

¿Por una política sin teología? Esbozos para una teología pública en clave discursiva

Enrique Alvear M.*

University of Illinois, Chicago, Estados Unidos

RESUMEN

El artículo estudia las condiciones políticas de posibilidad para esbozar una teología pública sometida a las exigencias propias de una democracia deliberativa. El texto explora los caminos interpretativos que la teoría discursiva del derecho y la política postulada por Jürgen Habermas ofrecen para la constitución de una *teología pública en clave discursiva*. En ese contexto, se procede a reconstruir los requerimientos básicos para su constitución en términos democráticos. Para finalizar, el artículo problematiza algunos de los presupuestos normativos que tanto la teoría discursiva como algunas variantes del secularismo contemporáneo hacen entrar a la hora de abordar (¿o limitar?) la participación pública de la teología en un Estado democrático de derecho.

Palabras clave

Teología pública, Estado democrático de derecho, deliberación pública, teoría discursiva, Jürgen Habermas

Politics without theology? Toward a public theology from a discursive perspective

ABSTRACT

This article examines the political conditions of possibility in order to propose a public theology that is subject to the conditions and demands of a deliberative democracy. This research explores the interpretative paths that the theory of law and politics postulated by Jürgen Habermas provides for the establishment of a

* Máster (c) en Estudios Latinoamericanos y Latinos, University of Illinois, Chicago. Investigador asistente en el “Cluster sobre Inmigración Urbana Global”, Departamento de Estudios Latinoamericanos y Latinos de la misma casa de estudios. Correo electrónico: oalvea2@uic.edu.

public theology from a discursive perspective. In this context, the hope is to rebuild the basic requirements for the constitution of a public theology in democratic terms. At the end, the article problematizes some normative assumptions that both the discursive theory and some variants of contemporary secularism make when reflecting upon the participation of public theology in a democratic state of law.

Keywords

Public theology, democratic state of law, public deliberation, discursive theory, Jürgen Habermas

Introducción

El surgimiento del Estado constitucional moderno ha significado la aceptación de un hecho que el cristianismo católico no termina de comprender: tanto la política como la sociedad en general ya no encuentran sus fundamentos de legitimidad en una única imagen religiosa del mundo, sino que hallan sus patrones de justificación “en representaciones seculares fundamentadas de manera autónoma” (Habermas, 2008b, p. 5). De esto se perca un teólogo político como Johan Baptist Metz cuando afirma:

Dado que con la ilustración religión y sociedad se van disociando progresivamente, también la Iglesia y la teología pierden su plausibilidad, universalidad y normatividad. Su relación con la sociedad –que hasta entonces se estudiaba y resolvía en la dogmática– se hace por fuerza problemática, concretamente bajo el presupuesto de que la *doctrina christiana* o la *doctrina catholica* ya no constituye la base indiscutida de acuerdo para el comportamiento y la acción social. (Metz, 1979, p. 32)

Como consecuencia de la diferenciación de la sociedad, el cristianismo católico –para referirnos al caso chileno– ha perdido “el control sobre la ley, la política, el bienestar público, la cultura, la educación y la ciencia, y [parece haber quedado restringido] a su función de administrar los medios de salvación” (Habermas, 2008c, p. 4). El catolicismo y sus teologías parecen confinados al claustro de su propio campo social. Por ello, la pretensión de influencia comunicativa hacia otras esferas del espacio social adolece a ratos de un problema de ingenuidad e, inclusive, esconde también un déficit reflexivo importante acerca de las condiciones sociales

de posibilidad para la participación pública de la teología en una sociedad secular enormemente plural desde un punto de vista cosmovisional.

Vivimos en una sociedad que ha sufrido transformaciones estructurales y semánticas sumamente complejas. Ello, por supuesto, tensiona al cristianismo católico, delimita su relación con la política y presiona a la comunidad eclesial a repensar la manera de comprender su participación en la esfera público-política de un Estado democrático de derecho. Si la teología quiere pervivir bajo las condiciones propias de la sociedad moderna debe demostrar la razonabilidad de la experiencia creyente que le subyace, so pena de quedar recluida al ámbito de lo privado.

Sucede que la sociedad moderna hace valer sus condiciones sobre toda teología. El hecho es que toda tentativa de teologización de la política habrá de percatarse de que sus pretensiones de validez ya no cuentan con el beneplácito del asentimiento generalizado al interior del sistema político ni, mucho menos, se encuentra en condiciones de exigir su aceptación irrestricta por parte de la sociedad civil. Las teologías no la tienen para nada fácil: ellas han de lidiar, primeramente quizás, con un desafío *ad intra* que circunscribe las condiciones de posibilidad de su acción política *ad extra*: han de admitir la pérdida de sus títulos de justificación del derecho y la política moderna, recreando bajo condiciones democráticas sus posibilidades de comunicación pública, de incidencia política y de acción normativa en el campo de la facticidad social. Ya no basta constatar que la organización estatal del poder político plantea el desafío de delimitar el sitio de la(s) teología(s) en una sociedad cuyo régimen político adquiere “legitimidad [...] del ejercicio de la soberanía popular y no de una sanción de la divinidad” (Stuven, 2012, s/p). Es necesario y a la vez insuficiente. Esta cuestión levanta además un desafío todavía vigente: el debate en torno a las atribuciones y los límites para la participación pública de la teología y, en definitiva, el discernimiento de aquella praxis comunicativa que le permita contribuir en el foro público desde una perspectiva democrática.

Dos son las preguntas que articulan el problema teológico-político que enfrenta este artículo. La primera: ¿cuál es el modo democráticamente justificado que la teología ha de asumir a la hora de comparecer al diálogo público que se lleva a cabo en un Estado democrático de derecho? Y, la segunda: ¿está la teología, en cuanto cosmovisión, en condiciones de contribuir democráticamente al desarrollo de la deliberación pública? Tales interrogantes tienen el propósito último de indagar por las condiciones políticas de posibilidad para que la teología pueda tomar parte comunicativamente de la discusión pública y contribuir a la democratización de la democracia a través de los potenciales ético-políticos de los que dispone. Se trata de un asunto teológico-político en la medida en que refiere al modo como la teología participa públicamente en la organización de nuestra convivencia democrática,

inmersa en el *factum* de la diversidad cosmovisional y del disenso irrevocable que le acompaña. La mediación a la que recurriremos para reflexionar esta cuestión será parte de la obra de Jürgen Habermas, en el marco de su teoría discursiva del derecho y la política. Con Habermas, pero más allá de él, hemos intentado explorar algunos caminos posibles para señalar algunos trazos de lo que sería una *teología pública*.

Un análisis detenido del problema esbozado exige, a mi modo de ver, una aproximación metodológica que comprende dos secciones. En un primer apartado, intentaré reconstruir las potencialidades con que la concepción *discursiva* del *uso público de la razón* responde a la pregunta por las condiciones políticas de posibilidad para una teología pública. La clarificación de este asunto permitirá esclarecer los requerimientos básicos para la formulación de una teología pública que estaría en condiciones de contribuir comunicativamente en los procesos de deliberación, haciendo de la democracia un régimen más deliberativo.

En una segunda sección, realizo algunas consideraciones que pretenden problematizar las precomprensiones secularistas que tanto la teoría discursiva como algunas variantes del secularismo contemporáneo hacen entrar a la hora de abordar (¿o limitar?) la participación pública de la teología en un Estado democrático de derecho. Con ello se busca abrir posibilidades para un discernimiento crítico de la democraticidad de la política laical moderna y algunas de sus implicancias para una teología pública.

Más allá del *uso público de la razón*: hacia una formulación de las condiciones políticas de posibilidad para una *teología pública en clave discursiva*

¿Qué significado tiene la *separación entre el Estado y la Iglesia*, tal como viene exigida en las Constituciones liberales, para el papel que les está permitido desempeñar a las tradiciones religiosas y a las comunidades religiosas en la sociedad civil y en la esfera público-política y, por consiguiente, en la formación política de la opinión y de la voluntad de los ciudadanos? (Habermas, 2006b, p. 126)

La formulación misma de la pregunta habermasiana ya deja entrever su tesis. Habermas presupone que el significado del principio de separación entre las Iglesias y el Estado recogido por las constituciones modernas es de suyo capaz de definir legítimamente cuál es el sitio político de las tradiciones religiosas en la sociedad moderna. La aclaración de las condiciones políticas de posibilidad para que las

comunidades religiosas puedan poner a disposición del sistema político sus potenciales contribuciones, habrá que buscarla –dice la pregunta habermasiana– en los rendimientos posibles de la significación del principio de separación institucional.

