

# **Habermas: La religión en la esfera pública**

**Habermas:  
La religión en la esfera pública**

**Dr. Andrés Jouannet Valderrama  
Comentarios:  
Javier Cifuentes y Braulio Palma**

## **Habermas: La religión en la esfera pública**

**Dr. Andrés Jouannet Valderrama<sup>1</sup>**

Profesor de Ciencia Política en la Universidad Católica de Temuco. Doctor en Filosofía con mención en Ciencia Política de la Universidad de Heidelberg. Magíster en Historia y Magíster en Ciencia Política de Heidelberg, Magíster en Ciencia Política de la Universidad de Chile.

El presente artículo trata sobre el análisis filosófico que recrea Jürgen Habermas sobre la religión y la razón. La perspectiva que se ha desarrollado es la aproximación que lleva al filósofo de la Escuela de Frankfurt a estudiar la religión desde la razón, sin sesgos y cómo se relacionan ambas en el contexto de la esfera pública. Habermas se esfuerza por hacer convivir la religión y la razón en la esfera pública, fundamentalmente por medio de una comunicación tolerante. Así mismo, asigna un rol fundamental a la religión en el desarrollo social, político y cultural de la comunidad democrática. En la plaza pública deben encontrarse tolerantemente los creyentes y los no creyentes, entendiendo que de la relación comunicativa sin exclusiones, puede convivir la religión en un contexto racional.

### **1.- Introducción**

No es una novedad que vayamos a descubrir en este artículo, que Alemania se caracteriza por el alto nivel de sus pensadores. Hacer una lista de éstos sería casi una infamia, por los que uno pudiera olvidar e incluso ignorar, no obstante, a ciertas ecuaciones semánticas, la filosofía alemana es fundamental al momento de enfrentar el plano de las ideas. Es difícil encontrar nación en el mundo con tan prolifera producción en el campo de la tradición filosófica occidental. Así mismo, hay dos áreas en que la filosofía alemana ha puesto especial dedicación; me refiero a la filosofía política y a la filosofía de la religión. Dos ríos de sabiduría germana que trataré de abordar desde la perspectiva de un extranjero que viene de la ciencia política y que arriba esporádicamente al magma de las ideas de la polis y al maná de la fe. No obstante, aunque resulte extraño que un politólogo se adentre en tan complejo mundo de razón y fe, para mi eximición, diré que la politología es hermana de la filosofía y que surgen casi en paralelo en la Grecia clásica, desde los orígenes del pensamiento con sentido sistemático, más allá de la hermenéutica con que se interpreta el fenómeno a comprender. Así mismo, para despejar toda duda y sólo como excursión diré que ambas hermanas tienen un lejano parentesco con una disciplina sobrevalorada en tiempos triviales y tribales, la economía, disciplina reciente y exacta, lo que la ubica en lo terrenal y por tanto sin tener alas, deja a la filosofía y la política el monopolio del vuelo y la capacidad de poder ver tanto desde abajo como desde arriba.

Retorno ahora a lo que esta publicación me ha convocado; la religión y la filosofía, y para eso he recurrido por encargo de los editores, a un hijo (ya

que hablamos de familia) de la Escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas, prolífico pensador alemán, que originalmente (alrededor de mediados del cincuenta del siglo pasado) agenció como periodista –había que ganarse la vida-, pero que providencialmente (si Habermas me permitiera hablar de la Providencia) Theodor Wiesengrund Adorno, lo invita a participar al reinaugurado Instituto para la Investigación Social en de la Universidad de Frankfurt. De ahí que Habermas se involucre con la investigación social empírica, lo que lo llevará posteriormente a desembocar en la filosofía, teniendo su primera experiencia académica en la Universidad de Heidelberg y posteriormente ya entrada la década del 1960' ocupa un cargo de Professor en la Universidad de Frankfurt, donde sentía que estaba el espacio intelectual para el desarrollo de sus ideas, por tanto ahí se encontrara con el propio Theodor Adorno, con Max Horkheimer, Erich From, Walter Benjamin, Georg Lukács; Fiedrich Pollock y Herbert Marcuse. Éstos, entre otros aportes, darían sentido al paradigma crítico (Del Palacio 2005).

También se señala en las aulas de la Universidad de Heidelberg, que Habermas se aleja de la pequeña ciudad de Weber, debido a la diferencia intelectual con el fundador de la Escuela Hermenéutica, me refiero a Hans Georg Gadamer. A pesar del traslado físico de Habermas, se desarrolla el que, sin lugar a dudas, fue uno de los más prolíficos debates filosóficos producido en la última parte del siglo XX, entre Gadamer y Habermas; centrado en la universalidad de la hermenéutica, la objetividad del habla y la subjetividad del entendimiento; en este sentido señala Habermas *“Es solo con la «orientación por la verdad» -que opera en el examen crítico de las pretensiones de validez incondicionales- cuando entra en juego una idealización que parece exagerada, ya que dilata el sentido kantiano y el sentido platónico de la «idealización» hasta convertirlo en una conexión a todas luces híbridas. Dado que nuestro contacto con el mundo está mediado lingüísticamente, el mundo se sustrae tanto a un acceso directo de los sentidos como a una constitución inmediata a través de las formas de la intuición y los conceptos del entendimiento.”* Así mismo, Habermas agrega *“La objetividad del mundo, esta objetividad que suponemos en el habla y en la acción, está tan fuertemente imbricada con la intersubjetividad del entendimiento sobre algo en el mundo que no podemos burlar ni ir más allá de este nexo, es decir, no podemos escapar del horizonte de nuestro mundo de la vida intersubjetivamente compartida, un horizonte que se nos abre a través del lenguaje”*. Finalmente, Habermas señala sobre el punto, en directa alusión a Gadamer: *“Esto no excluye sin embargo una comunicación que pueda superar los límites de los mundos de las vidas particulares. Podemos superar reflexivamente nuestras diferentes situaciones hermenéuticas de partida y llegar a concepciones intersubjetivamente compartidas sobre la materia discutida. Es lo que Gadamer describe como fusión de horizontes”* (2006: 49-50)<sup>2</sup>.

No obstante lo anterior, Habermas coincidirá en muchos puntos con Gadamer –además de su amistad-, sobre todo en el sentido de lo que Hannah

---

<sup>2</sup> Gadamer sostiene en Verdad y método que; no hay un horizonte más actual, ya que hay horizontes históricos, que se podría haber ganado. Más bien, la comprensión es siempre la operación de fusión de tales supuestamente existente para horizontes mayores; *“Es gibt sowenig einen Gegenwartshorizont für sich, wie es historische Horizonte gibt, die man zu gewinnen hätte. Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte”* (Gadamer 1965: 289).

Arendt evidenció como el acto de la comprensión, que tendría que tener un sentido sintético en la historia (*history*) y relato (*story*) o en cuanto a su desarrollo, lo cual mostraría una unidad concordante o sentido de racionalidad común (Gadamer 1965: 289 et al)<sup>3</sup>.

## 2.- La razón y la fe

Habermas es un filósofo que se introduce a la fe desde la razón, entendiendo que la filosofía y la religión se pueden conjugar en la plaza pública, o como él denomina, en la esfera pública, guardando cada una la naturaleza que le corresponde conjugar.

Para Habermas, la religión puede coexistir con la filosofía en la esfera pública, debido a que en esta dimensión se debe expresar la razón, la que nace de la relación comunicativa racional entre plurales y no singulares, como él mismo señala "... *la triada conceptual de esfera pública, discurso y razón ha dominado mi trabajo científico de mi vida política*" (2006: 20). Lo anterior, se debe ponderar, debido a que Habermas, desde la política, ha confrontado el paño de ideas inspiradas exclusivamente en la razón. Su vida ha influido en el desarrollo de su pensamiento; sus problemas de infancia para poder comunicarse de forma adecuada, debido a su dificultad lingüística producto de la nasalización de su habla, generan en él la preponderancia que asigna a la comunicación y sobre todo a la palabra escrita, por sobre la oralidad, la cual tiene un mayor grado de intersubjetividad, dada la temporalidad y contexto, ya sea del debate (*Diskurz*) o a la alocución, que en cualquier caso es una expresión que requiere de un receptor contemporáneo que en el acto procese hermenéuticamente un discurso.

Una segunda cuestión que marcan las ideas de Habermas, dice relación con la dramática historia política reciente que vivió Alemania, me refiero a la sociedad nazista hitleraina y la Segunda Guerra Mundial, que cruzan a nuestro filósofo en la adolescencia. Posteriormente a ello y marcado por esa cruda experiencia, que es una cicatriz permanente en la vida y naturalmente en la filosofía alemana, a Habermas le corresponde vivir un periodo de destape filosófico e intelectual. Dejemos que el propio filósofo nos relate el *modus vivendi* de aquella agnóstica primavera intelectual: "*A partir de 1945 se abrieron las puertas al arte del expresionismo, a Kafka, Thomas Mann y Hermann Hesse, a la literatura mundial anglosajona, a la filosofía contemporánea de Sartre y de los católicos franceses de izquierda, a Freud y a Marx, también al pragmatismo de John Dewey, cuyos discípulos influyeron masivamente en la denominada reeducation. El cine contemporáneo traía también mensajes estimulantes. El espíritu liberador y revolucionario de la modernidad encontró su encarnación visual más convincente en el constructivismo de un Mondrian, en las frías formas geométricas de la arquitectura de la Bauhaus... «Democracia» era para mí la palabra mágica, no el liberalismo anglosajón.*" (2006: 26).

