



Razón pública, religiones y contra-públicos

Crítica a la idea de pos-secularización en Jürgen Habermas

Nicolás Panotto

Instituto de Estudios Internacionales, Universidad Arturo Prat



Resumen

El presente artículo propone discutir el concepto de pos-secularización en Jürgen Habermas, focalizándose en sus definiciones sobre el espacio público y razón secular. Para ello, abordaré la crítica que Nancy Fraser y Charles Taylor hacen sobre el trabajo del pensador alemán, especialmente en torno a la definición de lo público y su relación con las creencias. Desde allí propongo un abordaje del campo religioso contra-público y su relación con la política.

Palabras clave: Pos-secularización, Espacio público, Jürgen Habermas, Política.

Resumo

Este artigo propõe discutir o conceito de pós-secularização em Jürgen Habermas, concentrando-se em suas definições de espaço público e razão secular. Para fazer isso, abordarei as críticas que Nancy Fraser e Charles Taylor fazem sobre o trabalho do pensador alemão, especialmente em torno da definição de público e sua relação com as crenças. A partir daí, proponho uma abordagem ao campo religioso contra-público e sua relação com a política.

Palavras-chave: Pós-secularização, Espaço público, Jürgen Habermas, Política.



Abstract

This article proposes to discuss the concept of post-secularization in Jürgen Habermas, focusing on his definitions of public space and secular reason. To do this, I will address the criticism that Nancy Fraser and Charles Taylor make about the German thinker's work, especially around the definition of the public and its relation to beliefs. From there, I propose an approach to the counter-public religious field and its relationship with politics.

Keywords: Postsecularization, Public space, Jürgen Habermas, Politics.

Nicolás Panotto

Licenciado en Teología por el IU ISEDET, Magíster en Antropología Social y Política y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad FLACSO de Argentina. Actualmente se desempeña como Investigador en la Universidad Arturo Prat, en Santiago de Chile y como Director del Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP), Integrante del Consejo Directivo de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL). Es autor de *Teología y espacio público* (GEMRIP, 2015), *De juegos que hablan de Dios: Hacia una teología latinoamericana desde la niñez* (SBU, 2016), *Religión, política y poscolonialidad en América Latina: Hacia una teología posfundacional de lo público* (Miño & Davila, 2016), *Religiones, política y Estado laico* (GEMRIP/REDLAD, 2017) y *Descolonizar el saber teológico latinoamericano* (CTE-CTM, 2018).

Cita recomendada de este artículo

Panotto, Nicolás (2019). «Razón pública, religiones y contra-públicos: Crítica a la idea de pos-secularización en Jürgen Habermas». *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 7: pp. 65–90. [Revista digital]. Disponible en internet en: <<http://religioneincidenciapublica.gemrip.org/>> [consultado el dd de mm de aaaa].



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-NoDerivadas 3.0



Introducción

La creciente presencia de voces religiosas en el espacio público llama cada vez más la atención de análisis políticos, medios de comunicación y producción académica, especialmente en América Latina. Aunque lo religioso siempre ha sido un fenómeno presente en los procesos socio-culturales y políticos de la región, su protagonismo en debates sociales contemporáneos. Es decir, ha impactado de manera singular sobre las concepciones tradicionales en torno a la secularización en el pensamiento político moderno, conocidas por su estricta disgregación entre lo religioso y los asuntos públicos, como derivación de la histórica separación entre Religiones y Estado, lo que anteriormente se llamaba «separación entre Iglesia y Estado» (Córdova Quero y Panotto, 2016: 6-7).

Ahora bien, la relación entre lo religioso y lo público se funge desde un conjunto de características que tienen que ver tanto con la comprensión , de la relación en sí misma como, principalmente, con la manera en que definamos lo público. Decimos esto, concretamente, porque podemos identificar dos formas de entender la incidencia religiosa como derivación de dos grandes debates en torno a la teoría de lo público. Primero, desde cómo se ubica lo religioso dentro del conjunto de dinámicas que se gestan en el involucramiento y la legitimidad —o no— que conceden a ciertas prácticas, ideologías y cosmovisiones dentro del campo político y la deliberación por el bien común. Es decir, una comprensión más bien institucionalista de dicha relación. Las teorías clásicas de la secularización, que han permeado las raíces del pensamiento político tanto moderno como contemporáneo, se resisten a la alternativa de pensar en la presencia de este tipo de discursos dentro del espacio público, arguyendo que el campo de las creencias debe ubicarse exclusivamente al ámbito de lo privado, mientras lo público y político atañen a otra esfera, relacionado con otros grupos sociales a los que se les atribuye dicha función.

El segundo abordaje tiene que ver con la distinción entre lo público y lo privado, y el lugar de lo religioso entre dicho binomio. Hoy podemos ver el paradójico fenómeno de que la incidencia pública de algunos sectores religiosos parte, precisamente, de la defensa de una visión singular de lo privado. La tutela de un ideal de «familia», la promoción de una cosmovisión hetero-cis-



normativa que se opone a la diversidad sexogenérica —con el impacto que ello tiene sobre el tratamiento de políticas públicas inclusivas—, el resguardo de la educación sexual —y la resistencia a políticas educativas en salud sexual y reproductiva—, entre otros, constituyen temas que históricamente se ubican desde el escenario de lo privado. Sin embargo, actualmente se han tornado en bandera de militancia política y en campos de disputa de sentido, no sólo con sectores religiosos sino entre diversos movimientos y grupos dentro de la sociedad civil.

Para analizar este último abordaje, es importante destacar que los estudios en la materia demuestran que la distinción entre lo público y lo privado tiene un origen reciente. En el medioevo, con el influjo de la *res pública* romana, lo público respondía más bien a una dimensión espacial, como lo simbolizaba el muro abierto de una casa para demarcar una circunscripción territorial con el afuera o el terreno colindante. Fue con la modernidad donde esta noción adquiere una carga ontológico-política, aunque aún así mantuvo una significación en torno a los límites físicos y territoriales (Warner, 2012: 23).