Desde el punto de vista discursivo, el desacoplamiento estructural entre el Estado y las Iglesias implica una diferenciación entre las reglas del juego propias de los debates que ocurren en el espacio público-político y aquellas que regulan las discusiones que forman parte de los procesos de deliberación al interior de las esferas institucionales del poder político. Esta diferenciación discursiva, como veremos, introduce una distinción normativa sustantiva para el discernimiento de una teología pública en un Estado democrático de derecho. Una teología pública articulada en clave discursiva habrá de mostrarse al menos percatada de un debate público, cuyas reglas del juego varían atendiendo al espacio de interacción en que este se realiza. Y es que la participación pública de la teología en un Estado democrático de derecho no se restringe, simplemente, al ámbito de comunicación informal de la opinión público-política instituida por la sociedad civil. Antes bien, el cristianismo y sus teologías habrán de preguntarse también por las condiciones de posibilidad para comparecer legítimamente a la deliberación que ocurre en aquellos ámbitos institucionales de interacción propios del poder político.

En efecto, Habermas pone de relieve la importancia del poder legislativo al resolver discursivamente la implementación, modificación o derogación del derecho que regula la convivencia democrática. Esta discusión pública tiene lugar al interior de los complejos formales de la organización estatal que debieran estar positivamente influenciados por la opinión pública, constituida comunicativamente por la sociedad civil que hace *uso público de la razón*. En la medida en que la teología coopere en la deliberación institucional puede, entonces, adquirir influencia en los consensos normativos instituidos por la fuerza vinculante propia del *derecho*. Esto quiere decir que la institucionalidad del Estado democrático de derecho permite, estructuralmente, articular un tipo de participación pública en que los planteamientos de la teología pública estarían en condiciones de cobrar influencia legítima en la dirección del poder político moderno previa participación en el proceso de deliberación pública.

Habermas, a diferencia de John Rawls, no es ciego a los potenciales políticos que alberga la teología en algunos de sus contenidos normativos confesionales. A juicio del pensador frankfurtiano, el Estado moderno no debiera desalentar una participación comunicativa de los ciudadanos religiosos pues, de hacerlo, la organización estatal “no puede saber si [...] la sociedad secular no se estaría desconectando y privando de importantes reservas para la creación de sentido” (Habermas, 2006b, p. 138). Así pues, las tradiciones religiosas

están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales, sobre todo en atención a las *formas sensibles de la convivencia humana*. Este potencial convierte al habla religiosa, cuando se trata de cuestiones políticas pertinentes en un serio candidato para posibles contenidos de verdad, que pueden *ser traducidos* entonces del vocabulario de una comunidad religiosa determinada a un lenguaje universalmente accesible. (Habermas, 2006b, p. 139)

Constatando los potenciales aportes de la teología, sin embargo, la injerencia de tales potenciales en el seno de la organización del Estado exige de una práctica hermenéutica fundamental. La condición procedimental para que esos contenidos normativos puedan convertirse en contribuciones políticas de influencia efectiva en el poder político moderno es que se haya realizado la previa *traducción* de esos conceptos originariamente teológicos en el espacio público-político.

En opinión de Habermas (2006b) es necesario distinguir entre las razones que se esgrimen como parte del *uso público de la razón* y aquellos razonamientos que justifican las decisiones institucionales del poder político (poder legislativo, tribunales, ministerios y administraciones). Las razones que se presentan discursivamente en el espacio público-político pueden plantearse en un lenguaje teológico sin tener por ello que requerir un desdoblamiento innecesario de la identidad de los ciudadanos creyentes. Con todo, ese resguardo del vocabulario cosmovisional que a la teología le es propio no significa, en modo alguno, que la exposición de tales contenidos teológicos puedan decir o prescribir, por ejemplo, algo contrario a las normas básicas de la deliberación implicadas en el uso público de la razón, propio de la sociedad civil. En cambio, los razonamientos que articulan los procesos institucionalizados de deliberación inherentes a las instituciones estatales exigen, de manera irrestricta –incluso respecto de los ciudadanos religiosos–, una cooperación comunicativa a la discusión fundada en razones seculares que se presumen igualmente accesibles para todos los ciudadanos. En tanto esfera discursiva constitutiva del poder político y diferenciada de la sociedad civil, tal espacio de interacción demanda la articulación de planteamientos anclados en razones coherentes con esa dimensión de neutralidad e imparcialidad que ha de inspirar el funcionamiento del poder político moderno.

Debemos diferenciar [...] de manera clara los procesos institucionalizados de deliberación y toma de decisiones en el nivel de los parlamentos, tribunales, ministerios y autoridades administrativas, del compromiso informal de los ciudadanos en la sociedad civil y en la esfera pública.

La “separación Iglesia-Estado” requiere una suerte de filtro entre ambas esferas. Esta exigencia de filtro sólo permite pasar las contribuciones seculares desde la confusión babilónica de lenguas propia de la comunicación pública. [...] Posibles contenidos de verdad de las contribuciones religiosas pueden fluir de modo efectivo mediante decisiones vinculantes de la política si alguien los captura y los *traduce* en una argumentación accesible para todos. (Habermas, 2008b, p. 6)

Entonces, las potenciales contribuciones políticas que albergan ciertos contenidos teológicos piden, como condición necesaria para su incorporación en la discusión pública institucionalizada, una práctica hermenéutica de esos conceptos que haga posible su planteamiento bajo las categorías de un lenguaje secular distinto al vocabulario en el que originariamente han sido concebidos. La *traducción* de la que hablamos asume, por tanto, la forma de una práctica *hermenéutica teológico-política* fundamental. Teológica, porque la traducción secular de un contenido teológico exige clarificar cuál es el sentido y alcance de ese concepto normativo, aun cuando dicha labor se mantenga todavía en el terreno de la fe. Y política, en la medida en que esa comprensión del sentido religioso del término requiere de una interpretación innovadora de aquellos potenciales semánticos de ese concepto al punto de proveerlo de nuevos rendimientos de alcance político hasta entonces no explotados. De lo que se trata es de lograr “*liberar a la sustancia cognitiva [...] de su original encapsulación dogmática*” (Habermas, 2006b, p. 150), a fin de articular un planteamiento secular –o estatalmente admisible– de tales enunciados inicialmente teológicos. Como el autor deja entrever, la tarea interpretativa consiste en liberar a un núcleo sustantivo de la cubierta dogmático-religiosa que lo reviste.

En efecto, la teoría discursiva en este punto presupone para ciertos contenidos teológicos fundamentales un *subiectum* cognitivo de carácter secular que, igualmente comprendido por todos los ciudadanos, sería susceptible de una suerte de universalización política. Esa praxis de interpretación permitiría, en consecuencia, el tránsito de los contenidos teológicos provenientes del estrecho terreno de las comunidades religiosas e incluso procedentes de su exposición comunicativa en los espacios de comunicación informal hacia la esfera de los complejos institucionales de la organización del Estado, que se presumen discursivamente articulados en un lenguaje accesible a todos por igual. En este sentido, la intervención comunicativa de la teología en los procesos de deliberación institucional será legítima si, y solo si, su cooperación se circunscribe a los márgenes que la deliberación pública de un Estado democrático de derecho fija, autónomamente, en la práctica misma de la

autolegislación. En la medida en que los contenidos normativos de índole teológica se sometan a las reglas democráticas debidamente establecidas por el sistema político, esos potenciales de contribución política que alberga la teología pueden dejar de ser una mera posibilidad para adquirir el rango de un aporte político de influencia eficaz en la discusión pública institucional.

La estrategia teórica habermasiana parece decirnos que no será posible alcanzar una concepción medianamente acabada de lo que hemos llamado teología pública si, de antemano, no se ha echado un vistazo a su particular visión del *uso público de la razón*. La traducibilidad de los contenidos teológicos asume, consecuentemente, el carácter de condición de posibilidad para que la cooperación comunicativa de la teología en el *uso público de la razón* cobre influencia en la organización del Estado de derecho. Esto permite que la intervención discursiva de la cosmovisión religiosa en los espacios de comunicación informal adquiera el rango de un aporte político legítimo en la dirección del poder político. Por supuesto, en caso de que no opere tal práctica hermenéutica, las contribuciones potenciales de los contenidos religiosos quedan expuestas a un doble peligro.

En primer lugar, los planteamientos formulados en lenguaje teológico corren el riesgo de no ser comprendidos por parte de los ciudadanos seculares que no comparten el lenguaje cosmovisional en el que estos contenidos son presentados. De ser entendidos, sin embargo, esos razonamientos quedan igualmente sometidos a las limitaciones propias de la superficie restringida de influencia que la opinión público-política puede adoptar dentro del sistema político. De esta manera, la expectativa normativa de influir en el poder político, en este último caso, queda remitida a la participación de estos planteamientos en la conformación de una opinión pública que, por la vía de su recepción en los procesos institucionalizados de comunicación, pretende también alcanzar—aunque indirectamente— injerencia en la conducción del poder político.