---

<sup>3</sup> Hannah Arendt sostiene que: "La historia (*history*) aparece cada vez que ocurre un acontecimiento lo suficientemente importante para iluminar su pasado. Entonces la masa caótica de sucesos pasados emerge como un relato (*story*) que puede ser contado, porque tiene un comienzo y un final. (2005: 41)

Una tercera variable que influye en el proceso y evolución de la naturaleza habermasiana, tiene que ver con la relación que construye con el existencialista Heidegger, desde su contemplación en *Ser y tiempo*, mirado por intermedio de los ojos de Kierkegaard, pasando por el artículo de periódico titulado: "Pensar con Heidegger contra Heidegger", donde aún conservaba cierto respeto por el autor de "Caminos de Bosque", hasta la desafección total por el hecho de la negación de responsabilidad político-moral, del que Habermas consideraba el filósofo nacional socialista, en lo que fue el genocidio. La filosofía de Habermas se fue construyendo desde las personas en la plaza pública, en contra de estereotipos como el del propio Heidegger, Carl Schmitt, Ernst Jünger o Arnold Gehlen, los cuales él asociaba al "síndrome de Weimar", dado que expresaban esa filosofía de espaldas a la esfera pública. Este tipo de pensamiento, según el autor de "Strukturwandel der Öffentlichkeit" (transformación estructural de la esfera pública)<sup>4</sup>, ponderaban el silencio frente al diálogo, la regularidad del mando y la obediencia frente a la igualdad y a la autodeterminación (Habermas 2006: 27-28).

La naturaleza filosófica de Habermas se instalaba en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt, como asistente de Adorno, y desde ahí su vocación por el espacio público como militante de la sociología y filosofía política. *"El fenómeno general del «espacio público», que surge ya en las sencillas interacciones, me había interesado siempre por la fuerza secreta que posee la intersubjetividad para congregar cosas diferentes, sin asimilarlas unas a otras. En los espacios públicos, pueden leerse las estructuras de la integración social. En la constitución del espacio público se revelan con rapidez los trazos anómicos de las ruinas o las grietas de la comunicación represiva."* En este sentido, Habermas considera que: *"Bajo las condiciones de las sociedades modernas gana, en especial, el espacio público político de las comunidades democráticas en una significación sintomática para la integración de la sociedad"* (2006: 28-29).

El intelectual, en general, tiene una marca indeleble de su historia y de su militancia de ideas y Habermas no es la excepción; sin embargo, el listón de filósofo se lo da una característica que en Habermas es muy visible, su condición adogmática y propensión por desechar los anti ideas. Es en este punto, donde Habermas, consciente de que en la esfera pública existe un elemento subjetivo de una importancia mayor, tanto así que es capaz de eclipsar a la propia filosofía -me refiero a la religión-, es que se dedica a intentar descifrarla.

La aproximación de Habermas a la religión viene provista de la armadura de la razón, por lo cual su intención no es la descalificación ni la exaltación, el interés es intentar dilucidar qué rol juega la religión en el contexto de la esfera pública, en el mundo social: *"Como miembros de un grupo social comparten determinadas prácticas y orientaciones de valor, reconocen determinadas normas comunes, están habituados a determinadas convenciones"* (Habermas 2006: 52).

Lo interesante de todo este asunto, es que Habermas reconoce a la religión como tal y se refiere fundamentalmente al cristianismo, producto de su objetiva influencia en el desarrollo de la cultura "cristiano occidental" que, si

---

<sup>4</sup> Traducción del autor, el libro en español lleva como título "Historia y crítica de la opinión pública".

bien dicha sociedad ha recogido diversos elementos de otras culturas para el desarrollo de su evolución, es indiscutible la influencia que la cultura cristiano occidental ha ejercido en el mundo moderno y contemporáneo.

Una vez señalado y aceptado esto, Habermas también observa que al confrontar a la religión en la época contemporánea, se invoca a ésta desde el contexto de la secularización que ha ido viviendo la sociedad desde el periodo de la ilustración, y en este camino ha sido justamente la razón la que ha ido ubicando a la religión en un plano que es secundario y muy distinto al apogeo escolástico, antecesor de la filosofía moderna.

El proceso de secularización, la preponderancia del Estado moderno y su burocracia, hacen aparecer el primer quiebre entre religión y sociedad, toda vez que el Estado se independiza de la religión y el poder civil influye exclusivamente en la política, dejando la ética en manos del Estado y la moral más cercana a los púlpitos y confesionarios, sin pretender que la moral solo es regida por la religión. Por tanto, la ética se relaciona más con lo público; y la moral, aun cuando tiene una dimensión pública, se inserta y se acomoda más en el mundo de lo privado<sup>5</sup>. En este, sentido para Habermas la moral es una dimensión de estándares valorativos concordantes, consensuados, pero no regulados en uniformidad en el espacio de lo privado. Por su parte, la ética está relacionada con la “imparcialidad”, la que a su vez se vincula al sentido de justicia, que deviene en “pretensiones de validez cognitiva”, los que a su vez provienen de “procesos de aprendizaje moral”<sup>6</sup>. Ahora bien, existen puntos de conexión donde moral y ética, debido a su naturaleza común, van a tocarse, más no a combinarse, y dicen relación con las pretensiones de validez no controvertidas, aquellas aceptadas como “universalismo igualitario”; por ejemplo: “no matar”, “no robar”; en ambos casos la moral y la ética juzgan de acuerdo a su proceso normativo desde el dogma o la ley. Sin embargo, cuando se señala “no desearás la mujer de tu prójimo”, moral y ética tienden a diluirse respecto del juicio en cuestión; nadie va preso por adulterio en las sociedades democráticas occidentales, sin embargo, desde el punto de vista moral, es un hecho altamente reprobable. Esta discusión es muy estimulante y contemporánea, así por ejemplo, por poner algunos temas en debate: el aborto, las uniones o matrimonios de personas del mismo sexo, entre otros. Como señalara el propio Habermas en la conferencia que diera en la Academia Católica de Baviera, junto al entonces cardenal Joseph Ratzinger: *“Sin embargo, si entendemos el proceso democrático como método para generar legitimidad partiendo de la legalidad –y no de forma positiva como defiende Kelsen o Luhmann- no surge ningún déficit de validez que precise la ética. Frente a la concepción del Estado constitucional proveniente del hegelianismo de derechas, la concepción de procedimientos inspirada en Kant insiste en una*

---

<sup>5</sup> Sobre el punto Habermas señala: “La neutralidad al respecto del poder Estatal, que garantiza las mismas libertades éticas para todos los conciudadanos, es incompatible con la generalización política de una visión de mundo laicista (2008: 32).

<sup>6</sup> En este sentido agrega Habermas: “El pensamiento posmetafísico se caracteriza por su moderación en lo concerniente a lo ético y por la ausencia de cualquier concepción generalizante acerca de lo que es una vida buena y ejemplar. Lo contrario sucede en las escrituras sagradas y las tradiciones religiosas, en las que sí han quedado articuladas, sutilmente recaladas y mantenidas vivas hermenéuticamente durante milenios, las instituciones en lo que se refiere a la culpa y a la redención, a la posibilidad de una salvación en una vida que se percibe desesperante (2008: 26).

*justificación autónoma de los principios constitucionales, con la pretensión de ser aceptables racionalmente para todos los ciudadanos” (Habermas 2008:15).*

### **3.- La religión y la secularización**

Habermas reconoce que el cristianismo está cruzado por la helenización, si bien no fue un proceso natural, la teología de la Edad Media aprovechó la filosofía griega para darle un significado a la existencia, por lo que la razón natural se justificaba en la revelación. El cambio sólo se produce en los albores de la época moderna, coincidiendo con el cuestionamiento al soberano absoluto, por tanto este cambio, este *novum modus vivendi* se produce con el nacimiento del Estado como institución garante de las seguridades. Es el momento de la razón (de la *rationis*), donde nace la ideología, heredera de la diada del tríptico francés, libertad e igualdad -convengamos que es un tríptico-, por tanto la tercera pata de esta mesa revolucionaria queda eclipsada; la fraternidad. Si bien la filosofía racional posmetafísica ya venía estacionándose en el debate de la existencia, van a ser los acontecimientos posteriores a la Revolución Francesa los que van a guiar la discusión de la filosofía como herramienta de la razón. Es sintomático que en este debate surjan la izquierda y la derecha, representadas por igualdad y libertad respectivamente. Pero por su parte, la fraternidad que está relacionada directamente con Cristo y los acontecimientos de los apóstoles, no sólo queda relegada a un segundo plano, sino que desaparece casi por completo del debate filosófico contemporáneo (Marcel 1992).

Excurso: *“La fraternidad es un concepto que va más allá del campo de la política, históricamente se le ha vinculado a la causa cristiana. La fraternidad en Jesucristo, promueve una comunidad copartícipe de principios valóricos que los distinguen de otras comunidades” (Jouannet 2011: 147).* Como señala Piero Coda, la fraternidad es original y fundamentalmente cristiana, dado que nace a partir del acontecimiento de Jesucristo, por eso se destacan los primeros conceptos de los apóstoles, quienes utilizaban el siguiente lenguaje: *“adelphós (hermano), adelphótes (fraternidad), philadelphia (amor fraterno) en el Nuevo Testamento. Cabe notar, en particular, que adelphói (hermanos) es el termino con el cual precisamente se designan a sí mismos los discípulos de Cristo y que el sustantivo adelphótes (fraternidad) (cf. 1 Ped 2, 17; 5,9), no designa un ideal a alcanzar sino una realidad adquirida, un don recibido al cual se adecuan la existencia y las relaciones entre los cristianos. En otras palabras, la fraternidad es la característica peculiar de la comunidad cristiana, la actuación de la novedad realizada por Jesús.” (2006: 119).*

Desde el siglo XVIII en adelante, será el periodo más claro del proceso de secularización de la sociedad, donde Kant establece los fundamentos del pensamiento posmetafísico. Habermas se fundamenta en Emmanuel Kant, para desarrollar su teoría de naturalismo y religión.

