

“Religión y espacio público en J. Habermas”

José Manuel Panea Márquez (Universidad de Sevilla)

“El motivo por el que me ocupo del tema de la fe y el saber es porque deseo movilizar la razón moderna contra el derrotismo que alienta en su seno.” (Habermas 2009, 62-63)

La preocupación de Habermas por la religión ha pasado en los últimos años a primer plano (Habermas 2001; Habermas 2006; Habermas, Ratzinger, 2006; Habermas 2008; Habermas 2009). De un tratamiento del casi marginal, asistimos a un creciente interés por dicho asunto. Las razones de este énfasis creemos que son de distinto orden: por un lado nos encontramos con el interés que, entre los teólogos, ha suscitado el propio pensamiento habermasiano, viéndose interpelado por ellos⁹⁴; por otro, estaría su preocupación por el protagonismo social y político que las religiones vienen desarrollando en los últimos años (Habermas 2009, 65-66). Pero habría otras razones, interpretables en clave teórica y hasta biográfica, cuyo sentido habría que precisar⁹⁵.

Según Habermas, en la autocomprensión postmetafísica de la modernidad el papel que ha jugado el *cristianismo* ha sido esencial (Habermas 2008). Reconsiderar la autocomprensión que tenemos de la modernidad, desde el legado religioso cristiano, pero también considerar el potencial individual, social y político que las religiones entrañan para el presente y para el futuro, son las notas que, a nuestro entender, caracterizan la preocupación por lo religioso del Habermas más reciente. Y ello, tal vez, por motivos varios: de un lado, la anhelada *paz y cohesión social*, y no sólo en los estrechos límites del Estado nacional, a la que no podremos aspirar sin una adecuada reconsideración del problema religioso, muy especialmente a partir de la experiencia traumática del 11 de Septiembre (Habermas 2006, 9-10); pero de otro lado, estarían

⁹⁴ No faltarán en sus escritos referencias a H. Küng, o a J.B. Metz entre otros. Pero a modo de ejemplo de algunas de sus recientes intervenciones sobre el tema, recordaremos que en enero de 2004, J. Habermas y J. Ratzinger debatieron en Munich sobre los fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho (Habermas, Ratzinger, 2006). En febrero de 2007, en Munich, con Norbert Brieskom, Michael Reder, Friedo Ricken y Josef Schmidt, todos ellos miembros de la Escuela Superior de los Jesuitas (Habermas, 2009). En septiembre de 2007 intervino en el Foro “Reset Dialogues on Civilizations” celebrado en el Teatro Eliseo de Roma, junto al politólogo G. E. Rusconi, el filósofo A. Ferrara y el obispo de Terni-Narni-Amelia V. Paglia. Volvió a tratar la temática en el XIV Congreso Internacional de Filosofía, Mazatlán, México, el 9 de noviembre de 2007 (Habermas 2008, 3-20). Sirvan estas referencias para constatar la importancia de dicho asunto en Habermas en los últimos años, y para mostrar, una vez más, el talante abierto a la discusión sincera, seria y sin complejos, que siempre ha caracterizado su compromiso intelectual.

⁹⁵ Él mismo ha hecho mención expresa: “Creo que lo dicho basta para explicar el paradigma en el que se mueve mi trabajo de investigación. La posición de la filosofía del lenguaje y la teoría moral que he desarrollado en este marco podrían haber sido inspiradas por dos experiencias con las que yo me vi confrontado cuando era un colegial: que los otros no me entendían [a] y que reaccionaban ante ello con rechazo [b].” (Habermas 2006, 22-23). Significativamente, el capítulo 1 lleva por título: “Espacio público y esfera pública política. Raíces biográficas de dos motivos intelectuales” (Habermas 2006, 19-30).

también motivos de índole teórico, aunque de inevitable trascendencia práctica, que tienen que ver con nuestro concepto de racionalidad, y que reclaman un replanteamiento de las relaciones fe-razón; motivos que quedan ampliamente desarrollados en su reciente trabajo *Entre naturalismo y religión* (Habermas 2006).