Desde el punto de vista de la interrogante articuladora de la investigación de este artículo, lo interesante ocurre en la reunión que se produce entre las condiciones discursivas para el uso público de la razón y las exigencias necesarias para una intervención teológica en la deliberación institucionalizada. Precisamente en el concurso de ambos tipos de requerimientos discursivos se constituye lo que, a mi modo de ver, serían las condiciones políticas de posibilidad para una participación democrática de la teología en el marco de un Estado democrático de derecho. Entonces, la pregunta que interroga por las condiciones necesarias para articular un modo democráticamente justificado para la cooperación comunicativa de la teología encuentra una línea de respuesta posible. Ella la hallamos en esta reunión complementaria que reúne la participación en el *uso público de*

la razón y la intervención legítima en la deliberación institucionalizada. Del concurso de ambas praxis comunicativas surge la articulación de una *teología pública en clave discursiva*.

Sentadas las bases para este tipo de cooperación democrática, solo allí cabe interrogarse por las potenciales contribuciones políticas que la teología estaría en condiciones de poner a disposición del sistema político. Aseguradas las condiciones políticas de posibilidad emerge, acto seguido, una vía de canalización posible para que la teología contribuya políticamente al régimen democrático y, entonces, se instituya una teología pública aceptable también desde el punto de vista de la democracia deliberativa. Solo una participación democrática asentada en el conjunto de tales requerimientos parece lo suficientemente idónea como para instalar una “discusión política sobre el contenido de las contribuciones religiosas con la intención de traducir, llegado el caso, las razones e intuiciones moralmente convincentes en un lenguaje universalmente accesible” (Habermas, 2006b, p. 147). Una intervención pública de la religión así articulada desafía a la teología a recomprenderse a sí misma en clave discursiva, habida cuenta de las actuales presiones del procedimiento democrático moderno.

Existe un entrelazamiento discursivo entre la cooperación comunicativa de los ciudadanos religiosos en el debate público informal y los postulados teológicos secularizados que cobran influencia –traducción mediante– en el poder político. El enlace complementario que reúne ambas intervenciones comunicativas instituye un *modo de proceder comunicativo* que ubica a la teología en condiciones de ser ejercida públicamente en términos deliberativos y, en este sentido, democráticamente. En efecto, el proceso de traducción e incorporación de un contenido religioso determinado a la deliberación pública institucionalizada no depende tanto de su contenido teológico particular, sino, más bien, del procedimiento hermenéutico del que es objeto. El énfasis parece estar puesto en la praxis hermenéutica a la que se somete tal contenido confesional y, luego, en la metodología comunicativa por la que atraviesa en el plano de la intersubjetividad que opera en el debate público.

Cumplidas estas advertencias propias del régimen democrático, la teología estaría en condiciones de implementar un tipo de cooperación pública que acabe haciendo del régimen democrático un modelo de política progresivamente más polifónico, cada vez más deliberativo y, por ende, discursivamente más democrático. La tesis de una teología pública organizada en términos democráticos implica, de manera inoculada, una reorganización de las relaciones entre teología y política, rearticulación que no debiera estar mediada sino democráticamente.

Con Habermas, pero más allá de él: algunas problematizaciones de cara hacia una teología pública

¿Secularización de la teología? Disputas discursivas en torno a la teología público-política

La tesis habermasiana, sin embargo, es una cuestión controvertida. En efecto, la discusión acerca de las condiciones políticas de posibilidad para una teología pública en un Estado democrático de derecho no se ha dejado esperar. Críticas provenientes tanto desde el costado de los adherentes de la propuesta teórica discursiva como desde la vereda de enfrente, ponen en tela de juicio, de una parte, aquella *cláusula de traducción* que la teoría discursiva entabla como condición *sine qua non* para la participación de la teología en los espacios institucionales de la deliberación pública y, de otra, hay quienes rechazan la legitimidad del discurso teológico incluso en la esfera público-política.

Para Habermas, las grandes religiones disponen de potenciales semánticos de sentido y de intuiciones morales que, de ser expuestos de forma comunicativa, pueden, en efecto, contribuir al diagnóstico y deliberación de los grandes problemas sociales que afectan a la sociedad moderna.

El potencial de verdad de la tradición religiosa, afirma Habermas, radica en su capacidad de diagnóstico, en su sensibilidad para hacer visibles los malestares o formas malogradas de existencia. En este sentido, estaría cerca de la tradición de la filosofía social, ocupada de hacer visibles los fenómenos negativos de la época que impiden la libre autodeterminación y autorrealización. (Muñoz, 2013, p. 34)

En efecto,

la actitud de la ilustración hacia los poderes terrenales de la religión tiende a oscurecer el hecho de que el pensamiento postmetafísico se ha apropiado también, críticamente, de contenidos de la tradición judeo-cristiana que no son menos importantes que los de la herencia metafísica griega. [...] [Así por ejemplo,] la filosofía práctica que adoptó el ateísmo metodológico [...] extrajo contenidos cognoscitivos de la verdad revelada y los “tradujo” a su propio discurso. (Habermas, 2008c, p. 17)

Bajo ciertas condiciones mínimas de traducibilidad, la política moderna

no pierde totalmente su relación con la religión [toda vez que el diálogo entre ciudadanos religiosos y seculares] sigue configurándose como una fuerza activa en la sociedad civil. En este sentido, su contribución al proceso de legitimación refleja una referencia al menos indirecta a la religión que “lo político” conserva incluso en un Estado secular. (Rodríguez García, 2011, p. 353)

Con todo, aunque esté permitido que

los ciudadanos creyentes, [...] utilicen en la esfera pública el lenguaje religioso, deberán [en los espacios de discusión institucionalizada] “traducir” el potencial contenido de verdad de sus afirmaciones religiosas a un lenguaje universalmente accesible. Este “requisito de la traducción” a un lenguaje secular sería el precio a pagar por la neutralidad de la autoridad estatal. (Rodríguez García, 2011, p. 352)

Quizás la primera pregunta que habría que hacerle a la tesis discursiva sobre la participación de la teología en la esfera público-política dice relación con aquello que Habermas entiende por traducción y con los criterios que, desde su perspectiva, le permitirían afirmar que un determinado contenido teológico ha cumplido de suerte satisfactoria con las exigencias democráticas de inteligibilidad que exige la teoría discursiva. Ante una determinada traducción, la pregunta que surge es si acaso esa argumentación secular corresponde o no al argumento teológico original. ¿Qué sería una traducción correcta de un determinado contenido teológico para efectos de su circulación en el debate público institucionalizado? La tesis discursiva parece suponer la existencia de un metalenguaje de acuerdo al cual sería plausible dirimir la corrección y pertinencia de la traducción de un determinado contenido teológico en la esfera pública. ¿Cuál sería ese metalenguaje conforme al cual dirimir esta cuestión hermenéutica de primer orden para la articulación de una teología pública en términos discursivos en una democracia deliberativa? Esta es una cuestión abierta que, superando con creces los límites de este trabajo, queda al menos formulada bajo la forma de una interrogación a la mediación discursiva que se ha adoptado para esbozar una propuesta de teología pública en el marco de un Estado democrático de derecho.

En segundo lugar, la cláusula habermasiana de traducción arriesga no solo algunos problemas lingüístico-epistemológicos, sino también políticos. ¿Es la *traducción*

una exigencia normativa que comporta un desacoplamiento perjudicial e irrespetuoso de la forma de vida religiosa? ¿Arriesga, este requerimiento procedimental, erosionar los contenidos normativos de carácter teológico-político por medio de los cuales los ciudadanos religiosos aspiran a contribuir al diagnóstico, deliberación y resolución de los grandes problemas sociales que nos afectan? ¿Subyace en el procedimiento democrático deliberativo una exigencia solapada de renuncia a las propias pretensiones de validez que la teología trae consigo? Estas interrogantes presumen que la imposición de ciertos ideales regulativos para la constitución de un debate público en términos deliberativos puede eventualmente erosionar las pretensiones de validez de ciertos contenidos normativos que la teología pretende poner en circulación democráticamente en la esfera pública.

La cuestión es compleja. Contra lo que el mismo Habermas pretende, la cláusula de traducción, inspirada en una interpretación del principio de separación institucional entre la(s) Iglesia(s) y el Estado moderno, puede acabar silenciando las posibilidades comunicativas de la teología pública, excluyendo sus potenciales contribuciones normativas en tanto cosmovisión particularmente sensible a las patologías modernas e inhibiendo, de paso, una fuente de sentido en sociedades secularizadas y secularizantes que lo reclaman. La obligación de traducción arriesga incurrir en una disociación hermenéutica que los ciudadanos religiosos habrán de realizar para ofrecer sus contribuciones teológico-políticas en los espacios formales de deliberación.