Como se ha señalado, al igual que Kant, Habermas reconoce que la filosofía se sustenta arquitectónicamente en el edificio conceptual de la metafísica: *“Contra el escepticismo Kant querría salvar los contenidos de fe y las obligaciones de la religión que puedan justificarse dentro de los límites de la*

mera razón<sup>7</sup>. *La crítica de la religión se asocia con el motivo de la apropiación salvadora* (Habermas 2006: 218-219). En ese sentido, sin descalificar la naturaleza original de la religión, Kant intenta poner las cosas en orden de acuerdo a la razón y a la conciencia moral individual, contra la ortodoxia eclesial. La moral, en cuanto ésta pertenece al hombre libre y al estar éste en esta condición, lo relaciona por su razón a las leyes: *“Ni la fe en Dios, como creador del mundo, ni la fe en Dios, como redentor con la perspectiva de una vida eterna, son necesarias para conocer la ley moral y para reconocerla como vinculante por sí misma”* (Habermas 2006: 220). Por tanto, si bien puede existir una moral religiosa, los hombres son autónomos para prescindir de ella, la única moral que debe imponerse es la moral que deviene de las leyes. Asimismo, la filosofía de la religión tampoco puede normar la ética, la que nace y se desarrolla exclusivamente desde la razón y por tanto tiene una dimensión empírica en cuanto puede medirse para todos los hombres por igual.

Habermas señala que para Kant la religión positiva sería como la «fe eclesial», de característica meramente externa. Asimismo, habría solo una religión verdadera pero distintas creencias, en este sentido, la religión que proviene de la razón pura no necesita orgánica, dado que se debe basar en los sentimientos interiores nacidos del corazón al observar todos los deberes humanos; las doctrinas bíblicas forman la envoltura que no debe confundirse con el contenido racional de la religión<sup>8</sup>. Kant ubica la razón en el nivel de criterio para la hermenéutica de las creencias eclesiales, con lo cual, ésta, la razón, logra mejorar la moral del hombre, que es el objetivo de la religión racional (Habermas 2006:221).

La razón no excluye la religión, lo que ocurre es que puede convivir con o sin ella: Si en este sentido la fe de la razón es la ley, consenso que deviene del Estado, organismo que debe, por imperativo moral, asegurar la dignidad de las personas en sus derechos fundamentalmente que son los derechos humanos: *“La «dignidad infinita» de cada persona consiste en la existencia de que los otros respeten la inviolabilidad de esa esfera de voluntad libre... En Kant, asimismo, los derechos humanos derivan su contenido moral que se especifica en el lenguaje del derecho positivo, de una concepción universalista e individualista de la dignidad humana. No obstante, esta última se asimila a la idea de una libertad inteligible más allá del tiempo y del espacio; de ese modo se pierde precisamente aquellas connotaciones de estatus que le permiten fungir como enlace conceptual entre la moral y los derechos humanos. De manera que también se pierde la razón de ser del carácter legal de los derechos humanos; a saber, que éstos deben proteger la dignidad humana, que deriva sus connotaciones de autorrespeto y reconocimiento social de un estatus situado en un espacio y tiempo determinados: el de la ciudadanía democrática”* (Habermas 2010: 17).

En este punto, la literatura de Habermas reconoce el aporte del cristianismo al respeto de los derechos humanos, en el sentido que éste le asigna igual valor a todas las personas; y que la buena nueva de Cristo, es que todos somos iguales en dignidad; a partir de ahí el respeto a nuestra individualidad, no proviene del paradigma cartesiano, sino que acontece a partir del desarrollo de

---

<sup>7</sup> Habermas cita el Prólogo a la segunda edición de la Crítica de la razón pura, 1986, Madrid.

<sup>8</sup> Habermas cita en esta parte a Conflicto de las Facultades A 65.

nuestra libertad en la comunidad, en la esfera pública, donde somos iguales en cuanto a dignidad, pero distintos respecto del desarrollo de nuestra libertad, la que cada uno goza en un contexto social comunicativo (diálogo por medio del lenguaje comunicativo)<sup>9</sup>, por tanto la libertad plena sólo se da en la esfera pública, fuera de los muros de ella, existe la libertad en estado de naturaleza, la que es una libertad amoral, por lo que la libertad para poder desarrollarse debe ser moral y por su parte la libertad dentro del Estado debe medirse por medio de la ética, como señala Rosseau: "*La transición del estado natural al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta la justicia al instinto y dando á sus acciones la moralidad de que antes carecían.*" Continúa Rosseau sosteniendo que: "... *el hombre pierde su libertad natural y el derecho ilimitado a cuanto desea y puede alcanzar, ganando en cambio la libertad civil y la propiedad de lo que posee*" (1968: 202-203)<sup>10</sup>. Por tanto, en la esfera pública vivimos un reflejo de la libertad, pero que al fin y al cabo es la libertad que conocemos, dado que por nuestra seguridad estamos impedidos de hurgar los extramuros del Estado, salvo que nos confiemos a vivir reclusos en la cabaña de Henry David Thoreau (2006). En conceptos rousseauianos, la incorporación del nuevo estado de la libertad moral, por esa sola condición hace al hombre dueño de sí mismo, debido a que el impulso natural del apetito ilimitado es el principio de la esclavitud: Por su parte el mantener el respeto a la ley, en el contexto social, nos otorga la libertad (Rousseau 1968: 203).

#### **4.- El aporte de la religión a la esfera pública**

El estímulo de la filosofía es superar la religión, por lo que, como se ha señalado, así como la fe en Dios es la expresión concreta de la existencia de la religión, la ley es la fe de la moral del Estado, y por tanto la fe de la filosofía es la razón: "*Lo que convierte en fe, a la fe religiosa pura, es la necesidad racional, que trasciende la conciencia moral*". Por tanto, la misión de la razón práctica es mostrar que la fe es una acción racional. De constatar esto, no significaría un acercamiento entre la filosofía con las doctrinas históricas de la religión; solo implicaría un entendimiento para un diálogo en la plaza pública, donde el concepto social del "bien supremo" se equipara al concepto bíblico del "reino de Dios". En el marco del pensamiento de Kant, esto sería una transferencia en la filosofía de la religión, bajo el concepto de una «continuidad ética» y el paso intermedio es este bien supremo ya mencionado, cuyo destino es la felicidad de los hombres, por tanto debe existir total consonancia entre la felicidad y la moral en los hombres (Habermas 2006: 224-225).

---

<sup>9</sup> Agrega Habermas; " Es interesante observar que la normatividad de la conducta humana –a la que apunta la suposición de racionalidad- le sirve también a Davison como criterio de delimitación para el lenguaje de lo físico frente al lenguaje de lo mental". (2002: 72)

<sup>10</sup> En este sentido Rousseau agrega "Aunque se prive en este estado de muchas ventajas naturales, gana en cambio en otras tan grandes, sus facultades se ejercitan y se desarrollan, sus ideas se extienden, sus conocimientos se ennoblecen, su alma entera se eleva á tal punto que, si los abusos de esta nueva condición no le degradasen á menudo hasta colocarle en situación inferior á la en que estaba, debería bendecir sin cesar el dichoso instante en que la quitó para siempre y en que, de animal estúpido y limitado, se convirtió en un ser inteligente, en hombre. (1968:203).

Quisiera asimismo destacar en este punto, el hecho de lo que Habermas señala como procedimientos y medios intelectuales de la posmetafísica; él distingue los enfoques racionalistas -donde sigue a Hegel-, los que superan e integran el sentido de la fe con el concepto filosófico y, por otra parte, los enfoques dialógicos, para lo cual cita a Jaspers, los que mantienen hacia la religión una crítica, pero que al mismo tiempo están dispuestos a aprender de ella: *“Esta clasificación distingue los enfoques en los que la filosofía se cree capaz o se arroga el privilegio de decidir por sí misma lo que es verdadero o no verdadero en la religión; y aquellos otros en los que la filosofía, por el contrario, deja en manos de las discusiones de una apologética racional las cuestiones que atañen a la validez interna de la religión, interesándose únicamente por rescatar de las tradiciones religiosas determinados contenidos cognitivos. Como «cognitivos» en este sentido cuentan todos los contenidos semánticos que pueden traducirse a un discurso que ha abierto los cerrojos que imponen las verdades reveladas. En este discurso sólo cuentan razones «públicas», es decir, las razones que también pueden convencer más allá de una comunidad particular de creyentes”* (Habermas 2006: 251).

La razón, en todo caso, por su naturaleza tiene, según Kant y Habermas, un uso limitado por su propia razón y dependerá de la ampliación de ésta para que su comprensión en el sentido arendtiano, pueda crecer respecto de su entendimiento y convivencia con la religión. En esta línea, como señala Habermas, podemos aprender de Kant, que su filosofía de la religión puede entenderse totalmente como una advertencia contra la «filosofía religiosa» (Habermas 2006: 253).