Hasta el siglo XVII, lo público y lo privado se entendían simplemente como una distinción de lugares, pero no necesariamente como una estricta diferenciación en torno a comprensiones políticas, subjetivas o sociales. Según Hannah Arendt (2013 [1958]: 41-43), inicialmente la distinción de lo privado no se opuso tanto a lo político sino más concretamente a lo que denomina como «el auge de lo social», lo cual circunscribió lo privado al campo de resguardo de lo *íntimo*. Arendt también destaca el rol que tuvo el nacimiento de los Estado-nación en la delimitación de la esfera pública como un área dispuesta exclusivamente a la burocratización, administración e institucionalización de lo político. Esto se llevó a cabo a través de la creación de una «clase política» encomendada —a partir del cumplimiento de un conjunto de funciones y características privativas— a la gestión de los asuntos del bien común.

Ya para el siglo XIX se comienza a concebir una diferenciación más marcadamente política entre lo público y lo privado. Los problemas estructurales en los centros urbanos —como la sobrepoblación, las dificultades sanitarias y el crecimiento



exponencial de la pobreza a partir las desigualdades provocadas por la migración centro-periferia— hicieron del seno de lo privado un campo de resguardo moral. Allí, los conceptos de «familia», el control sobre la sexualidad, la escapatoria de los vicios —especialmente el alcoholismo—, entre otros, se transforman en un espacio de seguridad frente a la «inmoralidad» de lo público, determinado como el campo dable al quebrantamiento de las leyes. Según Richard Sennett (2011: 15-44), hay dos fenómenos que dieron lugar a esto. Por un lado, la mutación del capitalismo en plena revolución industrial, con todo su impacto en términos de estratificación social, especialmente en las ciudades. Por otro lado, el secularismo, como un orden de las cosas —sociales, económicas, políticas, culturales y científicas— opuesto a lo sagrado. Esto implicaba una naturalización del sistema emergente, definido por Sennett como una «inmanentización del instante» (Sennett, 2011: 37)

El punto que me interesa subrayar es que la distinción entre lo público y lo privado tuvo varios impactos sobre el trazado de la dimensión política de lo religioso. Primero, la conformación de una esfera pública —como el dominio de una clase política que administra los asuntos comunes— marcó una frontera entre lo que es concebido como político y lo que no lo es. Esto se dio a través de la distinción entre tipos de discurso, temáticas, performances e institucionalidades correspondientes. Al mismo tiempo, determinó quién tiene el derecho a ejercer lo político, donde tanto las religiones como las mujeres, los niños y otros agentes fuera de la «ciudadanía», fueron inmediatamente descartados a la clausura de lo íntimo.

Sin embargo, lo privado no necesariamente perdió su dimensión política. Más bien se transformó en una esfera bajo el resguardo de las Iglesias Cristianas, lo cual hoy es levantada como bandera precisamente para hacer presencia pública. Como afirma Jürgen Habermas (2009: 19), lo público y lo privado no se mezclan, sino que entran en una relación de complementariedad, con un objetivo claramente político. Así, el autor afirma: «La conciencia aparentemente *privada* vive en la expresión de sus sensaciones personales y emociones íntimas de los impulsos que recibe de la red cultural de los pensamientos *públicos* expresados



simbólicamente y compartidos intersubjetivamente» (Habermas, 2009: 22).

Boaventura de Sousa Santos (2014) sostiene una tesis similar, partiendo de las contracciones del espacio público a partir de la expansión publicista de lo privado:

A medida que la esfera pública encoge —y, en consecuencia, se despolitizan más y más dimensiones de la vida colectiva—, la esfera privada, transformada en fundamento de la autonomía política del individuo, se expande simbólica y materialmente. La religión emerge entonces como una de las características (y los motores) principales de esta expansión (p. 77).

Estos escenarios nos permiten identificar algunos asuntos fundamentales para analizar la incidencia pública de lo religioso: qué lugar están adquiriendo estas voces, desde qué tipo de performance, y a partir de qué marco de sentido. Las religiones dejaron de ser sujetos que actúan exclusivamente en el ámbito de lo íntimo, para proyectar lo privado como un significante de disputa —moral, social y política— dentro del espacio público.

Esto responde a la conocida definición de José Casanova (2012) sobre *religiones públicas*:

Las religiones públicas de la sociedad política pudieran ser conceptualizadas como la auto-organización colectiva y la movilización de los grupos religiosos y sus recursos institucionales como grupos de interés que compiten con otros grupos de interés para situar sus ideales e intereses materiales en la arena política (p. 131)

Este autor, además, identifica tres formas principales que adoptan dichos grupos. Primero, la movilización de diversos sectores hacia la transformación en movimientos sociales. Segundo, el ejercicio del *lobby* institucional a nivel federal, estatal y local. Por último, la movilización electoral y la organización de partidos políticos a nivel local, estatal o federal (Casanova 2012: 131).



Estas dinámicas han despertado, dentro de la teoría política, algunos interrogantes sobre cómo se comprende la secularización, la institucionalidad de la laicidad y la legitimidad de sectores religiosos para incidir en lo público. Muchos análisis mantienen cierta intransigencia sobre el tema, debido a la emergencia de voces neoconservadoras que se transformaron en una fuerza antitética, al utilizar mecanismos políticos democráticos para promover discursos y posicionamientos anti-democráticos y carentes de sentido republicano. Ahora bien, ¿es lo religioso en sí mismo el problema o más bien la presencia de cierto tipo de discursos? ¿De qué manera pueden reconciliarse la participación pública de las religiones con el diálogo democrático?

En este artículo presento algunos de los principales argumentos en torno a este debate, analizando, en primer lugar, uno de los trabajos más reconocidos en la materia, como es el concepto de *pos-secularidad* de Jürgen Habermas. Junto a ese concepto me aboco a sus definiciones sobre la esfera pública y su relación con grupos religiosos, los cuales han tenido un gran impacto en el estudio de este campo, generando a la vez reacciones y contra respuestas, las cuales también examino. Desde este abordaje crítico, realizo una propuesta de análisis desde la noción de lo público como espacio agonístico y hermenéutico, inscrito en una disputa política donde lo religioso se entiende como espacio de disputa de sentido a partir del diálogo entre contra-públicos. Así me focalizo concretamente en la dimensión epistémica de la construcción del discurso político en las religiones, como una vía para formular dos aspectos. Por un lado, una respuesta frente a las concepciones instaladas en la esfera pública. Por otro lado, dar una propuesta de práctica socio-política de voces religiosas desde una mirada democrática.