Lo que está en juego es el discernimiento (del que la teología pública habrá de participar) de las implicancias ético-políticas del proceso de diferenciación social entre religión y política que da origen al Estado moderno, atendidas las pretensiones que tiene la teología pública de participar y contribuir en el proceso de formación de la voluntad política. La constitución de una teología pública en la sociedad moderna enfrenta el desafío de rearticular las recíprocas conexiones entre religión y política, habida cuenta de los procesos de diferenciación institucional entre las Iglesias y el sistema político democrático autoorganizado en términos deliberativos a partir de sus propias reglas procedimentales de legitimidad.

A juicio de Habermas (2006b), no es posible derivar de la implementación del régimen democrático una erosión necesaria de los contenidos normativos de la teología pública. Por el contrario, este sociólogo alemán ve en esas reglas del procedimiento democrático la presencia inoculada de una serie de contenidos teogales que –traducción secular de por medio– han atravesado los diversos procesos de deliberación pública, alcanzando un lugar significativo en los procesos de toma de decisiones. La comprensión discursiva del sistema político permite, bajo estas condiciones, esbozar una teología pública compatible con las expecta-

tivas normativas que presupone la democracia deliberativa y, en este sentido, su adhesión a la diferenciación social moderna entre religión y política no implica, en modo alguno, la desconexión entre ambas. A la inversa, tampoco implica una negación de los procesos de desacoplamiento estructural que el sistema político ha experimentado respecto del sistema religioso. Antes bien, la hipótesis de una teología pública, al tiempo que afirma la separación moderna entre las Iglesias y el Estado, sugiere reorganizar (sin desacoplar de forma absoluta) legítimamente sus relaciones en el seno de un Estado democrático de derecho.

La hipótesis de una teología pública articulada en términos deliberativos se sitúa a partir –y no en contra– de la tesis del desacoplamiento estructural entre religión y sistema político que acompañó la constitución del Estado moderno. Esta hipótesis de trabajo sugiere que es posible y legítimo pensar una participación democrática de la teología en la discusión pública sin que ello implique una renuncia *sine qua non* a sus pretensiones de validez. La teoría discursiva ha esbozado sus condiciones para que ello sea posible, aun cuando, como salta a la vista, esta propuesta arriesga deficiencias cuya superación habrá de ser fáctica para que la hipótesis de este trabajo sea plausible.

¿Por una política sin teología? Las astucias consagradorias de la razón secularista

No obstante lo anterior, la *cláusula de la traducción* no arroja implicancias normativas únicamente respecto de los ciudadanos religiosos. Tratándose de la discusión que ocurre en la esfera pública, la tesis discursiva impone una exigencia normativa de carácter similar respecto de los ciudadanos aparentemente antagónicos. Es aquí donde innumerables críticas no se han dejado esperar. En una recepción deliberativa de las tesis de John Rawls y Jürgen Habermas sobre el papel de la religión en la esfera pública, Cristina Lafont (2009) realiza el esfuerzo de superar los déficits de deliberación que arrastran tanto el imperativo rawlsiano de la traducción política como la restricción de dicho imperativo al ámbito de las discusiones institucionalizadas de deliberación impulsadas por Habermas. Para ello propone lo que a su juicio sería una ‘tercera vía’ para pensar la participación de la teología en la discusión que ocurre en el espacio público-político.

La clave consiste en retirar el criterio liberal de legitimidad democrática en términos de una política de *responsabilidad mutua*. De acuerdo con este tipo de política, los ciudadanos(as) que participan [...] en la esfera pública informal pueden apelar a razones que están dispuestos a hacer

frente a las objeciones basadas en razones de aceptación general para los ciudadanos(as) democráticos que otros participantes bien podrían postular en contra de tales políticas. Puesto que es esencial para el ideal de una democracia deliberativa la existencia de una presión generalizada de control de justificación en el espacio público, permitir que los(as) ciudadanos(as) puedan apelar a argumentos no compartidos a la hora de fundamentar políticas es solo posible en la medida en que exista, al mismo tiempo, la obligación de enfrentar objeciones basadas en la razón compartida por ciudadanos democráticos, a fin de evaluar si estas últimas estarían o no en condiciones de desacreditar los argumentos esgrimidos inicialmente.¹ (Lafont, 2009, p. 132)

La *mutual accountability*, postulada como ideal comunicativo para la discusión pública, entabla como única exigencia para los ciudadanos democráticos el deber de abstenerse de imponer una política hasta que las objeciones basadas en razones aceptables en general hayan sido superadas con éxito. Es por ello que debiéramos abstenernos de “imponer una política coercitiva hasta que las objeciones basadas en razones aceptables generalmente hayan sido vencidas con éxito”² (Lafont, 2009, p. 132). Se trata de una especie de deliberación en la que los argumentos son esgrimidos intentando confrontar el máximo de objeciones posibles. El criterio de legitimidad de una determinada discusión pública estriba en la superación discursiva de las objeciones imputadas a los argumentos que están en juego. La pregunta que atraviesa la lectura que Lafont hace de la propuesta habermasiana recae sobre la cláusula rawlsiana de traducción, imponible a los ciudadanos religiosos únicamente en el campo institucional de deliberación que ocurre en el poder político. Para Lafont la clave está en indagar si es suficiente, desde un punto de vista democrático, que la intervención de la teología en la esfera pública se contente con exponer sin más sus argumentos teológicos o debiéramos, por el contrario, *esperar algo más*.

¹ “The key is to cash out the liberal criterion of democratic legitimacy in terms of a policy of mutual accountability. According to this policy, citizens who participate [...] in the informal public sphere can appeal to any reasons they are prepared to address any objections based on reasons generally acceptable to democratic citizens that other participants may advance against such policies. Since it is essential to the ideal of a deliberative democracy that there be a pervasive pressure of justificatory scrutiny in the public sphere, allowing citizens to appeal to reasons that are not shared in support of the policies they favor is only possible if they are also obligated to address objections based on reason shared among democratic citizens in order to check whether they can debunk them” [traducción mía].

² “[R]efrain from imposing a coercive policy until objections based on generally acceptable reasons have been successfully defeated” [traducción mía]. Aquí también cabe la misma pregunta hermenéutica que le hacemos a Habermas.

Las críticas de Lafont (2009) se concentran tanto en los presupuestos como en las implicancias político-democráticas de la *cláusula de traducción* postulada por Habermas para la participación pública de la teología. La primera crítica se dirige al presupuesto epistémico de esta tesis discursiva:

La traducción presupone que es posible alcanzar los mismos resultados por diferentes medios epistémicos. Por consiguiente, en caso de conflicto genuino entre razones seculares y argumentos religiosos, los funcionarios públicos [*“officials”*] no serían capaces de cumplir con su obligación de traducción simplemente en virtud de la cláusula de traducción [postulada por Habermas]. A este nivel, “deber” implica “poder”. Por tanto, ¿cómo pueden los funcionarios públicos generar las traducciones exigidas en casos de real discrepancia?, ¿desde dónde podrían provenir tales traducciones? En situaciones de conflicto entre razones seculares y argumentos religiosos, la cláusula habermasiana de traducción debe lidiar con la misma exclusión de los argumentos religiosos en que incurre la obligación de traducción postulada por Rawls. Añadiendo que la exclusión solo funciona “más allá del umbral institucional”, difícilmente puede silenciar la objeción, dado que ahí es cuando esta precisamente más se necesita.³ (Lafont, 2009, p. 135)

Como vemos, Lafont entiende que el *proceso de aprendizaje complementario* que habrán de construir ciudadanos religiosos y seculares trae consigo la imposición de cargas cognitivas desiguales respecto de los ciudadanos seculares, toda vez que sus propias actitudes epistémicas hacia los argumentos teológicos habrán de ser puestos en suspenso para reconocer en la teología sus potenciales contenidos de verdad y colaborar con los ciudadanos religiosos en su oficio de traducción. La expectativa normativa promovida por la teoría discursiva del derecho y la política

parece privar a los ciudadanos seculares del mismo derecho de adoptar públicamente su propia postura cognitiva que la propuesta tiene como

³ “Translation presupposes that it is possible to come to the same results by different epistemic means. Thus, in cases of genuine conflict between secular and religious reasons, officials would not be able to fulfill their translation obligation simply by virtue of the proviso. Here too “ought” implies “can”. So, how can officials generate the required translations in cases of real discrepancy? Where could such translations come from? In cases of conflict between secular and religious reasons Habermas’ “institutional translation proviso” leads to the same exclusion of religious reasons as does Rawls’ proviso. Adding that the exclusion only operates “beyond the institutional threshold” can hardly silence the objection, given that this precisely “when it matters most” [traducción mía].