Según Habermas, nuestra actual época está surcada por un conflicto entre *dos puntos de vistas*, al parecer, irreconciliables: *naturalismo y religión*; conflicto que está en la base de otras tensiones. En efecto, tal es, según Habermas, el *hecho problemático de nuestro tiempo* al que, inevitablemente, hemos de enfrentarnos:

“Dos tendencias opuestas caracterizan la situación espiritual de nuestra época: la expansión de las imágenes naturalistas del mundo y la creciente influencia política de las ortodoxias religiosas”(Habermas 2006, 9).

Como decíamos, el *factum* del impacto político a escala global de las religiones es algo que se hace especialmente presente a partir del 11 de Septiembre, con el trágico atentado de las torres gemelas. Por otra parte, el imparable avance científico y tecnológico, y su virtualidad para configurar nuestra actual visión del mundo, es otro *factum*. ¿Hay, entonces, un conflicto *insalvable*, una brecha insuperable, entre ambos puntos de vista, el de la ciencia y el de la religión? ¿Son dos modos de entender la vida contrapuestos y condenados no sólo a no entenderse, sino a combatirse activamente? Los progresos en biogenética, neurociencia, robótica hablan de un naturalismo cientifista en aumento⁹⁶. Pero, a su vez, asistimos a una inesperada revitalización y politización a escala mundial de las tradiciones y comunidades religiosas. Este carácter inesperado de la *irrupción de lo religioso en el espacio público* convierte la pregunta por la fe, y sus relaciones con la razón teórica y práctica, en una cuestión decisiva, inexcusable⁹⁷. El problema de la secularización, y del secularismo, su significado y alcance, es repensado por Habermas, bien consciente del alcance político de tal debate. Y lo primero que ha detectado Habermas en el conflicto entre ambas perspectivas, la cientifista, y la de las ortodoxias religiosas, es el riesgo de que adolezcan del mismo déficit: que en ambas falte la disposición a la *autorreflexión crítica*, y entonces, desconocedoras de *los límites* de ambas perspectivas, acaben fraguando una tensión de puntos de vista irreconciliables que pongan en peligro “la cohesión de la comunidad política mediante una polarización de las visiones del mundo. (...) El *ethos* de la ciudadanía liberal exige de ambas partes el cercioramiento reflexivo de los límites tanto de la fe como del saber.”(Habermas 2006, 10)

Laicismo y religión son, pues, los polos de un conflicto que es necesario salvar: por una parte, es importante reconocer el papel de la fe (y muy particularmente de la judeo-cristiana) en la construcción de la identidad moderna⁹⁸. En efecto, no hay por qué

⁹⁶ Habermas ha puesto objeciones a semejante naturalismo, por ser una suerte de “razón mutilada”, incapaz de lograr el equilibrio que él demanda entre secularismo y apertura a “otras razones”, y ello sin confundir las fronteras entre fe y razón: “En el mundo anglosajón, el secularismo hoy apela a un *naturalismo duro*, que limita a las ciencias de la naturaleza el monopolio del saber socialmente válido. Yo considero que ese cientifismo es una pura *Weltanschauung* ideológica. Es inconciliable con un pensamiento postmetafísico que subordine -sin borrar la frontera entre ciencia y fe- también las cuestiones morales, éticas y estéticas a la fuerza discursiva de una razón *tan secular como no mutilada*.” (Habermas/P. Flores 2009, 10)

⁹⁷ Ver la discusión P. Flores/Habermas (Habermas 2008 a; Habermas/P. Flores 2009).

l catalizador. El universalismo igualitario, de donde proceden las ideas de libertad y convivencia solidaria, así como las formas de vida autónoma y emancipación moral de la conciencia individual, derechos humanos y democracia, es directamente una herencia de la ética judía de la justicia y de la ética