La filosofía de Habermas se ubica en un punto cercano a la objetividad de análisis del rol de la religión en la plaza pública, no pretende ni la apología – no podría como filósofo agnóstico-, no hay que olvidar que ha declarado frente a Ratzinger que al igual como lo hiciera una vez Max Weber, se considera a sí mismo *“poco musical en materia de religión”* (Habermas 2008: 6), tampoco pretende denostar intelectualmente a la religión, su posición dice relación con el reconocimiento de la existencia de la religión en la esfera pública.

Jürgen Habermas expone claramente su posición frente a la religión en un debate ocurrido el 19 de enero de 2004, en la Academia Católica de Baviera, donde comparte tribuna con el entonces Cardenal Joseph Ratzinger. En aquella oportunidad señalaba que en la época posmoderna existe un sentimiento de privatización ciudadana que se incrementa cada vez más, debido a la decepcionante pérdida de las funciones de una educación democrática que apenas si alcanza a funcionar en los ámbitos nacionales y de muy poca consonancia en los ámbitos supranacionales, todo lo anterior en un contexto de desánimo frente a la incapacidad de la política en general, lo que contribuye a una desafección hacia la cosa pública: *“Las teorías posmodernas entienden las crisis desde el punto de vista de la razón crítica, no como consecuencia de un agotamiento selectivo del potencial de razón que es en cierta medida inherente a la modernidad occidental, sino como el resultado lógico de un programa de racionalización espiritual y social en sí mismo destructivo”* (Habermas 2008: 22). Toda esta cuestión cobra mayor vigencia en la actualidad, debido a una modernidad objetivamente desgastada y que lo único que podrá ayudarla a salir del atolladero es una orientación religiosa adecuada, en un contexto de democracia liberal que supone una solidaridad

ciudadana de respeto entre aquellos que profesan la fe en la religión o los que creen exclusivamente en la razón.

Así como durante en una época reciente la religión estuvo bajo sospecha, desde la trinchera racional, hoy es inexcusable no exigir la tolerancia al mundo secular, lo que alguna vez, con alto parlantes se le exigió al mundo eclesial. La cuestión en discusión es encontrar el punto exacto de convivencia entre la razón y la fe y cómo debiera ser la conveniencia de esta cohabitación: *“Con esto –señala Habermas- no es mi objetivo traer a colación como mero hecho social el fenómeno de persistencia de la religión en un ambiente cada vez más secularizado. La filosofía debe tratar este fenómeno también en cierto modo desde dentro como una provocación cognitiva”* (2008: 23).

## 5.- Conclusión

La pertenencia de la religión a la esfera pública la hace ser una parte fundamental del desarrollo sociopolítico y cultural que ha tenido la sociedad. En ese proceso –no fácil para la Iglesia y sobre todo para el cristianismo- ha debido sortear sus propias dificultades y contradicciones -confrontadas con la moral y la razón-, pero además ha debido renunciar -y hoy sostener- a la pretensión del monopolio interpretativo de la existencia humana. Esta secularización fue permeando las áreas más sensibles de la religión, sin embargo, este proceso generó, por una parte, la secularización del conocimiento, la objetividad y neutralidad del poder estatal y, por otra parte, dio origen a la libertad de la religión. Con esto: *“El papel de miembro de una comunidad religiosa queda así separado del papel del ciudadano”* (Habermas 2008: 30). Lo que no significa que la persona posea una doble militancia político-cultural, sino que es posible la convivencia dentro del ciudadano de un aspecto civil y otro espiritual, que en la medida en que esta convivencia no altere la esfera pública, su desarrollo potenciará la convivencia de la solidaridad ciudadana. El modus vivendi de los ciudadanos se da por la tolerancia, que no significa la aceptación de uno por parte del otro; la tolerancia es un principio fundamental en la esfera pública, pero compleja siempre en su desarrollo, debido a que la hermenéutica, a partir de su comportamiento, no siempre trae el compromiso de todos los participantes de la plaza pública; es una dimensión polémica, debido a que los límites de uno u otro lado, vale decir del actor y receptor circunstancial, tienen fronteras difusas, aun cuando la normativa del Leviatan pueda ir regulando esta relación de disenso, cuyo principio fundamental es el respeto de lo distinto en el marco de la ley: *“El concepto de tolerancia en sociedades pluralistas concebidas liberalmente no solo considera que los creyentes, en su trato con no creyentes y con creyentes de distinta confesión, son capaces de reconocer que lógicamente siempre va existir cierto tipo de disenso, sino que por otro lado también se espera la misma capacidad de reconocimiento –en el marco de una cultura política liberal- de los no creyentes en su trato con los creyentes”* (Habermas 2008: 31-32).

El sentido de lo anterior a lo que se refiere Habermas, dice relación con el respeto que el conocimiento debe guardar hacia la fe, no tachándola de irracional, dado que la religión mirada así no tendría carácter epistémico, pero eso no le quita su pertenencia, con todos los derechos que se le asignan en la esfera pública. Agrega sobre el punto Habermas: *“Los ciudadanos secularizados, en tanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no*

*pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial verdad, ni pueden negar a los conciudadanos 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" (2008: 32-33).*

Habermas hace un llamado a los ciudadanos de fe, tanto en Dios como en la razón, a traducir el mensaje valórico de la religión en la esfera pública; insta a los ciudadanos creyentes y no creyentes a dialogar desde su doble naturaleza ciudadana y religiosa dentro de los límites de la plaza pública, para construir una ciudadanía solidaria de diálogo permanente, donde finalmente sea el convencimiento racional de las pretensiones de los participantes de la democracia liberal, lo que vaya modelando la moral y la ética de la esfera pública.

## Bibliografía

- Coda, P. 2006: Para una fundamentación teológica de la categoría política de la fraternidad, en: Baggio, A. M. (Comp.), el Principio olvidado: la fraternidad, Buenos Aires.
- David, M. 1992: *Fraternité et la Revolution française*, Paris.
- Del Palacio, A. 2005: La Escuela de Frankfurt: El destino trágico de la razón, en *Revista Casa de Tiempo*, Número 42, 26-33, México.
- Gadamer, H.-G. 1965: *Wahrheit und Methode*, Tübingen.
- Habermas, J. 1982: *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona.
- Habermas, J. 2002: *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Buenos Aires.
- Habermas, J. 2006: *Entre Naturalismo y religión*, Barcelona.
- Habermas, J. 2010: El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos, en *Revista Diánoia*, Vol. 64, pp. 3-25, México.
- Habermas, J. y Ratzinger, J. 2008: *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, México.
- Harendt, H. 2005: *De la historia a la acción*, Buenos Aires.
- Jouannet, A. 2011: La fraternidad como concepto de la acción política. El caso chileno, en: Inés Riego (Coord.), *Una puerta a la esperanza. El Personalismo Comunitario en América Latina del siglo XXI*, Córdoba.
- Kant, E. 1986: *Crítica de la razón pura*, Madrid.
- Kant, E. 2003: *Conflicto de las facultades*, Madrid.
- Rousseau, J.J. 1968: *El contrato social ó principios de derecho político. Precedido del discurso sobre las ciencias y las artes y del discurso sobre el origen de la desigualdad*, México.
- Thoreau, H.-D. 2006: *Desobediencia civil*, Buenos Aires.

## **Función Pública del Catolicismo: La Secularización en Chile.**

**Javier Cifuentes Ovalle.**

Sociólogo en proceso de titulación, Universidad Alberto Hurtado. Pasante en Centro de Estudios del Desarrollo año 2012. Contacto: javiercifuentesovalle@gmail.com

En el presente artículo quisiera aportar con algunas reflexiones desde la disciplina sociológica acerca de la función pública de la religión en Chile. Para aquello me serviré de tres fuentes principalmente: (1) la revisión de la teoría de la secularización por parte de la sociología de la religión que realiza José Casanova, (2) el análisis de Francisco López acerca de la Iglesia Católica en Chile, finalmente (3) los datos de mis propias investigaciones (e intuiciones) referentes a nuevas luces en torno a la participación de laicos en Chile. La tesis que sostengo en esta oportunidad es que en nuestro país estaríamos viviendo un proceso de desprivatización de la religión desde la sociedad civil, donde se abre un nuevo escenario, católico específicamente, en la esfera pública.

### **1.- Secularización es mucho más que “menos” religión**

El concepto “secularización” pertenece a uno de los más selectos grupos de categorías en la filosofía y las ciencias sociales, a aquellos que por sí solos tienen estantes y estantes en bibliotecas. A aquellos que, según los ánimos del contexto, puede llevar a acaloradas discusiones, que puede ser objeto de argumentos para apologías o ataques en tribuna pública o, aun más, justificación para el uso de la violencia con tal de que “la verdad” prime por sobre los criterios del resto. Por tanto, el abanico de posibilidades para aproximarse al fenómeno de la secularización es muy amplio. Hay quienes lo utilizan creyendo que es el gran concepto que se desarrolla en la modernidad, otros que proponen que sólo debe ser tenido en cuenta para hablar de religión. Algunos autores lo han utilizado de manera más abstracta sin atenerse a datos empíricos, mientras que otros, meticulosamente, han producido datos para comprobar o falsear hipótesis respectivas. Es un concepto que no deja de tener significado político. Según el matiz y el propósito que cada autor le añade, estará tratando de aclarar su “trinchera” intelectual. Además, como en todo, es un fenómeno que no se puede tratar de manera objetiva, porque la carga emocional (a veces espiritual o anti-espiritual) lo lleva a recorrer senderos, muchas veces, contrapuestos.