objetivo reconocer a los ciudadanos religiosos. Me parece que al imponer tales cargas adicionales, la propuesta de Habermas se abre a objeciones similares a las que se enfrenta la propuesta de Rawls. [...] Pero, precisamente, en vista de este ideal de apertura, parece bastante arbitrario afirmar que las opiniones religiosas deben ser permitidas en la esfera pública informal en aras de posibles procesos de aprendizaje, pero que los puntos de vista laicos [...] deben ser indicados para ser excluidos de la agenda deliberativa de la esfera pública informal.⁴ (Lafont, 2009, p. 136)

Al querer salvaguardar los potenciales normativos de la teología, Habermas (2006b) habría distribuido de forma desigual las cargas cognitivas del quehacer discursivo de los ciudadanos seculares. La expectativa normativa que la teoría discursiva atribuye a la tarea de cooperación que esta cuota de la ciudadanía debe realizar en la tarea hermenéutica de traducción política de los contenidos teologales, reproduce, contra las pretensiones modernas de la misma teoría de la acción comunicativa, una especie de jerarquía epistémica premoderna de la religión sobre la política. Al decir de Javier Aguirre, “Habermas parece otorgarles a todos los ciudadanos religiosos el primer derecho” (2012, p. 71). La ciudadanía secular

no debe hacer uso público de sus creencias honestas, si estas creencias resultan ser de un tipo secularista que contradice la posible verdad de las afirmaciones religiosas. En tales casos, ellos(as) no tienen más alternativa que ser deshonestos y encontrar razones alternativas que sean independientes de sus creencias auténticas con el fin de participar en la deliberación pública.⁵ (Lafont, 2009, p. 135)

No son pocas las aversiones a la tesis habermasiana. López de Lizaga, por ejemplo, rebate contra el pensador frankfurtiano señalando lo siguiente:

⁴ “seems to deprive secular citizens of the very same right to publicly adopt their own cognitive stance that the proposal aims to recognize to religious citizens. It seems to me that by imposing such additional burdens Habermas’ proposal opens itself to similar objections as those facing Rawls’ proposal. [...] But precisely in view of this ideal of openness, it seems pretty arbitrary to claim that religious views should be allowed in the informal public sphere for the sake of possible learning processes, but that secularist views [...] should be singled out for exclusion from the deliberative agenda of the informal public sphere” [traducción mía].

⁵ “should not make public use of their sincere beliefs, if these beliefs happen to be of a secularist type that contradicts the possible truth of religious claims. In such cases they have no alternative but to be disingenuous and come up with alternate reasons that are independent of their authentic beliefs in order to participate in public deliberation” [traducción mía].

Los ciudadanos laicos (que no tienen por qué ser unos positivistas cerriles, como parece suponer Habermas incomprensiblemente) no tienen ninguna obligación de ‘cooperar’ a una traducción que convierta el lenguaje religioso o las doctrinas religiosas en algo públicamente presentable. No la tienen, puesto que ellos ya realizan, y sin la ayuda de nadie, un distanciamiento reflexivo y antidogmático hacia sus propias opiniones y orientaciones existenciales ‘comprehensivas’ (en el sentido de Rawls). Si la religión no es capaz de ese distanciamiento, éste es un problema de la religión, y no del laicismo, y en consecuencia los ciudadanos laicos podrán argumentar que la traducción del lenguaje religioso a la razón pública no es, desde luego, asunto suyo. Es asunto de los ciudadanos religiosos que quieran emprenderla. Y si lo logran o no, esto es en cualquier caso un asunto privado, públicamente irrelevante. (López de Lizaga, 2011, p. 201)

Lo que está en disputa es si los potenciales de contribución ético-política de la teología son o no una cuestión pública que nos compete a todos (inclusive a sus críticos acérrimos) o, como deja entrever López de Lizaga (2011), Muñoz (2013), Aguirre (2012) y el mismo Flores d’Arcais (2009), este es un asunto relegado a la vida privada de las personas piadosas, como les gusta describir (con no poca ironía) a los ciudadanos creyentes (como si esta camada de ciudadanos secularistas no tuvieran también sus propios dogmas, sus santuarios y, por qué no, sus propias devociones). En efecto, los guardianes de la secularidad del régimen democrático le imputan a Habermas –amparados en la propuesta rawlsiana– que su permisividad para admitir razones teológicas en la esfera pública arriesga difuminar el principio de separación institucional entre las Iglesias y el Estado, principio que como ha señalado el mismo sociólogo alemán constituye una de las bases prepolíticas del Estado moderno.

Desde esta perspectiva, Habermas estaría yendo contra este principio, toda vez que la admisión de razones teológicas en la esfera pública pone en jaque el carácter secular de los espacios institucionales de deliberación pública existentes al interior del poder político. A juicio de López de Lizaga,

la combinación de laicismo en las instituciones y religión en la esfera pública provocaría fricciones en los puntos de contacto entre ambos ámbitos, además de las fricciones que, en la propia esfera pública, se producirían entre los discursos seculares y los discursos religiosos, si se exonerase a éstos de la obligación de traducir sus argumentos a los términos de una razón pública. (López de Lizaga, 2011, pp. 198-199)

En la misma línea, Camil Ungureanu (2013) esgrime que la admisión de razones religiosas en el espacio público arriesga borrar la frontera entre la esfera pública y el sistema político. “En este caso, la posición de Habermas puede conducir a consecuencias claramente discriminadoras con respecto a aquellos que tienen otros puntos de vista religiosos o no religiosos en absoluto” (Ungureanu, 2013, p. 194).

En todas estas argumentaciones subyace al menos un supuesto que habría que problematizar. Las innumerables críticas a la tesis discursiva sobre la participación de la teología en la esfera pública presumen una precondition fundamental para que su intervención se ajuste a los cánones de la democracia constitucional: las intervenciones en la deliberación pública han de estar fundadas en argumentos inteligibles y que puedan ser razonablemente aceptados por cada uno de los ciudadanos pertenecientes a las más diversas cosmovisiones. “De acuerdo a este criterio de legitimidad democrática, los(as) ciudadanos(as) se deben unos(as) a otros(as) justificaciones basadas en razones que cada cual pueda razonablemente aceptar para políticas públicas de índole coercitiva que todos(as) ellos(as) deben acatar”⁶ (Lafont, 2009, p. 128).

El *uso público de la razón* se ejerce toda vez que el conjunto de los ciudadanos asociados delibera democráticamente sobre los problemas de la sociedad en un *lenguaje universalmente accesible* para todos/as. Y entiéndase aquí que lenguaje universalmente accesible equivale, por cierto, al *lenguaje secular*. La razón pública, para decirlo en términos rawlsianos, se dice en lenguaje secular. Como se percatará el lector, hay aquí un axioma normativo de consecuencias ético-políticas significativas. Inclusive, me atrevería a anticipar que la identificación de la razón pública con la razón secular pone en peligro las mismas pretensiones de la democracia moderna que dice defender: asegurar un igual respeto y libertad para las diversas formas de vida presentes en la sociedad moderna.

El mismo Flores d’Arcais (2009) identifica sin muchos tapujos lo que Rawls (1997) denomina razón pública con el *ethos republicano*. Las religiones en tanto comunidades de interpretación

son un recurso para la democracia si van en una dirección [léase en clave republicana], y una amenaza si van en la otra. ¿Se permitirán únicamente voces en consonancia con el *ethos republicano*? En tal caso son traducibles por principio; y por principio no constituyen un problema.

⁶ “According to this criterion of democratic legitimacy, citizens owe one another justifications based on reasons that everyone can reasonably accept for coercive policies with which they all must comply” [traducción mía].

¿Pero quién decidirá cuando un argumento-Dios no traducible, en vez de enriquecer de solidaridad a un republicanismo que se ha vuelto árido pone en peligro la cultura liberal en lo que tiene de esencial e irrenunciable? ¿El parlamento, el gobierno, los tribunales? (Flores d'Arcais, 2009, p. 14)

Llamémosla 'razón pública', 'ethos republicano' o 'cultura liberal', en todas estas hipótesis interpretativas del principio de separación institucional entre las Iglesias y el Estado moderno se presupone una concepción de *lo político* vinculada a un cierto universalismo representativo del conjunto de los ciudadanos asociados. Sea en la conceptualización de la democracia, en la racionalidad de los ciudadanos o en el lenguaje, por citar solo algunos casos, estas teorías políticas hacen entrar un *ideal regulativo* que cumple la función de establecer un marco normativo que permite delimitar los cánones de lo que sería una discusión pública (i)legítima. De aquí se derivan todas las restantes reglas del juego político que, en efecto, operan como un verdadero dispositivo de observación que permite ubicar determinadas prácticas de la ciudadanía *dentro o fuera* (entiéndase válida o inválida) del sistema político, tal y como sucede, por ejemplo, con el caso que nos ocupa: explicar qué sería una participación legítima de la teología en la esfera pública de una sociedad que adopta el régimen político de una democracia constitucional.