ver enfrentados modernidad y religión, sino que, antes al contrario, la religión ha desempeñado un papel esencial en la cristalización de conceptos filosóficos que serán definidores de nuestra autocomprensión moderna: libertad, igualdad, justicia, hermandad universal, solidaridad⁹⁹. Por otra, es importante que se reconozcan los límites, tanto del propio discurso de la *ciencia*, como del de la *fe*: ambos tratan de cuestiones diferentes, con procedimientos de justificación distintos (Habermas 2006, 9). Por tanto, no cabe enjuiciar a uno desde otro, ni viceversa (Habermas 2006, 11-12). Esto implica la posibilidad de salvar la *racionalidad de ambos discursos*, siendo muy diversos sus ámbitos de aplicación, y distinguiendo también el plano *cognitivo* del *motivacional*, más centrado en la búsqueda de sentido (aunque sin olvidar su dimensión cognitiva), a partir de la “conciencia de lo que falta”(Habermas 2009; Panea 2009), si bien ambos aspectos estarían presentes en el discurso de la fe. La religión no sólo es un *corpus doctrinal*, un conjunto de *ideas* sobre la vida y la realidad humana, sino que tiene importantes *consecuencias prácticas*, de carácter social y político: fomento de la cohesión social a través del fortalecimiento de vínculos solidarios¹⁰⁰, y búsqueda de la paz y de la justicia, en el ámbito del Estado nacional y de las relaciones internacionales, en un escenario de desolidarización creciente a escala global¹⁰¹. Tal es el aspecto, innegable sin duda, positivo o constructivo de la religión, tal y como Habermas parece querer subrayar. Pero es indudable también que, junto a su cara más positiva, inocente, e incluso constructiva, puede haber otra dimensión de la misma, cuanto menos, *problemática* (Habermas/P. Flores 2009), como cuando se pretende hacer un uso público de la religión para apoyar políticas coercitivas (Lafont 2011). Y aquí la cuestión religiosa resulta ser, sin duda, polémica, por más que en este trabajo nos ocupemos de la

cristiana del amor. Inalterada en su substancia, esta herencia ha sido asimilada una y otra vez de manera crítica e interpretada de nuevo. Cualquier otra cosa sería palabrería postmoderna.” (Habermas 2001, 183-184.)

99 “Desde Hegel, y desde la irrupción del pensamiento histórico, la filosofía ha descubierto esta herencia de la religión en sí misma. Conceptos filosóficos como persona, libertad, individualización, historia, emancipación, comunidad y solidaridad están cargados de experiencias y connotaciones que proceden de la doctrina bíblica y de su tradición. Desde entonces, no se ha interrumpido este proceso de apropiación de contenidos no amortizados en la obra de escritores religiosos, desde Kierkegaard hasta Lévinas y Derrida, pasando por Bloch y Benjamín. Lo que cuenta aquí es la capacidad de convicción que tienen las traducciones filosóficas para el entorno secular”. (Habermas 2009, 237).

100 Habermas se apoya en Kant para reclamar esta apertura de la razón a la religión, precisamente a partir de “la conciencia de lo que falta” a nuestro moderno y estrecho racionalismo: “Respecto a la pregunta de a quién le falta algo, puede ser de interés recordar que Kant percibió como un déficit crucial la incapacidad de la razón práctica para fundar la realización solidaria de metas colectivas, por no decir la defensa cooperativa frente a peligros colectivos, de manera tan irrefutable y efectiva como la observancia individual de los deberes morales. Y sostuvo que la apropiación filosófica de las tradiciones religiosas era el camino para superar este déficit.” (Habermas 2009, 223).

101 “La sensibilidad moral respecto al reparto injusto de las posibilidades de vida en modo alguno ha menguado en las sociedades como la nuestra. El sentido de la justicia social se extiende no sólo a la marginalización de grupos, el desclasamiento de capas sociales y el abandono de ciertas regiones dentro del propio país, sino también a una pobreza sumamente drástica en otros continentes. Sin embargo, estas percepciones y reacciones no cambian en nada las tendencias a la desolidarización en varios sectores de la sociedad. Ésta crece de manera tanto más imparable cuanto mayor es la urgencia de los imperativos del mercado en la forma de costes-beneficios-cálculos o de competencia de prestaciones en ámbitos de la vida cada vez más variados y que constriñen a los individuos, en su trato con los demás, a una postura objetivadora. (...) Lo más inquietante es que estas tendencias hacia la desolidarización tienen como telón de fondo un escenario que exige no sólo el mantenimiento del *statu quo* político, sino, además, la configuración política de una sociedad global multicultural en pleno surgimiento.”(Habermas 2009, 218-219).

dimensión más solidaria y positiva subrayada por Habermas, aunque tomemos nota de tales críticas para desarrollarlas en otro momento¹⁰².