En un comienzo, en el s.XVII, luego de la Reforma Protestante y las posteriores guerras de religión, “secularizar” (del latín medieval *saeculum*) se refería al traspaso de bienes y territorios religiosos (Iglesia) al dominio laico (Estado). La misma finalidad con la que se le ocupa cuando una “persona religiosa” (de oficio religioso) deja el claustro y comienza a vivir en “el mundo”. De sacerdote “religioso” pasa a ser sacerdote “secular”. Después, con el transcurrir de las décadas, se trató de una “lucha cultural”; quienes hablaban de secularización eran justamente los que tenían las mayores discrepancias con la Iglesia y la Religión. Eran quienes querían mermar, de alguna manera, la capacidad eclesial-religiosa de influir en las capas sociales. A pesar de todo, el concepto de secularización, como categoría filosófica-científica, vendría a aparecer recién a principios del s. XX.

José Casanova (1994) plantea que existen tres tesis encubiertas, distintas, confundidas y desplegadas en la teoría de la secularización. A saber, secularización implicaría: 1) Autonomía y diferenciación de esferas e instituciones antes religiosas; 2) Declive en la creencia y práctica religiosa; y 3) Privatización de la religión. La primera, de la diferenciación, es el núcleo válido e irreductible del fenómeno moderno de la religión en la sociedad. En palabras del autor: *“la diferenciación y emancipación de las esferas seculares de las instituciones y normas religiosas perdura como una tendencia estructural moderna general”* (2004: 287). Esto quiere decir que la segunda y tercera tesis sobre secularización, decadencia religiosa y privatización, más bien son opciones históricas, pero no coletazos ineludibles como se supone, de la diferenciación de las esferas.

A nivel histórico son 4 procesos y transformaciones los que caracterizan la relación entre religión y modernidad: 1) La Reforma Protestante, que produjo una pluralización dentro del campo de la religión, disputándole terreno a la otrora una, santa y universal Iglesia (que desde el quiebre se conoce como “católica”, “apostólica” y “romana”); 2) la emergencia del Estado-nación moderno que comenzó a monopolizar el uso legítimo de la violencia; 3) la extensión de la empresa capitalista que “reemplaza” la ética católica fraterna y tradicional por la de un comportamiento económico competitivo y de acumulación; y 4) la consolidación de las primeras revoluciones científicas que demostraron que había un método nuevo y autónomo al de la teología, de verificar y llegar a la verdad. En general, fueron estas cuatro mutaciones las que destronaron la civilización de la cristiandad de la Edad Media.

Estos procesos no se llevaron de forma homogénea y lineal, por lo que dependiendo de la variable espacial (país, continente) y temporal (momento histórico) se debería hablar más bien de modernidades múltiples y secularizaciones diversas. Por eso es que se puede hablar de la diferenciación de las esferas como núcleo válido estructural de la teoría de la secularización, pero de la decadencia y la privatización sólo como opciones contingentes e históricas, que pueden variar y tender hacia la otra cara de la moneda: alza (o al menos estabilización) de creencias y desprivatización de la religión. Los índices de creencia y práctica sólo marcan a la baja y son completamente distintos para el caso europeo. En el gráfico N° 1, aparece cómo las religiones no parecen haber tenido mayores cambios durante cien años (1910–2010). La religión musulmana crece diez cifras porcentuales, así como la cantidad de agnósticos casi llega al 10%.

Por el lado de la privatización, Casanova sostiene que en cada nivel de las sociedades democráticas pueden aparecer “religiones públicas” como opciones históricas distinto a los análisis privatistas de la religión. Según él, “puede haber, en principio, religiones públicas en el ámbito del Estado, religiones públicas activas en la sociedad política y religiones públicas que participan en la esfera pública de la sociedad civil” (1994: 294). Es en estos tres niveles, Estado, Sociedad Política y Sociedad Civil, donde la religión puede entrar desde la lógica normativa de la esfera pública y asumir un papel público solamente si respeta el derecho inviolable de la libertad de conciencia y el autofuncionamiento del resto de las esferas sociales. Desde esta perspectiva, ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad para que el catolicismo opte por los caminos públicos y no sólo privados? ¿Qué podemos decir del caso chileno de las últimas décadas?

Gráfico N° 1: Demografía de las religiones en el mundo 1910-2010

(en millones)	1910	2010
Población mundial	1759 (100%)	6096 (100%)
Cristianos	612 (34,8%)	2292 (33,2%)
Musulmanes	220 (12,6%)	1549 (22,4%)
Hindúes	223 (12,7%)	948 (13,7%)
Agnósticos	3,36 (0,2%)	639 (9,3%)
Budistas	138 (7,8%)	468 (6,8%)
Religión Popular China	392 (22,3%)	458 (5,6%)
Religiones Indígenas	135 (7,7%)	261 (3,8%)
Ateos	0,24 (0,0)	138 (2,0%)
Nuevas Religiones	6,86 (0,4%)	64,4 (0,9%)
Judíos	13,1 (0,7%)	14,6(0,
Espiritistas	0,32 (0,0)	13,9 (0,2%)

Fuente: Agenda Latinoamericana Mundial 2011.  
(<http://sicsemanal.wordpress.com/2011/10/28/estadisticas-religiosas/>)

## 2.- Iglesia Católica: Transformaciones globales y locales

El Concilio Vaticano II marcó una nueva relación de la Iglesia con la sociedad. Se propuso una revalorización de la dimensión cultural de la convivencia humana. De mediaciones socio-económicas y políticas (características de la etapa pre conciliar) se pasó a una dimensión antropológica-ética de clara perspectiva de autoconciencia. Se desplazó una visión corporativista y de (neo) cristiandad (“En la Iglesia somos la sociedad perfecta”) a una visión salvífica y *diakonal* (“En la Iglesia, sacramento universal de salvación, transformamos desde adentro la humanidad”) (López, 2001). La revalorización de la dimensión cultural se tradujo, ya no en las potencialidades del Estado, ni en la de los partidos políticos (de inspiración cristiana), sino más bien en la sociedad civil en tanto espacios del mundo de la vida.

En Chile, el Golpe Militar impactó no sólo en la sociedad, sino que en la Iglesia también. Anuladas las opciones de diálogo con la sociedad política y el Estado, la Iglesia funcionó como organización autónoma y legitimada de la sociedad civil. Tanto a nivel jerárquico como laical, la relación con la sociedad fue de representación y voz de ella, así como actor que favoreció la constitución de una red institucional de solidaridad. Por opción (lineamientos conciliares) y por necesidad (escaso diálogo con el régimen político de la sociedad) la Iglesia Católica se “volcó” hacia la sociedad civil.

Con la restauración democrática el catolicismo chileno vivirá y consolidará hondas transformaciones en su estructura. Elementos que ya se observaban “pre-Golpe”, se fortalecieron “post-Transición”. Algunos de carácter externo, otros internos (López, 2003; López, 2001). Entre los conceptos

externos, la transformación fue profunda. El horizonte ideológico, tras el derrumbe del comunismo soviético, se sumó a la crisis del modelo industrial—republicano (Estado de Bienestar en Europa; y crisis económicas y políticas generalizadas en América Latina). En cuanto a los factores internos, en primer lugar, las competencias que habían sido de exclusivo patrimonio del catolicismo, comenzaron a ser tomadas en cuenta como políticas del Estado (discusión acerca de las leyes de natalidad o del divorcio). La jerarquía católica, autonomizada del sistema político, comienza a ejercer un rol de revisión y propagación de temas doctrinarios y morales a través de la generación de opinión pública. Su principal lucha fue no quedar recluida como asunto privado (gracias a la lógica neoliberal y privatizadora) ante una sociedad que se comenzó a diversificar. En segundo lugar, emergió un sostenido pluralismo político<sup>11</sup> donde los fieles adhiriendo a una misma doctrina e institución (Iglesia Católica y postulados sociales) declaraban diferentes marcos de referencia e instrumentos ideológico–políticos. Esto los hizo perder consistencia orgánica en los valores e intereses a representar en la esfera pública.

La nueva manera formal de interrelación entre los laicos y la sociedad civil (López, 2001)<sup>12</sup>, en la etapa de post transición, tal como lo demuestra el esquema N°1, sería el de un re-impulso de los Movimientos Eclesiales de laicos que aparecen como la nueva misión que se propone desde la Iglesia Católica. Sociológica y teológicamente esto tendría consecuencias: un nuevo modelo histórico de la Iglesia en tanto que los Movimientos Eclesiales serían la manera más adecuada para producir este diálogo con la cultura (propuesto por el Vaticano), a través de la sociedad civil (López, 2001; López, 2004; Soneira, 2007).

---

<sup>11</sup> Es importante recordar que algunos actores de la Iglesia Católica apoyaron el régimen militar, pero el discurso hegemónico, sobre todo, de la Conferencia Episcopal, indicó un camino de distanciamiento, cuestionamiento y diálogo institucional. De los católicos que avalaron la dictadura militar, ligados a la derecha política y a grupos universitarios de la Universidad Católica se articuló un proyecto neoliberal económico, a través de cierto conservadurismo religioso y autoritarismo político.