Vistas así las cosas, la pregunta que habría que hacerle a los guardianes de una política laicista es, evidentemente, de índole epistemológica: ¿de dónde obtienen la idea de que el principio de separación institucional entre las Iglesias y el Estado moderno implica, necesariamente, la exclusión comunicativa de las razones teológicas en la discusión que ocurre en el espacio público-político? ¿Cómo saben que el principio moderno de autonomización estructural entre religión y política implica una *política sin teología*? ¿Quién decide y conforme a qué criterios que, por ejemplo, la 'razón pública' o 'el ethos liberal', entendido como 'razón secular', es el código lingüístico universalmente accesible para todos los interlocutores provenientes de la ciudadanía? ¿Hasta dónde la comprensión secularista de la política moderna no incurre en una estrategia de universalización de particularismos normativos (como el laicismo) que, en efecto, distan mucho de ser tanto universales como representativos del conjunto de los ciudadanos asociados? ¿En qué medida esta presuposición secularizante de lo político incurre, contra sus propias pretensiones, en una sacralización invisibilizada de ciertas formas de vidas (aquellas compatibles con el 'ethos liberal' que tanto defiende Flores d'Arcais) sobre otras que persisten subyugadas en el mundo de la vida? ¿Acaso no arriesga, el secularismo, naturalizar una nueva jerarquía social en la política moderna que tanto se le ha reprochado a la teología y que, por lo

demás, quebranta el principio del respeto igualitario de todas las formas de vida inherentes al sistema democrático que dice defender?

A mi modo de ver, Flores d'Arcais (2009) y compañía arriesgan incurrir en el mismo déficit que le critican a la tesis discursiva: habrán distribuido de forma desigual las cargas cognitivas en sentido contrario al que se le imputa a Habermas. Habrán caído en su propia trampa: privilegiar epistémicamente la imagen secular del mundo devaluando como inapropiada la cosmovisión teológica en el terreno político moderno. Entonces, el argumento de Flores d'Arcais se habría vuelto contra sí mismo: “el ‘ser escuchados’ igual y recíproco de la esfera pública descansa, ya sólo por su mera posibilidad, en el presupuesto de que quienquiera que hable se dirige a todos, que es exactamente lo que no puede ocurrir con un argumento religioso intraducible” (Flores d'Arcais, 2009, p. 16). Este autor no se percata de que la misma imputación de intraducibilidad que hace que la teología no parezca habilitada para participar en cuanto tal y bajo su propio lenguaje en la esfera pública, acaba volviéndose contra su propio secularismo, toda vez que identifica el campo de lo político (ese escenario particularmente llamado a recoger la polifonía hipotética de lo público) con la imagen secular del mundo, haciendo de esta última su criterio rector. Al hacerlo, comete exactamente el mismo déficit que puede ocurrir con un argumento teológico intraducible: atenta contra el presupuesto sobre el que descansa el diálogo en la esfera pública, cual es que ‘quienquiera que hable se dirija a todos y todas’.

Pues bien, Flores d'Arcais (2009) promueve el diseño de un sistema político amparado en el imperio de voces que, revestidas de estrategias dialógicas, consagran, muy por el contrario, el imperio hegemónico y monológico del lenguaje secular. Código lingüístico que para ciertas visiones de mundo vigentes en América Latina y el Caribe puede resultar tan intraducible como el ‘argumento-Dios’. Y entonces, a la teología le está permitido concurrir al foro público, a condición de que renuncie a su propia voz y aprenda el ‘*lenguaje universalmente accesible*’ que aquí no es sino una forma particularísima de comunicación. En estos términos, la esfera pública queda reducida a las astucias de una consagración invisibilizada de las figuras de la razón monológico-secular.

Por supuesto, habría que preguntarle a la camada de adeptos al secularismo defendida por Flores d'Arcais, Rawls (1997) y otros, qué tan pública es la esfera pública conceptualizada con las reglas del juego secular que proponen, qué tan democrática es una democracia liberal que descansa, fácticamente, en la autodeterminación parcial de aquella fracción de la ciudadanía que habla la voz supuestamente hegemónica, qué tan deliberativo es un sistema político asentado sobre la base de un conglomerado de opiniones que, en efecto, responden a una

fracción reducida de voces privilegiadas por una jerarquía lingüística estamental que las beneficia.

Del axioma que identifica lo político con la razón secular, Habermas (2006b) tampoco queda libre. Pero, a diferencia de Rawls y Flores d'Arcais, el sociólogo de la escuela de Frankfurt revisa y atenúa la primacía sin más del lenguaje secular como código universalmente accesible para toda la ciudadanía en la esfera público-política. De allí la distinción medular en la arquitectura teórica habermasiana entre los espacios informales de comunicación pública al que comparece la sociedad civil (que denomina esfera pública o espacio público-político) y aquellas instancias institucionales de deliberación pública que ocurren en el seno del poder político moderno (como, por ejemplo, el debate público que ocurre en el parlamento). La cláusula de la traducción se vuelve un imperativo para la acción comunicativa de la teología pública, dependiendo, en efecto, del espacio social de interacción.

Con todo, la atenuante del imperativo de la traducción para el esbozo de una teología pública no implica, en modo alguno, la revisión del principio moderno de separación estructural entre religión y política en la autoorganización de la sociedad moderna. Esto quiere decir que existe al menos un campo de la sociedad –en este caso, los espacios institucionales de deliberación pública en el seno del poder político– en que a la teología le está vedado su ingreso bajo sus propios códigos lingüísticos. Hay, también en la teoría discursiva del derecho y la política, un espacio político cuya autoorganización se constituye de espaldas a la teología. Parece ser que en la defensa a ultranza de la expulsión de toda teología está en juego ni más ni menos que la preservación de la política moderna. El axioma cae por su propio peso: resulta que la condición de posibilidad de lo político estriba precisamente en la exclusión más absoluta de toda semántica teológica. Política y teología parecen incompatibles. Y, entonces, resulta que lo político no puede ser sino secular. La política moderna se dice en lenguaje secular, bajo apercebimiento de ser tildada de apolítica o de premoderna.

Por supuesto, no por nada Habermas (2008c) adopta este axioma. El sociólogo alemán tiene razones para defender esta postura, aunque de forma atenuada. Como se mostró a nivel introductorio, la teoría social habermasiana se percata precisamente de esa “interrelación entre la modernización de la sociedad [moderna] y la secularización de la conciencia” (Habermas, 2008c, p. 4). La presión de la imagen tecnocientífica del mundo ha puesto de relieve el “entendimiento antropocéntrico de un mundo que se ha desencantado” (Habermas, 2008c, p. 4), lo cual problematiza toda visión teocéntrica del mundo. Evidentemente, la imagen tecnocientífica del mundo acompaña la expansión creciente de un proceso de secularización que ha irradiado, paulatinamente, todas las esferas de la sociedad. Y la política es, quizás,

uno de los campos sociales en el que se observa de modo paradigmático el imperio de la conciencia secular. La cuestión es que, a juicio de Habermas, el avance de la secularización parece entramado con un proceso de diferenciación social que indica un descentramiento estructural de la sociedad moderna, cristalizada en una sociedad progresivamente más policéntrica, carente de un único centro rector.⁷ Las consecuencias que de aquí se derivan para el quehacer ético-político de la teología en la esfera pública no son para nada insignificantes. Por citar solo una habría que decir que parece existir una correlación entre la diferenciación social (o modernización), “la especificación funcional del sistema religioso” (Habermas, 2008c, p. 7), el enclaustramiento de las religiones y sus teologías en sus propios campos sociales y

la individualización de las prácticas religiosas. Sin embargo [...] la pérdida de funciones y la tendencia hacia la privatización no implican necesariamente una pérdida de relevancia e influencia de la religión [y la teología], ya sea en la arena política y la cultura de una sociedad, o en la conducción de la vida personal. Independientemente de su peso en términos numéricos, las comunidades religiosas pueden obviamente reclamar un “sitio” en la vida de las sociedades modernas. Pueden influir en la opinión pública y en la formación de la voluntad por medio de contribuciones relevantes (que pueden o no resultar convincentes) dentro de los debates en curso. (Habermas, 2008c, p. 7)

He aquí al menos parte de las razones sociológicas que explican el axioma habermasiano de una comprensión secularizada de la política moderna y del papel político que la teología puede ejercer en este contexto.