Según Habermas, desde el punto de vista *teórico* es importante reconocer *racionalidad a la fe*, merecedora de un respeto *cognitivamente* hablando, pues, como sucede en el caso del cristianismo, negar su contribución a la formación del moderno *igualitarismo universalista*, y de la doctrina de los *derechos humanos* sería incurrir en palabrería postmoderna¹⁰³. Tal respeto cognitivo ha de ir acompañado, en la práctica, y tanto en el caso de la conciencia secular, como en el de la religiosa, *del respeto frente a quienes profesan alguna fe, ninguna, o una fe diferente* (Habermas/P. Flores 2009).

Para Habermas es importante, pues, que veamos, tanto la aportación en el plano *cognitivo*, conceptual, que ha hecho la religión (a la hora de la confección de un entramado teórico, sin el que resulta difícil comprender el moderno Estado social y democrático de derecho), como la que puede impulsar en el plano *motivacional*, en tanto que la religión es un importante *banco de sentido y solidaridad*. Negar esta

102 Agradezco a C. Lafont haberme facilitado su trabajo, aún inédito, “Religion and the Public Sphere: What are the Deliberative Obligations of Democratic Citizenship?”, que verá la luz a finales de 2011, en un volumen colectivo, con comentarios del propio Habermas, y con el título *Habermas and Religion*, revisión de su trabajo anterior publicado en *Philosophy & Social Criticism* 35/1-3 (2009), 127-150. Frente a Rawls, Habermas diferencia la deliberación pública *formal*, institucional (parlamento, senado, tribunales, administraciones públicas), de la *informal*. Para Habermas, en la deliberación pública *informal* estaría permitido el uso de argumentos, y un lenguaje religioso, traducible a un lenguaje público “hasta donde sea posible”. C. Lafont analiza los pormenores de esta propuesta, sus ambigüedades, así como las de J.Rawls, R. Audi, o N. Wolterstorff. C. Lafont se aparta de la visión optimista de la religión y su aportación a la esfera pública que presenta Habermas, pero es capaz, no obstante, de ir más allá del enfoque crítico-belicoso, pero carente de alternativas, de autores como P. Flores D'Arcais. Por el contrario, C. Lafont hace una propuesta, que recoge bajo la expresión *mutual accountability*, y que pretende, por una parte, salvaguardar los *derechos de los ciudadanos religiosos* a expresar sus propias convicciones; pero de otra, pretende también garantizar los *derechos de aquellos ciudadanos no religiosos, o que no profesan una fe determinada*. Para Lafont, los argumentos religiosos no pueden poner en peligro los principios constitucionales de libertad e igualdad para todos. Por ello, en caso de que en los *debates públicos informales*, se incluyan *políticas coercitivas que se pretende que tengan que ser asumidas por el conjunto de la ciudadanía*, y no solo por aquellos que profesan dicha fe, los ciudadanos religiosos que las defiendan no podrán afrontar las objeciones a las que se enfrenten apelando nuevamente a sus “razones de fe”, sino que tendrán que apelar estrictamente a “razones públicas”, *aceptables para todos los ciudadanos*, pues todos serían destinatarios de la propuesta coercitiva que proponen. Dicho de otro modo, los argumentos de la defensa, con los que se pretenden justificar *políticas coactivas de validez general*, tienen que poder ser defendidos apelando a los principios generales, es decir, *constitucionales*, mostrando su *consistencia* con ellos y en un *lenguaje público*, que pueda ser *generalmente aceptado*, aunque “en primera instancia” pudieran haberse expresado en un lenguaje religioso, siempre, claro está, en el contexto de la discusión informal (no institucional). Tal es la restricción ética que C. Lafont propone, para superar el enfoque de Rawls, pero también la indeterminación de la “solución” de Habermas, como se hace evidente en el caso de las políticas coercitivas. Tal es la propuesta de confianza mutua (*mutual accountability*), basada en el *co-responder con razones públicas*, que tan sugerentemente hace C. Lafont, para hacer frente a los problemas que derivan sin duda de una visión más problemática de la religión que la habermasiana, refiriéndose a su posible impacto socio-político.