<sup>12</sup> Ilustrativa es la “malla formal” formulada por Francisco López. Elabora un modelo donde se articulan dos ejes. El primero, societal: Sociedad Política y Sociedad Civil; el segundo, institucional: Iglesia Jerárquica e Iglesia de los Fieles (López, 2001)

## Esquema N°1

**Sociedad Política**  
**Sociedad**  
**Civil**

**Fieles**  
**Laicos**

**Jerarquía y Clero**

Influencia Moral Indirecta  
Movimientos  
Religiosos Culturales  
Pluralismo Político de los Católicos  
Opinión Pública Jerárquica

### 3.- Laicos: Malestar, Manifiesto y Marcha

Mi hipótesis es que no han sido precisamente los movimientos eclesiales (tales como “Comunidad de Vida Cristiana”, “Comunión y Liberación”, “Schoenstatt”, “Opus Dei”, entre otros), de los cuales habla López y Soneira (2007), los que han disputado los espacios públicos desde la sociedad civil, sino más bien han sido agrupaciones (ni tan orgánicas, ni tan difusas) de laicos (en su composición y en la toma de decisiones) en franca emergencia y constitución capaces de articular redes y convocatorias a marchas, manifiestos, encuentros, congresos, etc. Estoy pensando en casos concretos, como lo es el de la manifestación “La Alegría de Ser Católico”, el grupo “Iglesia Entre Todos” o “Voces Católicas” así como en encuentros tales como “A 50 años del Concilio Vaticano II” ó “Encuéstrate”. Estas instancias tienen como mínimo común la participación de laicos y la participación desde la sociedad civil con pretensiones de alcance en la esfera pública<sup>13</sup>.

Es interesante constatar que estas nuevas agrupaciones se complementan con la participación orgánica tradicional como lo son los movimientos eclesiales tradicionales y/o las parroquias. El diagnóstico de Pace (2003) indica que estaríamos pasando de una visión organicista (la Iglesia como única organización) a la coexistencia de modelos organizativos diferentes entre sí. No significa que cada movimiento se organiza y estructura de maneras diferentes (pues evidentemente es así) sino que un conjunto de católicos (en su mayoría, laicos) han logrado establecer organizaciones paralelas y heterogéneas, en la gran mayoría de las veces sin menospreciar, a los formas tradicionales. Es importante destacar que no tiene que ver necesariamente con que los grupos de “avanzada”, por ejemplo, sean los promotores de esta “nueva manera de ser católico” ni que los conservadores participen únicamente de instancias tradicionales. Más bien tiene que ver con católicos de clases

---

<sup>13</sup> Reconozco en esto algunos sesgos. Estos son espacios mayoritariamente de Santiago. Sería interesante rastrear e indagar en procesos y fenómenos similares o distintos en otras regiones del país. Más aún las realidades socioeconómicas en este artículo no están presentes, precisamente porque estas nuevas instancias provienen de la élite o de su círculo más cercano, excluyendo así, en esta oportunidad, las representaciones de la religión popular, por ejemplo.

medias altas urbanas disconformes del contexto socio-cultural y el modelo eclesial vigente, que excediendo el marco territorial (parroquia) y funcional (especialistas-profesionales) se proyectan políticamente hacia afuera.

Sin embargo este criterio común se diferencia a la hora de hablar de su “sello”, pues finalmente, permítanme la caricatura, conservadores y progresistas son, piensan y actúan según modelos teológicos y eclesiológicos diferentes. Ahí radica la diferencia que hay en la “pertenencia” más que en la “creencia” en el catolicismo (Pace, 2003). Estas pertenencias distintas, heterogéneas y dinámicas abren la disputa simbólica por el término “católico” y sus derivados catolicismo, catolicidad etc., (López, 2005)<sup>14</sup>. Este dilema está en la relación religión y modernidad, específicamente en las diferentes opciones de las “pertenencias católicas” por resolver la tensión evangelio y cultura. En términos generales, dos son las grandes tradiciones que uno se pueden reconocer: a) la Evangelización de la Cultura y b) la Inculturación de la Fe (López, 2004, 2005). La primera, a modo de síntesis, reclamaría reconocimiento público para la Iglesia Católica en tanto es fuente de cultura, ethos original y fundante de la cultura. El mundo estaría transversalmente unificado por el código religioso y moral donde la Iglesia tiene autoridad predilecta. La relación con la modernidad, desde esta perspectiva, es de sospecha: La modernidad es una pretensión desmedida de emancipación humana que es necesario volver a situar en sus límites. La solución vendría de la mano por revitalizar un “catolicismo de intervención y de presencia”. Mientras que en la segunda opción, de la Inculturación, las personas y las comunidades sociales son bendecidas, “de antemano”, por la iniciativa divina. La misión católica debería radicar en la consolidación de un régimen democrático, plural y más justo que garantice mínimos en la institucionalización de derechos y deberes modernos básicos, entre otros. Se reconocen en la modernidad y en la secularización subsiguientes acontecimientos históricos ante los cuales hay que situarse; fenómenos que demandan no sólo nuevas estrategias de socialización religiosa, sino también, y más radicalmente, la configuración de una nueva razón religiosa.

Si hubiese que meter en el saco a los ejemplos antes mencionado, me atrevería a asociar a la Evangelización de la Cultura con “La Alegría de ser Católico”, “Voces Católicas” y “Encuéstrate”. En este caso, hay una insatisfacción eclesial con el entorno, y específicamente con los medios de comunicación que encuadran “el árbol que se cae, pero no el bosque que crece”, enmarcando los errores e inconvenientes pero no los aciertos y la tradición eclesial. Si “La Alegría de ser Católico” fue la marcha para reivindicar el nombre, la sabiduría y las bondades eclesiales, “Voces Católicas” el asesoramiento a laicos para enfrentar los medios de comunicación en temas de interés, “Encuéstrate” fue el espacio formativo durante todo el día para jóvenes en diferentes ámbitos y problemáticas, inspirados en el Encuentro Mundial de jóvenes con el Papa en Madrid del 2011. Si el diagnóstico para afuera es con saldo negativo, el diagnóstico puertas adentro, es más bien positivo. Realidad opuesta a la de la tendencia proclive a la Inculturación de la Fe, quienes más que problematizar con lo externo, postulan una serie de “reformas” al interior de

---

<sup>14</sup> Como botón de muestra en la Universidad Católica de Chile el año 2012 se constituyó un grupo de estudiantes y profesores católicos organizado bajo el lema ¿Es la Pontificia Universidad Católica, (realmente) católica?

la Iglesia. Se han perdido espacios y referentes: Ya no hay cabida para sectores de izquierda en el catolicismo donde el legado de sacerdotes obreros y de población debiese servir de testimonio y divulgación. Por ejemplo, "Iglesia entre Todos", una de las tantas organizaciones del encuentro "A 50 años del Concilio Vaticano II", elaboró una carta, estilo manifiesto, dando su parecer y proponiendo un nuevo paradigma en la atención a temáticas importantes tales como justicia social o mayor democratización interna dentro de la Iglesia. Esta vertiente encuentra redes con otras instituciones que llevan más años de vida como lo es el "Centro Ecuménico Diego de Medellín" y la "Revista Reflexión y Liberación", entre otras.

#### **4.- Últimas preguntas**

¿Cuál es la presencia del pensamiento humanista cristiano en la sociedad civil actual? ¿Están participando de las agrupaciones recién descritas? Hay algunos atisbos de que sí, aunque quizá estén en el limbo entre la Evangelización y la Inculturación. Una pregunta central para resolver es si es que está el mundo unificado, principalmente, bajo el código religioso: Dios, Iglesia o cristianismo. ¿Cómo hacer dialogar evangelio y cultura, fe y política?, ¿Es la sociedad política el único eje del cual el humanismo cristiano se debería articular?, ¿Es posible constituir un movimiento humanista cristiano desde la sociedad civil? Si esto fuese así, ¿tendría que ser íntegramente humanista cristiano o podría integrar otras bases ideológicas y doctrinarias, sean cristianas o no?

Muchas preguntas para pocas respuestas. Nombraré, finalmente, dos caminos (de muchos) para recorrer. Uno es desde las ciencias sociales, que es el que he tratado de desarrollar en estas páginas, donde creo que se debe situar y comprender el proceso de la secularización en su justo sitio: implica separación de instituciones, pero no necesariamente decadencia de prácticas y alejamiento público de los postulados éticos eclesiales. En segundo lugar, desde la espiritualidad, si el evangelio es esencialmente testimonio. Testimonio del Emmanuel: Dios-con-nosotros (Mt.1, 23), donde como adultos en la fe somos capaces de reconocer y agradecer la presencia de Dios (bondad, paz y prosperidad). ¿Cómo estamos dando testimonio de Su presencia?.

## Bibliografía

CASANOVA, José (1994). Religiones públicas en el mundo moderno. Madrid, PPC.

CIFUENTES, Javier (2012). La secularización y ¿el agotamiento de la religión? *Asuntos Públicos*. Informe N°960. Acceso: 08 Mayo 2012. <<http://www.asuntospublicos.cl/wp-content/uploads/2012/05/960.pdf>>

LÓPEZ, Francisco (2001). Iglesia, Sociedad y Estado: medio siglo de encuentro y desencuentros. *Revista Persona y Sociedad*. 15 (3). Santiago, Chile.

LÓPEZ, Francisco (2003). Iglesia Católica, Sociedad y Política: A 30 años del golpe. *Revista Persona y Sociedad*. 17 (3). Diciembre. Santiago, Chile.

LÓPEZ, Francisco (2004). Movimientos de laicos, secularización y función pública de la religión. *Revista Persona y Sociedad*. 18 (3). Santiago, Chile.

LÓPEZ, Francisco (2005). Religión y Modernidad. *Revista Persona y Sociedad*. 19(3). Diciembre. Santiago, Chile.