Conclusiones finales: democratización de la política y publicidad de la teología

Sin embargo, la pregunta que articula nuestra reflexión sigue vigente. ¿Es legítimo, en términos deliberativos, postular una *política sin teología*, inclusive tratándose de los espacios institucionales de comunicación pública pertenecientes al poder

⁷ Este diagnóstico admite matices respecto de la situación social de América Latina y el Caribe, donde, al parecer, todavía existen resabios de centralización del orden social en el sistema político, situación que paulatinamente parece cederle su función al sistema de la economía.

político? ¿Merece la política secularizada y secularizante el apelativo de democrática, toda vez que devalúa la incorporación de toda semántica teológica? Este axioma común tanto a Habermas como a Rawls, aunque con matices diversos, debiera ser contestado desde la teología pública, particularmente, a partir de una actualización de la teología de lo político elaborada en América Latina, por ejemplo, por Clodovis Boff (1978) o de la teología fundamental postulada por Juan Luis Segundo (1991a, 1991b), por mencionar a solo dos teólogos que reivindican la *politicidad* del cristianismo y derivan sus consecuencias en la esfera pública.

El aporte de Clodovis Boff resulta sustantivo a nivel epistemológico. Y es que para este autor no hay teología sin una lectura previa de la sociedad, sin una cierta precomprensión –explícita o no– acerca del orden social. Esto sucede toda vez que

no existe lectura alguna de lo social que sea absolutamente inmediata. No existe un sujeto de conocimiento para quien la verdad de un objeto se le entregue toda desnuda. Incluso y sobre todo aquella [verdad] que es practicada con el sentimiento y la convicción de transparencia más absoluta, esta también es una lectura de código, hecha a partir de alfabetos que no dejan el sentimiento de espontaneidad, sino en virtud del “hábito”, esto es, del grado de interiorización de la cultura a la cual esos alfabetos pertenecen.⁸ (Boff, 1978, p. 68)

De ahí que la razón teológica arrastre consigo un problema epistemológico inevitable: discernir cuál es el lugar de las ciencias sociales en la lectura teológica de la sociedad (Alvear, inédito a). Porque, como bien ha puntualizado Miranda,

[s]e constituye en un falso dilema el si optar o no por *mediaciones socioanalíticas* desde el momento en que toda captación de lo real presupone formas teóricas [...] implícitas. El verdadero problema es si las inevitables mediaciones se asumen de manera crítica o de manera a-crítica; de un modo disciplinado o de un modo espontáneo, dirá Boff. (Miranda, 2006, p. 152)

Desde esta perspectiva, es precisamente a nivel de las interacciones entre teología y sociedad donde uno puede observar la *politicidad* incoada en todo teologizar.

⁸ “não existe leitura alguma do [...] social que seja absolutamente imediata. Não existe um sujeito de conhecimento para quem a verdade de um objeto se entregaria toda nua. Mesmo e sobretudo a que é praticada com o sentimento e a convicção da transparência mais absoluta, esta também é uma leitura de código, feita a partir de alfabetos que não deixam o sentimento da espontaneidade senão em virtude do ‘hábito’, isto é, do grau de interiorização da cultura a qual esse alfabetos pertencem” [traducción mía].

Porque, si es verdad que las reglas del juego social están de alguna forma presionando toda hermenéutica teológica de lo social, si es cierto que ‘los tiempos’ están de suyo actuando detrás de toda ‘teología de los signos de los tiempos’, entonces, toda teología no puede ser sino política. La razón teológica parece inevitablemente política, toda vez que asume ciertas formas sociales histórico-contingentes que, en tanto *acción social*, bien pueden develar compromisos ideológicos de legitimación y cristalización acrítica del orden social existente (Alvear, inédito a; Miranda, 2014). En estos términos, una teología pública autoconsciente de su propia *sociabilidad* y sus virtuales reproducciones de las jerarquías materiales y simbólicas del espacio social a nivel de sus precomprensiones, puede eventualmente abrir nuevas posibilidades de *praxis política* orientadas, más bien, hacia su transformación y emancipación (Sidicaro, 2003). Por supuesto, este argumento asume la presuposición de que el discernimiento cristiano estaría en condiciones de liberar un potencial crítico-emancipador del orden social que, concebido como un momento interno del quehacer teológico, descansaría precisamente en esa autocrítica acerca de las presiones que el juego social ejerce sobre el cristianismo católico y sus agentes (Alvear, inédito a).

En el caso de Juan Luis Segundo (1991a), la intersección entre cristianismo y esfera pública ocurre en el campo mismo de la cristología. De acuerdo a este teólogo latinoamericano, la clave de lectura de la vida y la muerte de Jesús de Nazaret es inexcusablemente *política*. La crítica profética impulsada por el profeta Jesús en nombre de Dios

no apunta a lo que los romanos han hecho de Palestina, sino a una estructura sociopolítica creada y mantenida por una *teocracia*. Es decir, por una autoridad al mismo tiempo política y religiosa que ha usado el nombre y el poder sagrado de Yahvé para hacer de Israel un tipo de sociedad inhumana que Yahvé aborrece. (Segundo, 1991a, p. 181)

En varios de sus análisis sobre la vida y el mensaje del profeta Jesús, Segundo observa sociológicamente la espínuda relación entre la opresión de las mayorías empobrecidas y marginadas de Israel y una “determinada e *interesada* interpretación de la Ley de Dios, hecha y avalada por unas autoridades que manejaban hilos al mismo tiempo religiosos y políticos” (Segundo, 1991a, p. 181).

La intersección entre teología y poder emerge –como vemos– con claridad. La miseria que padecen las mayorías pobres y excluidas de Israel se asienta en una sacralización particularmente eficaz ofrecida por la teología hegemónica y teocrática del Israel de tiempos de Jesús. Por ello, para Segundo, de lo que se

trata es de romper con ese matrimonio entre teología y reproducción social de la dominación. Es justamente contra ese pacto perverso que Jesús pone en circulación una teología contrahegemónica que, en nombre del mismo ‘dios’ citado por los clérigos y representantes oficiales, deconstruye sus ‘servicios’ de sacralización y legitimación del *statu quo* para sustituirlos por demandas de transformación, emancipación y construcción de una “nueva sociedad” (Segundo, 1991a, p. 185). En efecto, el proyecto histórico y la praxis del profeta de Nazaret parecen orientados a cambiar radicalmente la suerte de los pobres, hambrientos y explotados por el orden social (Segundo, 1991b). Se trata de un proyecto teológico-político en la medida en que vehicula

una *ideología* política, porque constituye un sistema de eficacia puesto al servicio de un plan para estructurar de nuevo la sociedad de Israel de acuerdo con la escala de valores que Jesús atribuye al corazón de Dios. [...] Las bienaventuranzas [...] son *al mismo tiempo* un *plan político* —muestran la prioridad fundamental del inminente gobierno de Dios— y la revelación profética de cómo ve y siente el corazón de Dios lo que le está ocurriendo al hombre en el Israel del tiempo de Jesús. En otras palabras, son la revelación de lo que Dios mismo *es*. En ese plan político está presente la fe de Jesús, su apuesta por los únicos valores que, para él, puede llevar a la felicidad: colaborar en esa futura transformación. (Segundo, 1991a, p. 185)

Las alianzas entre el cristianismo oficial y el *statu quo*, por cierto, han adquirido nuevas formas sociales histórico-contingentes. Una teología pública capaz de visibilizar y disputar la hegemonía muchas veces sacralizada de las jerarquías simbólicas y materiales del orden social, puede, quizás, contribuir a la democratización de la política. Implementar una teología crítica que visibilice los pactos no declarados entre religión y poder político, que deconstruya las justificaciones teológicas, pero también secularizantes, que buscan precisamente naturalizar ciertas formas de sujeción de los nuevos *parias* del orden social (Alvear, inédito b), puede, de suyo, democratizar el sistema democrático, pero también refutar, al menos normativamente, la legitimación de una política secularizada y secularizante.

El problema es complejo y sigue siendo objeto de discusión. Quizás la recepción crítica del “*mutual accountability*”, postulado por Lafont (2007), anticipa una línea de respuesta que la teología público-política debiera receptionar y desarrollar a la hora de justificar su intervención en la discusión pública.