103 “El cristianismo representa para la autocomprensión normativa de la modernidad no sólo una forma precursora o un catalizador. El universalismo igualitario, de donde proceden las ideas de libertad y convivencia solidaria, así como las formas de vida autónoma y emancipación moral de la conciencia individual, derechos humanos y democracia, es directamente una herencia de la ética judía de la justicia y de la ética cristiana del amor. Inalterada en su substancia, esta herencia ha sido asimilada una y otra vez de manera crítica e interpretada de nuevo. Cualquier otra cosa sería palabrería postmoderna.” (Habermas 2001, 284).

dualidad del discurso religioso nos llevaría, por un lado, a ver injustamente a la *fe* como un discurso *irracional*, a la vez que le negaríamos también su virtualidad emancipadora, peligrando de este modo, una fuente nada despreciable de *solidaridad*, decisiva para la ciudadanía, y por ende, también para la *cohesión social*, máxime en los tiempos que corren de carestía axiológica, donde los vínculos intersubjetivos, demolidos los lazos interhumanos que proporciona el *ethos religioso*, correrán el riesgo de convertirse meramente en un contrato entre partes, siendo así sólo la sociedad un frágil entrelazamiento de intereses egoístas recíprocos, configuradores de un mero *modus vivendi*, hoy más que nunca interpretado en términos estrictamente económicos. *Dinero* y *poder* son los dos mecanismos de integración sistémica que avanzan por doquier, colonizando el mundo de la vida, erosionando los ámbitos de acción comunicativamente mediados (Habermas 1987, I, 213-219)¹⁰⁴. Las relaciones intersubjetivas, la moral, y la política, sucumben hoy más que nunca a los mecanismos de poder global y de interés de los mercados. Tal es el modelo de sociedad a escala estatal y supraestatal a la que corremos el riesgo de estar abocados, si no ponemos remedio. Pero sin duda alguna, éste no es el ideal de *sociedad democrática* al que aspira Habermas. Y en su actual concepción, Habermas cree necesario poder encontrar uno de los pilares fundamentales de la nueva sociedad postsecular en el hecho de reconsiderar el papel de la religión para la reconstrucción del proyecto moderno, así como en la necesaria toma de conciencia de la *fe* como un discurso potencialmente compatible con el discurso de la *razón* en la multiplicidad de sus voces¹⁰⁵.

Habermas nos recuerda la importantísima contribución del moderno Estado constitucional para el reconocimiento y consolidación del *pluralismo*, en la construcción social de la *paz*, respetando las diferencias de religión o creencias de otra índole: “Sólo el ejercicio de un poder político laico, constituido en la forma del Estado de derecho, y que se mantenga neutral hacia las diversas cosmovisiones puede garantizar una convivencia tolerante y en igualdad de derechos, de comunidades religiosas que siguen siendo irreconciliables en la sustancia de sus visiones del mundo o de sus doctrinas. La secularización del poder estatal y la libertad positiva y negativa de las prácticas religiosas son dos caras de la misma moneda.”(Habermas 2006, 10-11).

¹⁰⁴ Las acciones comunicativas son procesos de interpretación cultural, pero también procesos de interacción social y de socialización. Y la solidaridad es un pilar esencial de la integración social (Habermas, 1987, II, 198-200).

¹⁰⁵ Por ello ha concluido, en debate con P. Flores D' Arcais: “Quien somete a debate la “voz pública de la religión” está suscitando la cuestión relativa al lugar adecuado de la religión en la esfera pública política. A primera vista, el carácter secular del Estado constitucional rechaza la participación de los ciudadanos religiosos o de las comunidades religiosas que toman la palabra *en cuanto que* creyentes o como organizaciones religiosas. Por esta razón, liberales como J. Rawls o R. Audi proclaman el derecho cívico (*civic duty*) de “no defender o apoyar leyes o políticas [...] a menos que se disponga de adecuadas fundamentaciones seculares y se esté dispuesto a aportarlas.” Yo mismo tiendo a mantener abierta la comunicación política en el espacio público para cualquier contribución, sea cual fuere el lenguaje en que se presente. La admisibilidad en la esfera pública de expresiones religiosas no traducidas no puede fundamentarse sólo con respecto a personas que ni están dispuestas ni son capaces de desdoblar sus convicciones y su vocabulario en una parte profana y en otra sacra. Existe también una razón funcional para ello, a saber, que no deberíamos reducir precipitadamente la complejidad de la diversidad de voces públicas. El Estado democrático no debería disuadir ni a los individuos ni a las comunidades a la hora de expresarse espontáneamente porque no puede saber si de lo contrario a la sociedad se le priva de posibles reservas de fundación de sentido e identidad. Especialmente en referencia a ámbitos vulnerables de la convivencia social, las tradiciones religiosas disponen de la fuerza para articular intuiciones morales. ¿Por qué los ciudadanos seculares no pueden reconocer intuiciones propias en el contenido de verdad de las expresiones de fe, ya sean ocultas o reprimidas?” (Habermas 2008 a, 6) Pero como muy bien ha visto C. Lafont (Lafont 2011), el tema no es tan sencillo. Ver nota 9 de este trabajo.

