dentro de un marco constitucional democrático.

Referencias Bibliográficas

- Almeyda Sarmiento, J. D., Arenas Pérez, J. E., Corzo Laverde, H. A., Peña Neira, D. J., Jaimes Ramírez, D. A., Jerez Rueda, D., & Córdoba Carrero, D. A. (2021). Justicia como tolerancia: una lectura de la migración venezolana acontecida actualmente en Colombia desde las teorías de la Justicia y la Tolerancia de Jacques Derrida y Jürgen Habermas. *Revista Filosofía UIS*, 20(1), 249–273. <https://doi.org/10.18273/revfil.v20n1-2021011>
- Barrios Pérez, F. (2021). De la promesa de salvación a la religión tecnológica: milenarismo y mesianismo en las raíces de la tecnología moderna. *Revista Filosofía UIS*, 20(1), 225–247. <https://doi.org/10.18273/revfil.v20n1-2021010>
- Bhargava, R. (1998). *Secularism and Its Critics*. Delhi: Oxford University Press.
- Campos García-Calderón, R. A. (2021). *El fundamento teológico del concepto de soberanía de Carl Schmitt. La experiencia religiosa de la repetición*. *Revista Filosofía UIS*, 20(1), 83–111. <https://doi.org/10.18273/revfil.v20n1-2021004>
- Casanova, J. (2009). Nativism and the Politics of Gender in Catholicism and Islam. In: Herzog, H., Braude, A. (eds) *Gendering Religion and Politics*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2011). *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta.
- Lefort, C. (2004). *La incertidumbre democrática: ensayos sobre lo político*. Barcelona: Anthropos Editorial.

SOBRE EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

- Ocampo Macías, C. D. (2022). Libertad y cultura: tendiendo un puente entre el liberalismo individualista y el multiculturalismo liberal. *Revista Filosofía UIS*, 21(1), 41–63. <https://doi.org/10.18273/revfil.v21n1-2022003>
- Metz, J. B. (2007). *Memoria Passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae.
- Rawls, J. (2001). *Derecho de gentes y «una revisión de la idea de razón pública»*. Barcelona: Paidós.
- Schmitt, C. (1996). *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (2009). *Teología Política*. Madrid: Trotta.
- Silva Rojas, A., Flantrmsky Cárdenas, Óscar G., & Pardo Martínez, O. (2023). Juicio reflexionante y republicanismo kantiano: ideas para pensar lo político más allá de la revolución, el dogmatismo o el tradicionalismo. *Revista Filosofía UIS*, 22(1), 75–92. <https://doi.org/10.18273/revfil.v22n1-2023004>
- Taylor, C., & Duch, L. (2014). *La era secular*. Tomo I.
- Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo: La construcción de la edad moderna*. Grupo Planeta (GBS).
- Valero Sánchez, G. J. (2021). Intolerancia en las sociedades contemporáneas: una mirada al problema religioso desde una postura feuerbachiana. *Revista Filosofía UIS*, 20(1), 275–299. <https://doi.org/10.18273/revfil.v20n1-2021012>