Entre la razón secular y la razón pública: el problema epistémico de la dimensión pública de lo religioso

Lo público y sus contra-públicos

Al adentrarnos al debate sobre religión y espacio público, es inevitable no hacer referencia a la discusión iniciada por Jürgen Habermas, no sólo en lo referido a la acción de estos grupos sino



también a su noción de espacio público. Para este filósofo, lo público como concepto emerge en el siglo XVIII como una esfera diferenciada del Estado, la economía y la «familia», es decir, como un espacio donde la ciudadanía delibera sobre los asuntos del bien común, a través del despliegue de estrategias comunicativas. Esto tiene como trasfondo el cuestionamiento a una visión burocratizada y administrativa de lo público que predomina en buena parte de la teoría política moderna.

Según Habermas, el espacio público es el escenario donde las sociedades modernas ejercen la política a partir del diálogo. Es el lugar donde los ciudadanos piensan los asuntos en común. Es donde se inscribe «la cuestión social» más allá de su configuración institucional, pero donde es también atravesada por las tensiones que nacen de la relación entre las clases dentro de una sociedad burguesa. Es decir, es donde se demarcan las polarizaciones que emergen de las diferencias constitutivas entre los grupos, lo cual hace de lo público un campo fragmentado entre diversos sectores de interés que compiten entre sí.

En *Historia y crítica de la opinión pública*, Habermas (2009) identifica algunos elementos que trazan lo público como un espacio que se correlaciona con un aparato de Estado moderno que ejerce soberanía sobre un territorio específico, en donde los integrantes del debate público son conciudadanos que forman parte de una comunidad política. Se concibe, además, como epicentro del debate público la «correcta organización» de las relaciones económicas, dando por sentado la transparencia de la posibilidad comunicativa entre todas las partes.

Lo público, para Habermas, posee —parafraseando a Pierre Bourdieu (2006)— una dimensión estructural/estructurante. El «espíritu subjetivo» recibe su estructura y contenido desde el «espíritu objetivo» generado en las dinámicas intersubjetivas. La «objetividad» de los mecanismos de interacción responden a una *razón pública* que se establece a través de consensos comunicativos basados en recursos argumentativos legitimados a través de mediaciones científicas, también consensuadas como normativas por la sociedad (Bourdieu, 2014).



Retomando a John Rawls, Habermas define lo político como la dimensión del «uso público de la razón», como un campo diferenciado de la política y las políticas. De alguna manera, la reconocida teoría comunicativa habermasiana (Habermas, 1989) va más allá de la perspectiva rawlsiana, ya que concibe lo público como un espacio de interacciones discursivas en torno al bien común. Lo político, entonces, se inscribe en los procesos de interacción comunicativa que constituyen las dinámicas entre los agentes sociales. Esto cabe al desarrollo del propio Estado:

El estado concebido democráticamente no solo concede libertades negativas a sus ciudadanos, preocupados por su propio bienestar, sino que en la medida que dispensa libertades comunicativas mueve a los ciudadanos a participar en el debate público sobre temas que afectan al conjunto de la sociedad (Habermas, 2008b: 18).

Sin embargo, la noción de razón pública y la dimensión argumentativa de la interacción comunicativa inscrita en lo público, hace que, a pesar de constituir un intento de superación o ampliación de la noción institucionalista de la política, caiga igualmente en una intuición racionalista y de alguna manera metafísica, ya que, finalmente, lo que prepondera es una razón pública como marco a priori de toda interacción intersubjetiva (o que se impone sobre sus mecanismos). Esto lo advertimos cuando Habermas define lo político como un *devenir consciente de auto-representación* por parte de un grupo. Imprime una paradoja siempre presente en su teoría: a pesar de reconocer una pluralidad que se proyecta más allá de la institucionalidad política en tanto representación particular —inclusive considerando su crítica sobre el posicionamiento cientificista monolítico en el que por momentos se ubica la teoría política moderna—, termina priorizando la dimensión de lo racional y científica como axiomas monopólicos.

Una de las principales críticas a la noción de lo público en Habermas proviene de la filósofa feminista Nancy Fraser (1999). Para ella, el pensador alemán idealiza la dimensión argumentativa y el hecho de que lo público se cimiente sólo a partir de la deliberación por lo común, dejando de lado las tensiones que provocan las diferencias socioeconómicas, de clase e inclusive políticas entre los diversos agentes sociales. Además —argumenta



Fraser— el axioma habermasiano diluye el lugar de otros públicos no burgueses o no liberales, o lo que denomina como *contra-públicos rivales* que disputan las normas excluyentes burguesas a través del despliegue de otro tipo de performances. Para Fraser (1999: 156), lo público se constituye a través del conflicto desde estos *contra-públicos subalternos*, que representan discursos paralelos que refuerzan interpretaciones oposicionales y responden a acciones de exclusión por parte de los públicos hegemónicos. Dichos contra-públicos no responden necesariamente a una lógica emancipadora, crítica o progresista; por el contrario, muchos de ellos pueden reforzar posicionamientos excluyentes y contrarios a los derechos humanos.

En una obra posterior, Fraser (2008) profundiza su crítica a Habermas subrayando un elemento que ella misma reconoce haber ignorado en su primer abordaje, a saber, el *imaginario westfaliano* que encuadra la propuesta de Habermas. Según la autora, esto «ha dado por supuesto tácitamente el marco de una comunidad política delimitada con su propio Estado territorial» (Fraser, 2008: 148). Hoy, más bien, vivimos en un «paradigma poswesfaliano de soberanía dispersa» (Fraser, 2008: 165), donde las características estatistas, territoriales y nacionalistas ya no representan elementos definitorios de lo público.

Fraser (2008: 149-150) destaca varios elementos críticos de la perspectiva wesfaliana presente en Habermas y otros/as autores que siguen la misma línea de trabajo: 1) el sentido de deliberación tiende a transformarse en un marco que homogeneiza las diferencias entre los interlocutores, 2) la idea de que la proliferación de varios públicos representa un alejamiento de la democracia, 3) el hecho de que el discurso en el espacio público debe centrarse sólo en el debate por el bien común, y 4) que el correcto funcionamiento del espacio público requiere de una fuerte distinción entre Estado y sociedad civil. En respuesta, Fraser plantea que lo público ya no puede mirarse sólo desde la perspectiva territorial-nacionalista, ciudadana y menos aún estatal. Por el contrario, debe ser analizado en clave transfronteriza, donde las dinámicas comunicacionales y los procesos de intercambio exceden las limitaciones geográficas y político-institucionales



La razón pos-secular en debate

Pasando ahora al abordaje de Habermas en torno a la relación entre espacio público y religiones, podemos decir que su visión ha ido cambiando a lo largo de su peregrinaje. Inicialmente mantuvo una mirada crítica sobre la legitimidad posible de este vínculo, pero con el tiempo fue elaborando una mirada mucho más positiva y abierta, reconociendo que en los flujos de comunicación «desde abajo» —es decir, desde la sociedad civil—, las voces religiosas «no fundamentalistas» tienen mucho que aportar a la dinámica pública. Habermas afirma que el discurso moral de las religiones posee un «gran potencial» para el diálogo político.