Pero para fortalecer el Estado democrático se necesita que los lazos entre los ciudadanos procedan cada vez más de una profunda *educación y sentir cívicos*, y no de la sola conveniencia en términos de mera y frágil coexistencia de intereses, propia de un *modus vivendi* de individuos cada vez más atomizados. Por todo ello, cobra cada vez más fuerza la *solidaridad como virtud pública* imprescindible; solidaridad que encuentra para Habermas en la religión uno de sus mejores aliados, pues, como una planta, hay que sembrarla, cultivarla, y cuidarla, ya que no cabe *imponerla* a través de la *ley*:

“El Estado democrático se nutre de una solidaridad que no puede imponerse jurídicamente, entre ciudadanos que se respetan mutuamente como miembros libres e iguales de su comunidad política.”(Habermas 2006, 11).

Es necesario, pues, *no prescribir*, sino *aprender actitudes de respeto y reconocimiento recíproco*; actitudes que posibiliten que ciudadanos religiosos y laicos estén dispuestos a escucharse mutuamente, y a aprender unos de los otros en los debates públicos, aunque desarrollados con arreglo a ciertas reglas de juego éticas (Habermas 2008; Lafont, 2011). Tal es un reto inexcusable para una *educación cívica* que pretenda profundizar en el significado de la *democracia*. Por ello, Habermas insiste en el carácter *educativo*, y no jurídico, coactivo, de tal desafío:

“En la virtud política del mutuo trato cívico se expresan determinadas actitudes cognitivas. Estas actitudes no pueden prescribirse, sino únicamente aprenderse.”(Habermas 2006, 11).

La idea de un *aprendizaje colectivo* resulta de vital importancia frente a mentalidades intransigentes, extremistas o fundamentalistas, desintegradoras de la comunidad democrática. Se necesita un *aprendizaje colectivo* que posibilite la interiorización y la plasmación de prácticas individuales y sociales, a partir de una moral cívica basada en el *respeto mutuo*, y que ha de darse, por tanto, en las “dos direcciones”, en una suerte de “camino de ida y vuelta”: del pensamiento religioso plural, al laico o secular, y viceversa (Habermas 2006, 12)¹⁰⁶. Porque Habermas parece estar insistiendo en la idea de que todos hemos de hacer un replanteamiento de nuestros puntos de vista cognitivos. Ello conlleva, sin duda, un esfuerzo por parte de todos y cada uno de nosotros, y no sólo, pues, en el plano meramente institucional. Pero tales esfuerzos *cognitivos* resultan esenciales para que pueda darse, en la práctica, el necesario *respeto mutuo* entre las partes implicadas en cualquier conflicto. Respeto mutuo que, de faltar, más tarde o más temprano, pondrá en peligro el proceso democrático mismo, en el que los sujetos, supuestamente, están inmersos¹⁰⁷. Así, de un lado, el creyente ha de aceptar con

¹⁰⁶ Ello tendrá importantes consecuencias, obviamente, también para la filosofía: “A este respecto, la filosofía se limita a cumplir el papel de un observador externo al que no le corresponde juzgar acerca de aquello que, dentro de una doctrina religiosa, puede valer como una fundamentación o debe ser rechazado. La filosofía entra en juego del lado laico. Pues también los ciudadanos que no son religiosos pueden cumplir las expectativas de la solidaridad ciudadana únicamente a condición de que adopten una determinada actitud cognitiva hacia sus conciudadanos religiosos y sus manifestantes. Cuando ambas partes se encuentran y discuten sobre cuestiones públicas en la democrática confusión de voces de un espacio público en el que convive una pluralidad de cosmovisiones, ciertas obligaciones epistémicas se siguen de la exigencia de respetarse mutuamente. Los participantes que se expresan en un lenguaje religioso también tienen la pretensión de que sus conciudadanos laicos lo tomen en serio. Por tanto, éstos no tienen derecho a rehusar de antemano todo contenido racional a las contribuciones formuladas en un lenguaje religioso.” (Habermas 2006, 12).