PACE, Enzo (2003). Creced y multiplicaos: del organicismo a la pluralidad de los modelos en el catolicismo contemporáneo. *Revista Concilium*. (301). Junio. España.

SONEIRA, Jorge (2007). Catolicismo, Movimientos Eclesiales y Globalización en América Latina. *Revista Cultura y Religión*. 1(1). Arica, Chile.

## **Habermas y la Función Pública de la Religión.**

**Braulio Palma**

Licenciado en Derecho de la Universidad de Chile.

***“La religión es la esperanza en el ser”. Leon Ollé-Laprune***

Se examina la propuesta de Habermas respecto de la religión y la función que ésta debe cumplir en la esfera pública. Se presentan los principales argumentos de la posición de J. Habermas. Luego se aborda cómo los argumentos del filósofo alemán nos pueden servir para analizar la función que cumple la religión en la esfera pública chilena, en particular se revisa la polémica originada por la carta de los Obispos católicos de Chile “Humanizar y compartir con equidad el desarrollo de Chile” y la posterior editorial del diario La Tercera. Finalmente, se exponen las principales conclusiones respecto a la función pública de la religión y de sus desafíos en Chile.

### **1.- Introducción “J. Habermas y la función pública de la religión”**

El propósito de esta ponencia es compartir con ustedes, las reflexiones, ideas y propuestas que surgen luego de estudiar la posición que Jürgen Habermas desarrolla respecto del papel de la religión en la esfera pública. La posición del destacado filósofo alemán es el resultado de un proceso paulatino, en que fue adquiriendo conciencia del valor que la religión puede llegar a tener en las discusiones públicas. Para aquellos que tenemos la intuición de que escuchar la posición de las diversas comunidades religiosas de una sociedad, respecto de temas contingentes, y no tan contingentes pero relevantes, es positivo para la sociedad en su conjunto, es conveniente analizar una propuesta como la de Habermas.

Antes de cualquier apreciación equivocada del trabajo de Habermas, se hace necesario señalar quién no es el filósofo alemán y quién es el filósofo alemán. Jürgen Habermas no es un nostálgico de la influencia que algunas comunidades religiosas tenían en determinadas sociedades hace solo un par de décadas atrás, tampoco desea iniciar una cruzada intelectual para volver a recuperar la posición de las Iglesias en el plano social. Al contrario, Habermas es un hombre forjado en una tradición de izquierda, tradición que no tiene una gran valoración sobre el papel de las Iglesias en la vida social, y que hasta hace poco miraba la función que éstas podían cumplir con bastante sospecha. Para no alargarme más sobre este punto, podríamos decir, sin temor a equivocarnos, que Habermas tiene las credenciales suficientes para referirse al asunto con libertad, sin ser acusado de falta de reflexión, ni de un entusiasmo originado en sus convicciones religiosas. Además, su obra no se caracterizó por su reflexión acerca del papel de la religión en el debate público hasta la década pasada, década en que sí comienza a plantear su visión del asunto.

## 2.- Las principales ideas de Habermas respecto a la función pública de la religión.

¿Cuál es la función de la religión en la esfera pública? Antes de exponer cuáles son las principales conclusiones de Habermas respecto al asunto que nos convoca, se hace necesario contextualizar el problema. En sociedades como la chilena ha existido un proceso (que aún continúa), de secularización, entendiendo esta no simplemente como aquél proceso en que los bienes terrenales de la Iglesia pasaron al Estado, sino más bien y como el mismo Habermas lo señala, como: *“el surgimiento de la modernidad cultural y social en su conjunto. Desde entonces se asocian a –secularización- valoraciones contrapuestas dependiendo de si lo que se sitúa en primer plano es la exitosa domesticación de la autoridad eclesiástica por parte del poder laico o bien el acto de apropiación ilegal”*<sup>15</sup>. Lo anterior también se puede traducir, según Habermas en: *“Según la primera lectura, las formas religiosas de pensar y vivir son reemplazadas por equivalentes racionales, superiores en cualquier caso, según la otra lectura, las formas de pensar y vivir modernas están desacreditadas porque son bienes sustraídos ilegítimamente”*<sup>16</sup>. Si bien la primera lectura para los más entusiastas de la secularización pareció en un momento significar que las formas de vida y pensamiento religioso desaparecerían paulatinamente de la sociedad, la segunda lectura de la secularización acusa una decadencia teórica de la modernidad. Lo que percibe Habermas y que varios podríamos percibir, es que el fenómeno resulto mucho más complejo: *“Ambas lecturas incurren en el mismo error. Contemplan la secularización como una especie de juego eliminatorio entre dos contrincantes”*<sup>17</sup>. El asunto para Habermas es que esta imagen no se adecúa con la realidad compleja en la que vivimos donde existen comunidades religiosas en un entorno que según Habermas está permanentemente secularizado.

Es en este escenario donde Habermas reflexiona acerca del papel de la religión en la esfera pública y su contribución a la sociedad. Con el fin de sintetizar, no de manera acabada, sino más bien pedagógica presento cuatro puntos que, a mi juicio, nos permiten comprender el pensamiento de Habermas respecto al tema de la religión en la sociedad:

### **En la sociedad postsecular alcanzamos una sociedad con un entorno secularizado pero donde conviven comunidades religiosas importantes:**

Nos enfrentamos entonces ante un escenario donde en una sociedad secularizada cohabitan comunidades religiosas que al parecer tienen vida indefinida, o que por lo menos no tienen sus días contados con la claridad que algunos percibían hace unas décadas atrás. El ocaso del pensamiento religioso pareciera no ser tal. Lo anterior no significa tampoco que las fuerzas religiosas iniciaran nuevas cruzadas para recuperar el espacio y poder social perdido, así

---

15 Jürgen Habermas; “EL FUTURO DE LA NATURALEZA HUMANA ¿HACIA UNA EUGENESIA LIBERAL? PAIDOS III; Barcelona; 2002; 131-132 pp.

16 Ibid. 132p.

17 Ibíd 133p.

como el poder que algunas iglesias tuvieron en el Estado. En verdad el escenario es mucho más complejo que esas dos posibilidades.

El asunto es que en una sociedad post-secular, debemos entender que existen tantas expresiones de ver el mundo, de entender los problemas sociales y morales que nos acometen, que no hay ni siquiera dos visiones que deban, ni puedan competir por el control. En una sociedad plural existirán intereses u opiniones divergentes, y a veces contrapuestas, entre no religiosos y religiosos, pero también entre las mismas comunidades y tradiciones religiosas.

### **Conceptos de Esfera Pública Liberal, Cultura Política Liberal, Comunidad de Interpretación y el papel de la religión en estos.**

Para Habermas el concepto de Esfera Pública Liberal viene a ser el puente entre la sociedad civil y los organismos del Estado. En palabras de Habermas: *“...una especie de periferia ágil y flexible que rodea a la más pesada esfera central del Estado, mientras que por otro lado, se radica en las fugaces redes comunicativas de la sociedad civil”*<sup>18</sup>. Es en esta esfera pública donde se comunican ambos elementos y las conclusiones que se producen en esta esfera permiten generar medidas vinculantes. El segundo concepto, la Cultura Política Liberal, es el punto de encuentro entre la tradición y el cambio: *“Las características de esa cultura dependen del precario equilibrio que se establece entre la fuerza vital de las tradiciones y su disponibilidad a una incesante revisión”*<sup>19</sup>. El tercer elemento son las Comunidades de Interpretación que son muy variadas en nuestras sociedades y que tienen una importante influencia, y es en este escenario que pueden entrar a actuar las Iglesias como comunidad de interpretación. Aquí se convierten en una voz dentro de la esfera pública política, la invitación de Habermas es actuar como esa voz y también no extralimitarse. Es en este escenario donde las Iglesias pueden hacer sentir sus percepciones de la realidad y de los problemas sociales.

### **La religión contiene una capacidad de interpretación superior, un arraigo contundente en la sociedad y una profundidad al señalar modelos de vida buena y vida mala.**

Entendido el punto anterior, podemos reparar en los puntos ventajosos que tienen las Iglesias al momento de plantear soluciones o señalar reparos, primeramente tienen un fuerte arraigo en la sociedad civil debido a sus propias comunidades y su historia. Además sus técnicas de interpretación han sido refinadas gracias al estudio de sus libros sagrados, lo que desemboca en un entendimiento particular de los modelos culturales de las grandes civilizaciones. Además, Habermas señala: *“En la vida religiosa de las comunidades puede hallarse aún intacto algo que en otras partes se ha perdido y que ni siquiera las competencias profesionales de médicos u psicólogos pueden restablecer fácilmente: me refiero a las capacidades expresivas y receptivas suficientemente diferenciadas para aprehender los aspectos de una*

---

<sup>18</sup> JÜRGEN HABERMAS. “La voz pública de la religión”. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d’Arcais. Revistas Claves de la Razón Práctica (n.º 180): 8p.

<sup>19</sup> Ibíd. 9p.

-*vida equivocada*-<sup>20</sup>. En palabras simples los modelos de vida planteados por las comunidades religiosas contienen una gran profundidad. Finalmente luego de la interrupción de los movimientos obreros y otros de ese tipo en las sociedades “turbo-capitalistas”, Habermas señala que las Iglesias son comunidades de interpretación capaces de contribuir con respuestas articuladas a los problemas ignorados de la convivencia solidaria.