Habermas será quien instalará el concepto de *sociedad postsecular*, como una sociedad que no solo mira de manera positiva e integradora a las voces religiosas en el debate público sino también que “refleja una comprensión normativa que tiene consecuencias para el trato político entre ciudadanos no creyentes con ciudadanos creyentes” (Habermas 2008a: 29) Por ello, la noción de «tolerancia» desde las «autoridades seculares» no es suficiente para promover una integración de voces religiosas. Más bien, se hace necesario un acuerdo entre las propias religiones sobre las limitaciones del derecho positivo y la libertad negativa de ser respetadas. Esto se debe al factor de que no es lo mismo hablar de la secularización del Estado, que de la secularización de la sociedad, por lo que se requieren distintos acuerdos según el espacio comunicativo (Habermas, 2011: 33). Aquí estriba la distinción del filósofo alemán entre esfera pública formal e informal, siendo esta última el lugar donde las religiones operan con mayor movilidad.

Mientras que lo religioso se vincula primordialmente con la sociedad civil, la política deliberativa es producto del uso público de la razón, tanto desde creyentes como de no creyentes. En la perspectiva habermasiana, más allá de la visión positiva sobre la participación y legitimación de las voces religiosas en el ámbito público, su intervención siempre tendrá un límite, a saber, ser un agente más entre todos los sujetos que conforman la sociedad civil. Si lo religioso pretende participar dentro del espacio público formal —es decir, en la deliberación dentro del Congreso, en debates sobre políticas públicas, en la participación dentro de la burocracia



estatal, entre otros—, sea a través de intervenciones individuales o colectivas, debe hacerlo a partir del conjunto de dinámicas comunicativas, institucionales y discursivas establecidas como normativas según la razón pública, dejando de lado la especificidad de su discurso identitario. En vistas de que el Estado liberal se sostiene en una razón secular, las religiones deben conseguir un «equilibrio» entre convicciones religiosas y convicciones seculares a la hora de participar de cualquier deliberación pública.

Aquí llegamos, entonces, a uno de los puntos nodales que quiero presentar en este ensayo. Revisando los debates postseculares y postliberales sobre la laicidad/secularización —a los cuales le debemos mucho a Habermas—, en el fondo, *las limitaciones que se presentan son más de naturaleza epistémica que política*, aunque ambos campos son imposibles de separar. Es decir, el problema sobre la participación pública de lo religioso reside en cómo se concibe la verdad a ser deliberada —un conocimiento objetivo sin tintes de subjetividad e «irracionalidad»—, cuáles son las mediaciones adecuadas para acceder a ella —la ciencia, la argumentación «racional» y normativizada— y quiénes son los agentes legítimos para participar en el debate público —una clase política profesionalizada, burocrática y científica/academicista.

El concepto que provoca cierto cortocircuito en el trabajo de Habermas es el de *razón natural*. Según este filósofo, el acceso a la razón natural fundamenta el Estado de derecho. Es en esta razón donde el Estado encuentra, precisamente, su neutralidad: «La neutralidad del ejercicio de la dominación de las diferentes visiones del mundo es el presupuesto institucional para garantizar en igual medida la libertad de religión» (Habermas, 2008a: 136). Los argumentos de las comunidades religiosas desafían el propio sentido de libertad, desde dos principios: la no interferencia y la plena realización de lo social. En otros términos, el debate en torno a la libertad religiosa se ubica en encontrar hasta qué punto, por ejemplo, ella se concibe entre la no interferencia de la particularidad identitaria de lo religioso frente otras esferas de lo público, sin impedir la plena realización del grupo particular en tanto sujeto social legítimo. La primera limitación que encontramos en esta idea es una conceptualización abstracta del fenómeno religioso, que no percibe su pluralidad interna —incluso conflictiva—, tanto en cuestiones dogmáticas o rituales como en



relación a las ideologías socio-políticas en disputa en su seno y en el interior de cada identidad particular.

Podríamos decir que, para Habermas, uno de los principales problemas de la incidencia pública de lo religioso se presenta a la hora de construir los medios argumentativos necesarios para el movimiento de los flujos comunicativos que constituyen lo público. Habermas habla de tres *disonancias cognitivas* que las comunidades o ciudadanía religiosa deben suponer (Habermas, 2008a: 144-145). La primera es que tienen que partir de una apertura epistémica hacia otras religiones y visiones del mundo que les son extrañas y con las que se topan dentro del universo de discurso ocupado hasta el momento por su propia religión. La segunda es que deben encontrar, además, un posicionamiento epistémico frente a la independencia del conocimiento secular y el monopolio del saber socialmente institucionalizado por los expertos científicos. Finalmente, deben construir una actitud epistémica hacia la primacía de la que gozan las razones seculares, lo cual se logra al incorporar de una manera razonable el individualismo igualitario del derecho racional y de la moral universalista.

Por todo esto, se exige la necesidad de un *discurso posmetafísico* el cual tiene dos cauces: por un lado, la razón secular, desde sus premisas agnósticas, se abstiene de juzgar sobre las verdades religiosas, demarcando una clara línea entre fe y saber; y por otro lado, se opone a una visión científicista que rechaza la legitimidad del pensamiento religioso. Habermas plantea que dentro de la opinión pública

las imágenes naturalistas del mundo”, las cuales provienen de un trabajo especulativo informado desde mediaciones científicas que son relevantes para la comprensión ética de la ciudadanía, tienen preferencia *prima facie* a las cosmovisiones de la vida religiosa. Más aún, es en este elemento donde yace, como mencionamos, la naturaleza “neutral” del Estado (Habermas, 2008: 32).