¹⁰⁷ Sobre la conciencia de la importancia fundamental de la democracia, a partir de sus primeras experiencias biográficas e intelectuales (Habermas 2006, 22).

normalidad que junto a sus creencias hay otros puntos de vista –otras creencias, religiones, la ciencia y la moral pública-, que han de ser igualmente tenidas en cuenta, respetadas:

“En resumen, la formación de la opinión y la voluntad en el espacio público democrático sólo puede funcionar si un número suficientemente grande de ciudadanos cumple determinadas expectativas relativas a un comportamiento cívico que allane también ciertas diferencias profundas tocantes a las creencias religiosas y a las cosmovisiones del mundo. Pero los ciudadanos religiosos sólo pueden afrontar estas expectativas en el supuesto de que cumplan de hecho determinadas condiciones cognitivas imprescindibles. Deben haber aprendido a poner las convicciones de su propia fe en una relación reflexiva y lúcida con el hecho del pluralismo de religiones y cosmovisiones, y deben haber armonizado su fe con el privilegio epistemológico de las ciencias socialmente institucionalizadas, con el primado del Estado laico, y con la moral universalista de la sociedad. Sobre este proceso la filosofía no puede ejercer ninguna influencia, a diferencia de la teología, que conecta con las creencias de la comunidad. A este respecto, la filosofía se limita a cumplir el papel de un observador externo al que no le corresponde juzgar acerca de aquello que, dentro de una doctrina religiosa, puede valer como una fundamentación o debe ser rechazado”(Habermas 2006, 12).

Pero en la idea del *respeto mutuo*, en este camino de ida y vuelta, le corresponde también a la conciencia laica realizar un esfuerzo *cognitivamente hablando*; esfuerzo que también será esencial para que pueda realizarse en la práctica la solidaridad ciudadana:

“La filosofía entra en juego del lado laico. Pues también los ciudadanos que no son religiosos pueden cumplir las expectativas de la solidaridad ciudadana únicamente a condición de que adopten una determinada actitud cognitiva hacia sus conciudadanos religiosos y sus manifestantes. Cuando ambas partes se encuentran y discuten sobre cuestiones públicas en la democrática confusión de voces de un espacio público en el que convive una pluralidad de cosmovisiones, ciertas obligaciones epistémicas se siguen de la exigencia de respetarse mutuamente. Los participantes que se expresan en un lenguaje religioso también tienen la pretensión de que sus conciudadanos laicos lo tomen en serio. Por tanto, estos no tienen derecho a rehusar de antemano todo contenido racional a las contribuciones formuladas en un lenguaje religioso.”(Habermas 2006, 12).

Por su parte, no hay duda tampoco de que las *leyes y decisiones judiciales* habrán de adoptar un lenguaje rigurosamente público, accesible a todos los ciudadanos por igual (Habermas 2006, 13). En este plano estrictamente *formal*, o institucional, Habermas sigue las restricciones de Rawls en cuanto al uso público de la razón, aunque en el plano *informal*, los debates tampoco estarán exentos de peligros y problemas, algo que Habermas no ha sabido aún perfilar satisfactoriamente (Lafont, 2011).

No obstante, no debemos perder de vista que los esfuerzos teóricos de Habermas a la hora de abordar la temática religiosa van encaminados en una doble dirección, como venimos insistiendo: por una parte, se trata de comprender *la aportación de las religiones en la evolución del pensamiento filosófico* hasta su actual desarrollo postmetafísico. Sin la contribución del cristianismo, difícilmente podríamos alcanzar una autocomprensión íntegra de la modernidad (Habermas 2008, Habermas/P. Flores 2009). Pero además, Habermas subrayará la dimensión práctica de *razón anamnética*, presente en el discurso religioso, pleno de reflexiones encaminadas a la *reconstrucción*