Nótese que lo que está en cuestión en la objeción cognitiva no es mucho si los ciudadanos religiosos tienen el derecho de incluir sus creencias sinceras y razones en la esfera pública informal, salvo que ellos(as) gocen del derecho de *no hacer nada más*. La consideración principal aquí es si ellos(as) pueden ser liberados de la obligación de comprobar si sus argumentos pueden ser postulados a la vista de todos los demás argumentos disponibles.⁹ (Lafont, 2007, p. 251)

¿Está la teología, cualquiera sea, en condiciones de ofrecer un nivel de racionalidad comunicativa suficiente como para dialogar en condiciones lo más simétricamente posible con cosmovisiones radicalmente distintas bajo la primacía de las razones universalmente aceptadas por la ciudadanía? ¿Puede la teología política contemporánea, con pretensiones de teología pública, tomarse suficientemente en serio las visiones seculares del mundo, proponiendo razones y argumentos que puedan resultar aceptables por estos ciudadanos en la discusión pública? Toda teología que detente la expectativa de convertirse en una teología pública en clave discursiva debiera, al menos, recepcionar el desafío que el procedimiento democrático le plantea: explicar de forma inteligible, razonable, pertinente e inclusive interesante por qué otras visiones de mundo, aparentemente antagónicas, debieran aceptar las razones teológicas que esgrimen, colaborando así en la regulación político-democrática de la sociedad. La tesis esgrimida por Lafont debiera ser recepcionada por la teología pública: “nosotros nos ocupamos de las razones accesibles a otros ciudadanos con el fin de justificar frente a aquellos que detentan una visión del mundo diferente por qué ellos(as) deberían acatar [los argumentos esgrimidos]”¹⁰ (Lafont, 2007, p. 252).

Ello ayudaría a problematizar una política practicada de espaldas a la teología y, entonces, abrir posibilidades para una política hecha también de cara a ella como un interlocutor más dentro de la polifonía de visiones de mundo provenientes del mundo de la vida. La teología pública debiera preocuparse en comunicarles a los ciudadanos seculares que es posible hacer política y teología al mismo tiempo. No para restaurar la alianza premoderna entre religión y política, sino para ofre-

⁹ “Notice what is at issue in the cognitive objection is not much whether religious citizens have the right to include their sincere beliefs and reasons in the informal public sphere, but whether they have the right to do nothing more. The main consideration here is whether they can be released from the obligation to check whether their arguments can be made good in view of all other arguments available” [traducción mía].

¹⁰ “That is, we engage the reasons accesible to other citizens in order to justify to those with a different world view why they should comply” [traducción mía].

cer, democráticamente, las potenciales contribuciones ético-políticas de las que dispone el cristianismo, a fin de colaborar en el diagnóstico y deliberación de los problemas de la sociedad.

Recibido enero 16, 2016
Aceptado abril 18, 2016

Referencias bibliográficas

- Aguirre, J. (2012). Jürgen Habermas y la religión en la esfera pública. *Ideas y Valores* 148, 59-78.
- Alvear, E. (inédito a). ¿Observador del mundo *fuera* del mundo? Provocaciones sociológicas a la “teología de los signos de los tiempos latinoamericanos”.
- Alvear, E. (inédito b). La voz de una víctima: Job y su crítica a la alianza retribucionista entre teología y poder.
- Boff, C. (1978). *Teología e práctica: teología do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes.
- Calvez, J. Y. (1990). *La política y Dios*. Trad. José N. Chávez. México D.F.: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.
- Carrasco, F. P., Rebeco, P. M. (2006). Pensamiento social de la Iglesia y ciencias sociales: horizontes teológicos para un diálogo. *Anales de la Facultad de Teología* 57 (2), 11-230.
- Conill, J. (2006). La entraña religiosa de la razón moderna. Habermas y el vigor del “*common sense*” para una ciudadanía postsecular. En A. Squella (ed.), *Homenaje a Jürgen Habermas* (pp. 533-548). Valparaíso: Universidad de Valparaíso.
- Espejo, N. (2006). Secularismo y religión en la esfera pública democrática. En A. Squella (ed.), *Homenaje a Jürgen Habermas* (pp. 549-559). Valparaíso: Universidad de Valparaíso.
- Estrada, J. A. (2004). *Por una ética sin teología: Habermas como filósofo de la religión*. Madrid: Trotta.
- Fernández, F. L. (2005). Religión y modernidad: hacia una reconceptualización de la función pública de la religión en América Latina. *Persona y Sociedad* 19 (3), 123-140.
- Flores D’Arcais, P. (2009). La religión en la esfera pública. *Claves de razón práctica* 190 (7), 7-21.
- Habermas, J. (1999). ¿Qué significa “política deliberativa”? *La inclusión del otro: estudios de teoría política* (pp. 229-258). Trad. Juan Carlos Velasco. Barcelona: Paidós.
- (2001). Un diálogo sobre lo divino y lo humano. Entrevista de Eduardo Mendieta a Jürgen Habermas. *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad* (pp. 183-201). Madrid: Trotta.
- (2002). Creer y saber. *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?* (pp. 129-146). Barcelona: Paidós.

- _____ (2004). Derechos humanos y soberanía popular: las versiones liberal y republicana. *Nuevas ideas republicanas: autogobierno y libertad* (pp. 191-206). Trad. Luciana Sánchez. Barcelona: Paidós.
- _____ (2006a). Espacio público y esfera pública política: raíces biográficas de dos motivos intelectuales. *Entre naturalismo y religión* (pp. 19-30). Barcelona: Paidós.
- _____ (2006b). La religión en la esfera pública: Los presupuestos cognitivos para el “uso de la razón” de los ciudadanos religiosos y creyentes. *Entre naturalismo y religión* (pp. 121-155). Barcelona: Paidós.
- _____ (2006c). El límite entre fe y saber: sobre la influencia histórica y el significado actual de la filosofía de la religión de Kant. *Entre naturalismo y religión* (pp. 217-253). Barcelona: Paidós.
- _____ (2008a). *Facticidad y validez*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta.
- _____ (2008b). La voz pública de la religión: respuesta a las tesis de Paolo Flores d’Arcais, Trad. de Juan Carlos Velasco. *Razón Práctica* N° 180, 4-6. Disponible en http://www.elboomeran.com/upload/ficheros/noticias/claveshabermas_1.pdf [junio 2009].
- _____ (2008c). El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad? Trad. María Herrera y Eduardo Mendieta. *Diánoia* 53 (60), 3-20.
- _____ (2008d). L’espace public et la religion: une conscience de ce qui manque. Trad. Christian Bouchindhomme. *Revue Études*, octubre (4094), 337-345.
- Habermas, J., Ratzinger, J. (2008). *Entre razón y religión: dialéctica de la secularización*. (Trad. Pablo Largo e Isabel Blanco). México D.F.: FCE.
- Lafont, C. (2007). Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas’ Conception of Public Deliberation in Post-secular Societies. *Constellations* 14 (2), 239-259.
- _____ (2009). Religion and the Public Sphere: What are the Deliberative Obligations of Democratic Citizenship? *Philosophy Social Criticism* 35 (1-2), 127-150.
- López de Lizaga, J. L. (2011). Verdades religiosas, política laica: J. Habermas sobre la religión en la esfera pública. En J. Franzé y J. Abellán (eds.), *Política y verdad* (175-208). Madrid: Plaza y Valdés.
- Metz, J.B. (1979). *La fe, en la historia y la sociedad*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Miranda, P. (2006). Doctrina social de la Iglesia y ciencias sociales. *Doctrina social de la Iglesia y ciencias sociales: horizonte teológico para el diálogo*. Anales Facultad de Teología UC. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- _____ (2014). Universidad Católica y sociedad. Para un discernimiento ético-social desde Nuestra América. *CELAM. EX CORDE ECCLESIAE—25 años. Memorias y Compromisos para las Universidades Católicas en América Latina y el Caribe*.
- Muñoz, S. (2013). La función público-política de la religión. Reflexiones sobre la controvertida interpretación de Habermas. *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía* 15, 32-41.
- Rawls, J. (1997). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.

- Rodríguez García, S.E. (2011). Religión, política y esfera pública. *Series Filosóficas* (28), 351-358.
- Segundo, J.L. (1991a). *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*. Santander: Ed. Sal Terrae.
- (1991b). “El significado de la divinidad de Jesús”. *Teología Abierta: III Reflexiones Críticas*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Sidicaro, R. (2003). La sociología según Pierre Bourdieu. *Los herederos: los estudiantes y la cultura*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Squella, A. (2006). Con Habermas en Granada (y un alcance a su debate con Ratzinger y a las ideas de Amartya Sen sobre identidades). *Homenaje a Jürgen Habermas* (pp. 561-586). Valparaíso: Universidad de Valparaíso.
- Stuven, A.M. (inédito). ¿Laicismo o laicidad en el Chile del s. XIX? Ponencia presentada en el Seminario Roma III, septiembre de 2012. Texto no publicado, facilitado por la autora.
- Ungureanu, C. (2013). Razón pública, religión y traducción: perspectivas y límites del postsecularismo de Habermas. *Revista Española de Ciencia Política*, (32), 183-201.