Por eso es fundamental, para la propuesta de Habermas, la idea de *traducción*: los presupuestos religiosos, más allá de su legitimidad dentro del debate público informal, deben ser



transcritos en los términos de la razón pública. Esto responde a una distinción entre la razón religiosa y la razón secular, como dos fuentes que responden a dos marcos distintivos: «A los enunciados teológicos sólo se les puede responder con contraargumentos teológicos, y a los enunciados históricos y epistemológicos con contraargumentos históricos y epistemológicos» (Habermas 2008a: 154). Esto indica que lo religioso en tanto identidad puede participar como agente en lo público, pero no puede hacer de su especificidad discursiva una instancia de deliberación. Se requiere, entonces, de la construcción de puentes de traductibilidad para el mejor ejercicio de la deliberación pública:

En vez de imponer a todos los ciudadanos la carga de depurar de retórica religiosa sus comentarios y opiniones públicas, debería establecerse un filtro institucional entre las comunicaciones informales en el ámbito público y las deliberaciones formales de los cuerpos políticos que llevan a decisiones colectivamente vinculantes (Habermas, 2011: 35).

Hay una conocida discusión entre Habermas y Charles Taylor (2011) sobre estas ideas. En defensa de su posición, el filósofo alemán sostiene la superioridad del discurso científico y la legitimidad de la razón pública, aseverando, por un lado, que dicho predominio subyace en el hecho de que la razón secular, a diferencia de la religiosa, que carece de vínculos con la socialización de una comunidad particular (Habermas y Taylor, 2011: 62) La razón religiosa, en cambio, tiene como principal propósito, según Habermas, el resguardar la cohesión identitaria de un grupo desde la defensa de un conjunto particular de dogmas. Este enfoque, que pone a la razón secular —paradójicamente— casi como un marco metafísico sin intervención de subjetividad alguna, cae por tierra al pensar en la construcción de dichas razones desde escuelas o comunidades de conocimiento. Casi como si la filosofía kantiana no constituyera una comunidad de pensamiento, con su genealogía y proceso histórico, así como sucede con las corrientes teológicas.

La segunda limitación en el posicionamiento habermasiano es su énfasis en la dimensión argumentativa de la comunicación, lo cual secunda el lugar de lo dialógico. Para Taylor (2011), no hay distinción entre la razón secular y la razón religiosa, al menos en



términos de legitimidad. Para él, simplemente estamos hablando de puntos de vista diferentes, los cuales pueden participar desde un mismo estatus del debate público, junto a otros grupos. Según Taylor, el problema reside en que los grupos religiosos siempre son vistos a priori como amenaza y no como interlocutores. Es decir, el problema se deposita en que el conocimiento religioso —con sus características rituales, simbólicas y teológicas— se presenta como una episteme inferior al de la razón secular (Lafont, 2009). Como resume Claudia Isabel Mejía Guayana (2017):

mientras Habermas, aún siguiendo a Rawls, considera que la fundamentación de la moralidad pública se puede hacer en un lenguaje compartido, el lenguaje de la razón, siempre secular, Taylor arguye que, si bien los principios básicos de las democracias modernas son siempre los mismos en la enunciación (libertad, igualdad, civilidad y democracia), no así su interpretación y aplicación práctica (p. 81).

En otros términos, para Taylor (2011) el problema no es si las voces religiosas son legítimas o no, sino cómo inscribimos su presencia en el espacio público desde los sentidos de diversidad y pluralidad, donde no existen voces que tengan mayor privilegio que otras, y donde sus epistemes sean reconocidas más allá de la racionalidad moderna y científica.

El debate en torno al abordaje habermasiano nos arroja tres elementos importantes para el tema que nos concierne. En primer lugar, debemos preguntarnos sobre la propia comprensión de lo público. Más allá de que Habermas lo define como un marco con fronteras que exceden la burocracia estatal o económica, mantiene una definición de lo público enmarcada en ciertas dinámicas a priori que parecen ir más allá de los procesos comunicativos que defiende, y que responden más a una lógica moderna y racionalista que actúa como fundamento *prima facie*. Ello produce una escala de legitimación entre los agentes que constituyen lo público, como también un marco discursivo que lo delimita. Una visión pluralista de lo público enfatizará más bien en la dimensión conflictiva y dialógica de los contra-públicos que conforman lo social, no como un espacio delimitado por una razón secular hegemónica, sino por consensos discursivos que son constantemente renegociados por las partes en disputa.



El segundo elemento tiene que ver con la legitimidad de los sectores religiosos para su participación en el espacio público. A pesar del reconocimiento de Habermas sobre la posibilidad de concebir la presencia de voces religiosas en la interacción pública, su visión sobre la inferioridad de la razón religiosa con respecto a la razón secular, el hecho de que las voces religiosas deban ser traducidas, y que el lugar más propicio de interacción sea exclusivamente el espacio público informal, nos lleva a pensar no sólo en una diferencia constitutiva con respecto a otros grupos sino también valorativa. Taylor (2011) se pregunta dónde reside la diferencia de las religiones con otros sectores. ¿Es la pertenencia a una comunidad creyente? Podríamos afirmar lo mismo de cualquier escuela de pensamiento. ¿O es acaso que el discurso religioso sigue siendo considerado inferior en términos epistémicos con respecto a los discursos de otras ciencias?

Aquí nos adentramos en el tercer elemento: el gran punto de conflicto es sobre todo epistémico. Es decir, el hecho de si el discurso religioso es reconocido como legítimo para discutir cuestiones públicas. Vemos aquí la insistencia en un conjunto de prejuicios y normativas modernas y coloniales, primero con respecto al acceso a la verdad, y segundo en lo relacionado a las mediaciones discursivas y metodológicas para acceder a ella, perspectivas que se mantienen vigentes en buena parte del abordaje político contemporáneo. Cualquier discurso que pretenda legitimidad pública, deberá responder a esos parámetros. Las mediaciones performáticas que no lo hagan, quedarán excluidas por inferiores o apegadas a la esfera de lo subjetivo, como si la razón secular estuviera exenta de dicha condición. Esto se ve claramente —como ya he indicado— en la posición habermasiana en relación con la legitimidad de la razón pública más allá de las mediaciones intersubjetivas.