### **Los contenidos religiosos como fuente de inspiración del pensamiento postmetafísico.**

La declaración de Habermas respecto a los contenidos religiosos como fuente de inspiración del pensamiento es que no solo aún pueden inspirar, sino que ya inspiraron el pensamiento secular, como es el caso de la amalgama de principios que se generó entre la filosofía clásica y los valores judeo-cristianos. También es cierto que al traducir palabras del lenguaje religioso al lenguaje secular, parte del significado se pierde, sin embargo, Habermas nos recuerda, a modo de ejemplo, que nociones como “dignidad humana” provienen de un lenguaje religioso como “hecho a imagen de Dios”, lo que a su juicio no provoca ninguna confusión entre fe y saber. Es por ejemplos como el anterior que Habermas señala que no resulta muy beneficioso dar por cerrado el paso de conceptos religiosos a la esfera pública. En sus palabras señala: *“El Hecho de que el pensamiento postmetafísico se deje inspirar por contenidos religiosos no implica ninguna debilitación de la frontera que separa la fe y el saber”*<sup>21</sup> Esto porque si bien existe una relación, luego cada enunciado se apoya en bases distintas. Si aceptamos este punto como algo razonable, nos enfrentamos también a tener que reconocer que no es equivocado escuchar conceptos religiosos en la esfera pública. No puedo terminar este punto, sin señalar que Habermas entiende bien que esto en ningún caso significa que las actuaciones estatales se funden en aquellos conceptos, señalando que dicha pretensión en ningún caso se puede entender desde sus planteamientos.

### **3.- El caso de la carta de los obispos chilenos**

El 27 de septiembre de 2012 los Obispos chilenos dieron a conocer un documento que lleva por título “Humanizar y compartir con equidad el desarrollo de Chile”, el documento es extenso -y desde ya recomiendo leerlo-, aborda y se hace cargo del papel de la Iglesia Católica en este tiempo, pero también hace una crítica clara a los valores que prevalecen en la sociedad, busca hacer un llamado de alerta respecto a la forma y la distribución del desarrollo material y espiritual de quienes viven en Chile. Se refiere al modelo de desarrollo chileno y señala las falencias que considera importante remediar a la luz de los principios y valores religiosos que esta denominación profesa. El lenguaje utilizado es un lenguaje religioso, en el sentido que utiliza palabras y frases que tienen un significado especial para aquellos que profesan la religión católica. Lo anterior no significa que las ideas principales de dicho texto sean extrañas para un no creyente, ni para una persona que es parte de otra

---

20

Ibíd. 10p.

21

Ibíd. 10p.

tradición religiosa. En principio, la mayoría de las ideas sustanciales en dicha carta pueden ser entendidas por cualquier ciudadano.

Casi 10 días después la editorial del diario nacional, La Tercera, criticó la carta de los Obispos. Lo anterior es muy legítimo en una sociedad democrática y pluralista como la nuestra. De hecho, esa clase de debates, es el que debe existir entre los diferentes actores de la sociedad. Sin embargo, quisiera detenerme en algunas de las críticas que se plantean en dicha editorial: La primera de ellas señala lo siguiente: *“Los obispos chilenos, al igual que los representantes de todas las confesiones religiosas, tienen el derecho de plantear a la opinión pública los valores y principios que estiman deberían inspirar las decisiones de las personas, pero deben cuidar de no inhibir las legítimas opciones que ellas pueden adoptar en los distintos ámbitos de la vida social. Particularmente, en aquellos temas técnicos donde existen diferentes visiones acerca de cómo plasmar esos valores”*<sup>22</sup>. Lo anterior, se puede leer de manera liviana y entender que no hay mucho por qué alarmarse, sin embargo, mi juicio es que se está señalando, por parte del editor, que existen espacios, como los que tienen que ver con la técnica que son monopolio de esta, y que es un error que el pensamiento religioso se entrometa en aquello. Esta última idea es la que me parece cuestionable a la luz de lo que hemos repasado con Habermas.

Más adelante se señala en la editorial: *“En esta sana distancia de las políticas específicas -especialmente en relación a la economía de mercado-, la Iglesia Católica chilena había hecho una evolución que parece desmentida con este pronunciamiento”*<sup>23</sup>. Luego de una cita como la anterior, cabe preguntarnos ¿Existe una distancia sana que el pensamiento religioso debe mantener respecto de temas económicos? El asunto no resulta menor. De hecho abordarlo significa volver sobre un tema antiguo, antes de la modernidad el pensamiento religioso estaba más relacionado con las otras áreas de la vida social, lo que tenía consecuencias que podríamos considerar negativas, pero también consecuencias provechosas y útiles para el bien común. Finalmente uno puede concluir que las comunidades religiosas no solo dan una interpretación respecto a debates públicos surgidos respecto al aborto o al matrimonio entre personas del mismo sexo, sino que además contienen interpretaciones que abordan todo el quehacer de la vida humana, como en este caso son las relaciones económicas.

#### **4.- Conclusiones**

##### **1.- Se debe buscar establecer un estándar mínimo respecto de la función pública de la religión que compartan todos actores sociales, incluyendo las tradiciones políticas vigentes.**

El debate que Habermas ha comenzado, por cierto, me resulta apasionante. El papel de la religión en la esfera pública es un tema polémico; como ciudadanos no hemos llegado a un entendimiento común. No existe un estándar común de todos quienes participan en la sociedad civil ni el Estado respecto de la religión y su función pública. Puede ser ilusorio pensar que en

algún momento, liberales, conservadores y comunitarios entenderemos de la misma forma el papel de las Iglesias en la sociedad. No obstante, en otras áreas de la vida pública, liberales, conservadores y comunitarios si compartimos una serie de ideas comunes. La democracia, los derechos humanos y el mismo Estado de Derecho, en mi humilde opinión, son más consecuencias de la visión que se adquiere luego de experiencias traumáticas como revoluciones, contrarrevoluciones y dictaduras, más que por el triunfo ideológico de la concepción del Estado liberal.

Quizá en una escala muy diferente, el proceso en que se logra entender el papel de la religión en la esfera pública está ocurriendo por parte de las diversas tradiciones políticas. Creo, sin temor a equivocarme, que la mirada hacia las Iglesias, si no ha cambiado, podría cambiar en sentido positivo de parte de todos los grupos políticos. Es por eso que las diferentes crisis que una comunidad religiosa en particular esté sufriendo no deben desalentar a las Iglesias en general. Soy de aquellos que piensa que hoy existen mayores posibilidades de hablar del asunto religioso en Chile. Tanto la mayoría católica como la cada vez más importante comunidad evangélica, tienen más herramientas para hacer sentir su voz, en su propio lenguaje. Las comunidades religiosas más pequeñas hoy también tienen muchas mayores oportunidades para colaborar con sus aportes al debate público.

¿Cuál es nuestra tarea? Es también deber de los humanistas cristianos colaborar para que este entendimiento se produzca. Como políticos humanistas cristianos debemos colaborar activamente en que se establezca un estándar mínimo para que las comunidades religiosas puedan producir sus aportes en el debate público sin extralimitarse; es importante que éstas puedan entender las reglas del juego democrático y la importancia de la existencia de instituciones estatales que sean neutrales. Quizá nuestra labor sea la siguiente: *“Es más una cultura política liberal, puede incluso esperar de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos para traducir aportaciones importante del lenguaje religioso a un lenguaje más asequible para el público general”*<sup>24</sup>.

## **2.- Las comunidades religiosas deben mejorar la manera en que dan a conocer su opinión, además deben avanzar hacia una agenda más amplia de temas que superen la actual.**

Ahora, desde el plano de las posibilidades al plano práctico, ¿qué es lo que pasa con las comunidades religiosas en Chile?, ¿cuál es el aporte que éstas están haciendo al debate público? No puedo responder esa pregunta sin señalar una crítica: mi percepción es que las Iglesias en general han sido perezosas en éste ámbito. Reconozco los esfuerzos que hace la Iglesia Católica, sin embargo, esta misma ha reducido su ámbito de discusión a los mal llamados temas valóricos, que muchas veces se reducen a las conductas sexuales de los ciudadanos. No soy de aquellos que piensan que las Iglesias no deben opinar de estos asuntos, creo que están en su derecho, pero no son los únicos asuntos que deben abordar con fuerza.

---

<sup>24</sup> JÜRGEN HABERMAS. “Entre Razón y Religión-Dialéctica de la secularización” Fondo de Cultura Económico, Ciudad de México; 2008; 33p.

Por ejemplo, para aquellos que se sienten cómodos con la actual forma de distribuir la riqueza en Chile, no creo que se hayan sentido muy felices con la última carta de los Obispos católicos de Chile, donde se abordan nuevamente temáticas como la desigualdad económica y la injusticia social. Lo anterior se hace en el lenguaje del Evangelio y no desde el vocabulario técnico de la economía. El ejercicio anterior no es menos legítimo que las columnas de opinión de destacados economistas de la plaza. Es por eso que como miembros de comunidades religiosas (de ser el caso) tenemos dos grandes desafíos: hablar de más temas que afecten la vida de la persona humana y compartir de mejor manera el mensaje que deseamos con aquellos que se sienten parte de una tradición secular.

## **Bibliografía**

Jürgen Habermas. “Entre razón y religión-dialéctica de la secularización”. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México; 2008.

Jürgen Habermas. “La voz pública de la religión”. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d’arcais. Revistas claves de la razón práctica (n.º 180)..

Jürgen Habermas; “El futuro de la naturaleza humana ¿hacia una eugenesia liberal?” Paidós iii; Barcelona; 2002.

2012, editorial la tercera 05 de octubre de 2012. La Tercera, Santiago, Chile