Lo religioso como contra-público

Si analizamos la participación de grupos religiosos en el espacio público hoy, nos encontramos con una paradoja. Por una parte, las voces religiosas son agentes cada vez más visibles en distintas instancias de deliberación. Su presencia se ha transformado con el tiempo en un fenómeno común dentro del escenario político regional, aportando desde su especificidad a la pluralidad del



campo democrático. Sin embargo, junto a este fenómeno, vemos que posiciones neoconservadoras han tomado la palestra, transformándose en las representaciones hegemónicas, monopolizando los procesos deliberativos, siendo las más «publicitadas». Aunque éstas no representan al conjunto del campo religioso —y más específicamente, al cristiano—, tienen suficiente impacto en diversos niveles para cooptar las disputas narrativas. Como bien acentúa Boaventura de Sousa Santos (2010), esta emergencia tiene directa relación con los modos establecidos de concebir la política estatal y pública: «Capitalizando la crisis del Estado y la consiguiente crisis de los valores republicanos, las teologías políticas conservadoras son simultáneamente la causa y la consecuencia de la crisis del proyecto histórico de la secularización» (p. 77).

Aquí la pregunta sobre cómo concebir una incidencia religiosa que forma parte del espacio público desde una lógica democrática, más allá de las polarizaciones que puedan originarse en el proceso y en la propia constitución interna de sus representaciones. En otras palabras, ¿tiene lo religioso un estatus especial con respecto al resto de los agentes de la sociedad civil? ¿Cómo puede ser aceptado desde una lógica democrática, sin limitar la participación y las demandas de otros grupos que poseen una perspectiva distinta o hasta disidente? Más aún, ¿podemos decir que las creencias responden a una mirada homogénea? ¿O debemos hablar del campo religioso como un espacio de disputa de sentido, que equivale a las pugnas ya presentes en lo público? Para responder a estas preguntas, se requiere dos tipos de indagaciones, en línea con lo abordado hasta aquí: a) una resignificación de la dimensión epistémica de lo religioso, en el marco de una revisión de la episteme política hoy, y b) una concepción más amplia de lo público y sus dinámicas políticas.

Como hemos indicado, la cuestión de la participación pública de lo religioso arroja una problemática intrínsecamente epistémica. Es decir, se afirma sobre los criterios de legitimación política, los mecanismos para llegar a ella y el lugar de los actores en cuestión. Aunque Habermas recalca la importancia de los sectores religiosos, a la hora de argumentar sobre la episteme de la razón pública, finalmente estos grupos no alcanzan los estándares requeridos de la razón pública/natural/secular. Esto no sólo conlleva una



problemática en términos del sosteniendo de una episteme moderna y colonialista para concebir lo religioso —y por ende excluyente, como campo de mediación política—, sino también termina actuando como instancia antidemocrática, al plantear fronteras abstractas y absolutistas de exclusión.

El origen del problema epistémico en Habermas se relaciona con su noción de lo pos-secular: como afirman algunos/as autores/as, dicho concepto conserva un marco eurocéntrico y occidental (Braidotti y otros, 2014: 1-3). Se intenta legitimar lo religioso en la medida en que algunas de sus caracterizaciones encajen con las normatividades de la episteme moderna y el predominio cristiano para comprender lo propiamente religioso. La objetivación de la razón tiende a describirse por fuera de lo afectivo, lo subjetivo, las emociones y las voluntades, elementos que representan las características constitutivas de una configuración religiosa, al igual que otros grupos de significativa presencia pública. Sin embargo, su performance no responde a los estereotipos de la cosmovisión política tradicional, como son los sectores feministas, los movimientos sociales o los grupos de defensa de minorías (Braidotti, 2014)

Retomando a Boaventura de Sousa Santos (2010), necesitamos de una *sociología transgresiva* frente a la razón y episteme religiosas, desde una disyunción entre lo que denomina una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias. En clave religiosa, ello significa acentuar la relevancia del discurso religioso en la esfera pública revalorizando las diversas teologías —desde sus diferentes enfoques— como marcos sociológicos emergentes que pretenden ubicar una lectura de la realidad en relación y tensión con otras visiones circulantes. En otros términos, el discurso religioso, desde su especificidad —más concretamente, desde su constitutividad mística—, puede dar un relevante aporte al debate público. David Tracy (2014), uno de los principales referentes de la teología pública, plantea que la religión, en su performance pública, no solo puede enriquecer un «debate de fines» sino también ser, en palabras de Fraser, un contra-público que resiste la colonización y tecnificación de lo público y la razón secular. En sus palabras:



La fe es también un nuevo conocimiento: no solamente por ser una creencia cognitiva sino también un nuevo fundamento para el conocimiento –un fundamento de confianza radical (*fides fiducialis*) conduciendo a cada nuevo, de hecho, interminable... clima gnoseológico en unión mística con Dios. El conocimiento místico va más allá del límite usual de la razón. Como conocimiento, el conocimiento místico (el cual no es tan extraño entre los creyentes, como se cree) debería ingresar de forma directa al espacio público: no como resultado de un argumento racional, ni tampoco desde una noción religiosa clásica. Más bien, el conocimiento místico-profético –concebido como exceso, como interrupción, como (*contra* Kant) conocimiento más allá de los límites de la racionalidad moderna- es más y más, a veces bajo la rúbrica del pensamiento posmoderno, una entrada a la arena pública (Tracy, 2014: 46).

El reconocimiento de los discursos religiosos como marcos sociológicos ausentes/emergentes, no sólo apela a la identificación de referencias discursivas emancipatorias, sino destaca la *dimensión agonística* intrínseca del campo religioso en tanto espacio de disputa de sentidos. En otros términos, hablar de una resignificación epistémica de la razón religiosa no pretende enfatizar sobre un conjunto delimitado de discursos religiosos. Al contrario, busca dar cuenta de que dicho campo es un espacio atravesado por el conflicto de interpretaciones, y que su dimensión política reside precisamente en dicha conflictividad constitutiva, como proyección de los diversos abordajes que conviven dentro del mundo religioso, en relación al ámbito de los derechos, las políticas públicas, las prácticas democráticas, entre otros. De este modo, la inscripción de lo religioso en lo público responderá a una lógica democrática en la medida de que dicho conflicto constitutivo sea inscripto dentro de la esfera pública, no sólo de forma abstracta sino concreta y práctica, en la participación plural dentro de debates públicos.

Una resignificación epistémica de la participación política de lo religioso no se relaciona, ni con la demarcación de lo religioso a partir de un conjunto de estándares cognitivos –como lo pretende la noción de traductibilidad habermasiana–, ni con la discriminación de ciertos discursos sobre otros. Mas bien, implica entender que ubicar lo religioso en lo público representa crear un



espacio de conflictividad desde el (des)encuentro entre las diversas miradas que habitan el mundo de las creencias. Aquí cabe traer la definición de Fraser (1999) sobre lo público, la cual podríamos aplicar a la noción de lo religioso como apertura a la circulación de las narrativas que lo conforman:

La esfera pública produce un consenso vía la circulación de discursos que construyen el sentido común del día y representan el orden existente como natural y/o justo, y no simplemente como una artimaña impuesta. Mas bien la esfera pública en su forma madura influye suficiente participación y representación de múltiples intereses y perspectivas como para permitir que la mayoría de las personas puedan reconocerse en sus discursos la mayor parte del tiempo (p. 148).

¿Significa que cualquier discurso religioso cabe dentro del espacio público, en la medida que de cuenta de su especificidad? No necesariamente. Comprender el espacio público como un campo de disputas interpretativas, conlleva que las voces que serán incluidas son las que comprendan la dimensión disruptiva, conflictiva y diversa en su encuentro con las demás. Cualquier intento de monopolización que pretenda alguna posición religiosa específica, vulnera el principio fundamental de un democrático funcionamiento del espacio público, es decir, la posibilidad de circulación de mayor cantidad de narrativas que se comprenden a sí mismas, no de forma aislada sino en su encuentro con otros sujetos sociales.

Con respecto al segundo elemento, es decir, la concepción de lo público y sus dimensiones políticas, Fraser (2008: 175-184) plantea dos elementos fundamentales de una teoría crítica del espacio público poswesfaliano: la legitimidad normativa y la eficacia política de la opinión pública. El primero expresa que una opinión pública es legítima sólo en la medida en que todas las partes tengan la capacidad de participar como pares en las deliberaciones. Para ello, Fraser (2008) afirma que el proceso comunicativo debe responder a dos elementos, a saber, la extensión de su inclusividad y el grado que hace real la paridad interactiva. Mientras lo primero tiene que ver con el «quién», lo segundo con el «cómo». Ambos elementos deben ir de la mano, ya que los procesos de inclusividad



pueden caer en la atención de una extensión sin los mecanismos necesarios para su ejercicio, mientras que lo segundo puede enmarcar un conjunto de procedimientos de forma abstracta, descuidando quiénes participan y promoviendo, finalmente, prácticas de exclusión. Aquí adquiere relevancia el «principio de todos los sujetos» que propone Fraser (2008), el cual

sostiene que lo que convierte a un conjunto de personas en miembros socios de una esfera pública no es la ciudadanía compartida, ni su co-imbricación en una matriz causal, sino más bien su sujeción conjunta a una estructura de gobernación que determina las reglas fundamentales de su interacción (2008: 179).

El *principio de la eficacia política* remite al hecho de que la opinión pública es estratégica sólo en la medida en que el poder público refleje la voluntad ponderada por la sociedad civil. Es decir, se establece una condición de traslación donde el poder comunicativo de la sociedad civil se traduce en leyes vinculantes y en capacidad administrativa. Podemos enlazar este principio con dos elementos ligados a nuestra temática: la necesidad de estándares de libertad religiosa —en tanto marcos jurídicos de reconocimiento— siempre deben ir de la mano de una implementación desde políticas públicas. Podemos contar con una estructura legal que legitime la presencia pública de lo religioso, pero se requiere a la vez de políticas públicas que garanticen, como anhela Habermas, una participación equitativa. Eso no se debe dar desde la amalgama de una razón pública con estándares argumentativos sino, como plantean Taylor (2011) y Fraser (2008), desde dinámicas de intercambio dialógico que incluyan la particularidad —discursiva— de cada parte, sus demandas y su lugar específico dentro del debate público. En otros términos, esto significa crear procedimientos para la participación activa de voces religiosas en la deliberación pública, la interacción con la sociedad civil y la relación con el Estado.

La dimensión política de la convivencia democrática dentro del espacio público comprende reconocer la tensión entre dos raíces fundamentales para dicho término: la *polis* como el principio de convivencia conjunta y el *pólemos*, como el antagonismo y el conflicto constitutivo de dicha convivencia (Mouffe, 1999: 14).



Hannah Arendt afirma que lo público refiere a dos fenómenos estrechamente enlazados. Primero, todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo. De aquí el sentido de «publicidad». En segundo lugar, lo público significa el propio mundo, lo común a todos/as y lo que se diferencia desde lo establecido en tanto privado. Arendt (2013 [1958]) enuncia:

Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sienten alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo (p. 62).

La política, entonces, no tiene que ver sólo con la organización de un programa o un conjunto de mecanismos institucionales. Mas bien, lo político representa la constitución del «entre» inherente a toda relación humana:

La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*... La política nace en el *Entre-los-hombres*, por lo tanto, completamente *fuera del* hombre. De aquí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación (Arendt, 1997 [1950]: 45-46).

La construcción de un espacio público democrático, entonces, conlleva lidiar con un espacio de pluralidades agonísticas, que no sólo exponen un argumento —el cual legitima una identidad en la medida que responda a los parámetros epistémicos hegemónicos de verificación— sino que intercambian y combaten hermenéuticamente a partir del entre-nos que diferencia y a la vez establece relaciones sociales. La idea de conflictividad no es necesariamente negativa, sino que conlleva el adentrarse a un espacio de diálogo, reconociendo la condición inevitable de encuentro, y por ende de legitimación del Otro como voz participante. Como sostiene Jacques Rancière (2007):

La democracia, entonces, muy lejos de ser la forma de vida de individuos consagrados a su felicidad privada, es el proceso de lucha contra esta privatización, el proceso de ampliación de esta esfera. Ampliar la esfera pública no significa, como lo pretende el llamado discurso liberal,



demandar el avance creciente del Estado sobre la sociedad. Significa luchar contra un reparto de lo público y lo privado que le asegura a la oligarquía una dominación doble: en el Estado y en la sociedad (p. 81).

Esto último nos lleva a cuestionar los intentos de voces religiosas neoconservadoras, que pretenden apoderarse del reparto de lo público a partir de dos acciones. Por un lado, la cooptación de la legitimidad normativa, es decir, arguyendo que el pensamiento religioso es homogéneo y único en términos ideológicos o morales. Por otro lado, la eficacia política de la opinión pública, es decir, monopolizando los espacios de diálogo e intercambio, e impidiendo que la participación pública sea enriquecida por una mayor cantidad de alocuciones y perspectivas. La intervención de dichas voces en el espacio público es legítima en la medida que respeten el principio de ampliación de lo público (Rancière, 2007) y el «principio de todos los sujetos» (Fraser, 2008).

Muchas veces, este elemento se vulnera en nombre de la libertad religiosa, comprendida no en términos de derecho sino como instancia privatizadora y tecnocrática de intervención pública de una particularidad, deslegitimando así la participación de todas las partes en nombre de una libertad como frontera con las otras personas. Esto, entonces, se presenta finalmente como un pretexto para la exclusión de lo diverso, tanto dentro del campo religioso como entre las disonancias presentes en lo público con respecto a ciertas ideologías o moralinas de grupos religiosos hegemónicos.

Conclusión

En este artículo he introducido algunos debates en torno a la relación entre religiones y espacio público, retomando la conocida discusión desarrollada a partir del trabajo de Jürgen Habermas. Dicho debate da cuenta de las tensiones que existen entre nociones contemporáneas sobre lo público. Estas, más allá de reconocer la legitimidad de la participación de las religiones, demarcan fronteras a partir de una episteme moderna tradicional y colonial. Esa episteme dispone principios de veracidad y traductibilidad, a partir de las cuales las religiones pueden participar o no, dejando de lado algunos elementos constitutivos de sus identidades y de la diversidad de epistemes que conforman su campo. En el fondo, esto tiene un doble efecto: por un lado, vulnera un sentido real de



participación democrática de los agentes religiosos desde su especificidad y, por otro, impide una posible participación desde las caracterizaciones de las voces religiosas, provocando, paradójicamente, una instancia de excepción. Esto da lugar a que algunas perspectivas asuman el monopolio de la mediación religiosa sobre asuntos del bien común.

De aquí se plantea la necesidad de una nueva episteme política, que a su vez abra la puerta para que las voces religiosas puedan participar como sujetos legítimos. A su vez, una resignificación de la relación entre religiones y espacio público pasa, precisamente, por una redefinición de lo público. Lo público debiera ser entendido como un espacio de encuentro y disputa de sentidos, lo que a su vez nos permite ver el campo religioso como un espacio con la misma constitutividad: un marco plagado de diversas posiciones, de públicos, políticas y contra-públicos, que dan cuenta de la diversidad de representaciones presentes tanto en lo público como en el propio campo religioso. Lejos de anular estos encuentros conflictivos, la dimensión democrática de la participación religiosa en la política va de la mano, no sólo de la legitimidad de su intervención, sino, principalmente, de la visibilización de su pluralidad constitutiva en los debates que despiertan las demandas sociales en lo público.

Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah (1997 [1950]). *¿Qué es la política?* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, Hannah (2013 [1958]). *La condición humana*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- Bourdieu, Pierre (2006). *Intelectuales, política y poder*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: EUDEBA.
- Bourdieu, Pierre (2014). *Transformation of Religion and the Public Sphere: Postsecular Publics*. Nueva York, NY: Palgrave Macmillan.
- Braidotti, Rosi (2014). «Conclusion: The Residual Spirituality in Critical Theory: A Case for Affirmative Postsecular Politics». En:



- Rosi Braidotti, Bolette Blaasgaard, Tobijn de Graauw y Eva Midden (2014), *Transformation of Religion and the Public Sphere: Postsecular Publics*. Nueva York, NY: Palgrave Macmillan, pp. 249-272.
- Braidotti, Rosi, Bolette Blaasgaard, Tobijn de Graauw y Eva Midden (2014), *Transformation of Religion and the Public Sphere: Postsecular Publics*. Nueva York, NY: Palgrave Macmillan.
- Casanova, José (2012). *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos.
- Córdova Quero, Hugo y Nicolás Panotto (2016). «Derribando viejos ídolos: Des-centrando los estudios sobre religión y política en América Latina». *Religión e Incidencia Pública* N° 4: pp. 1–13.
- De Sousa Santos, Boaventura (2010). *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una Epistemología del Sur*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- De Sousa Santos, Boaventura (2014). *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Trotta
- Fraser, Nancy (1999). «Repensando la esfera pública: Una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente». *Ecuador Debate* 46 (abril): pp. 139-174.
- Fraser, Nancy (2008). *Escala de justicia*. Barcelona: Herder.
- Habermas, Jürgen (1989). *Teoría de la acción comunicativa*, 2 tomos. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Taurus.
- Habermas, Jürgen (2008a). *Entre naturalismo y religión*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós
- Habermas, Jürgen (2008b). «¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?». En: Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Entre razón y religión: Dialéctica de la secularización*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, pp. 28-39.



- Habermas, Jürgen (2009). *Historia y crítica e la opinión pública*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Habermas, Jürgen (2011). «Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política». En: Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen (eds.), *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta, pp. 23-38.
- Habermas, Jürgen y Charles Taylor (2011). «Diálogo entre Jürgen Habermas y Charles Taylor». En: Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen (eds.), *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta, pp. 61-68.
- Lafont, Christina (2009). «Religion and the Public Sphere. What are the Deliberative Obligations of Democratic Citizenship?». *Philosophy & Social Criticism* 35, N° 1-2: pp.127-150.
- Mejía Guayara, Claudia Isabel (2017). *Religión y esfera pública: Ciudadanos creyentes y participación*. Bogotá: INIS.
- Mouffe, Chantal (1999). *El retorno de lo político: Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- Taylor, Charles (2011). «Por qué necesitamos una redefinición radical de secularismo». En: Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen (eds.), *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta, pp. 39-60.
- Tracy, David (2014). «Religion in the Public Realm: Three Forms of Publicness». En: William Barvieri, Jr. (ed.), *At the Limits of the Secular: Reflections on Faith and Public Life*. Grand Rapids, MI: Eedrmans, pp. 29-50.
- Rancière, Jacques (2007). *El odio a la democracia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Amorrortu.
- Sennett, Richard (2011). *El declive del hombre público*. Barcelona: Anagrama.
- Warner, Michael (2012). *Público, públicos, contrapúblicos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