de un sentido dentro del horizonte finito y doloroso de la humana existencia¹⁰⁸. Además, *cognitivamente* hablando, precisará Habermas, las tradiciones religiosas no son, por principio, ni irracionales, ni absurdas, como le parece a un laicismo estrecho de miras. Las grandes religiones albergarán intuiciones racionales y elementos que merecen ser atendidos, sobre todo por su contribución al fortalecimiento de los vínculos sociales, de solidaridad y de paz. En efecto, el laicismo¹⁰⁹ no puede olvidar la esencial contribución que el legado religioso tiene en la formación de conceptos éticos y políticos en torno a la persona humana y sus demandas, que son urdimbre de nuestra cultura y nuestro mundo social, por más que estemos en un tiempo postmetafísico como el nuestro: “La polarización de las cosmovisiones en un frente religioso y otro laico, polarización que pone en peligro la cohesión de la ciudadanía, es un asunto que concierne a la teoría política. Pero en cuanto volvemos la mirada hacia los supuestos cognitivos que condicionan el funcionamiento de la solidaridad ciudadana, el análisis tiene que desplazarse a otro nivel. Así como tiene una faceta epistemológica el proceso por el que, en la modernidad, la conciencia religiosa se torna reflexiva, así también la tiene la superación reflexiva de la conciencia laica. (...) En esta disputa yo defiende la tesis de Hegel, según la cual las grandes religiones pertenecen a la historia de la razón misma. El pensamiento postmetafísico no puede comprenderse a sí mismo si no integra en su propia genealogía las tradiciones religiosas al lado de la metafísica. Si se acepta esta premisa, no sería racional dejar de lado estas tradiciones “fuertes”, como si se tratase en cierto modo de restos arcaicos, en lugar de ilustrar la conexión interna que las vincula a las formas modernas de pensamiento. Las tradiciones religiosas proporcionan hasta hoy la articulación de la conciencia de lo que falta. Mantienen despierta una sensibilidad para lo fallido. Preservan del olvido esas dimensiones de nuestra convivencia social y personal en la que los progresos de la modernización cultural y social han causado destrucciones abismales. ¿Por qué no habrían de contener aún hoy ciertos potenciales semánticos cifrados que podrían desplegar su fuerza de inspiración con tal de que se los transformase en lenguaje argumentativo y se los desprendiese de su contenido de verdad profana?”(Habermas 2006, 14)

Sin duda, el texto citado es uno de los más significativos para entender la problemática que nos ocupa. En la disputa entre laicismo y religiosidad, Habermas quiere extraer, amparándose en Hegel, la dimensión de razón presente en el lenguaje religioso, y aboga por un pensamiento laico abierto al aprendizaje también procedente de la religión. Queda claro, pues, que no es lo político en sí mismo y desde sí mismo lo único que le preocupa. No es la cohesión social, sin más, lo que hay en juego. En la modernidad, la conciencia religiosa ha tenido que hacer un gran esfuerzo para ajustarse a los procesos de racionalización que en los distintos frentes de la cultura y la sociedad se han ido produciendo. Pero también la *superación reflexiva de la conciencia laica*

108 Hay que llamar la atención aquí la importancia del pensamiento del teólogo político J.B. Metz en Habermas, a pesar de sus discrepancias (Habermas 2001, 171-182) Para J.B. Metz, la visión bíblica de la redención no sólo contiene un elemento *místico*, sino también *político*, pues no significa meramente la redención de la culpa, sino la liberación colectiva de situaciones de miseria y de opresión (Habermas 2001,172). En cualquier caso, en este texto aún podemos ver a un Habermas “muy ilustrado”, al discutirle a Metz que esa razón anamnética alcance su cumplimiento en el espíritu de Israel, siendo más bien en la moral universalista, en el espíritu filosófico de la Ilustración política (Habermas 2001, 181-182). Reyes Mate ha cuestionado, muy acertadamente a nuestro juicio, el intento habermasiano de vincular la razón anamnética a la razón comunicativa (R. Mate 2009).

109 Habermas distingue entre laicismo beligerante contra lo religioso, y laicidad, que brota de un agnosticismo sereno, capaz de ser receptivo a posibles aportaciones procedentes del ámbito religioso. (Habermas/P. Flores, 2009).

exige un esfuerzo epistemológico. Porque es preciso entender, con Hegel, que *la historia de las religiones* es un capítulo más de la *historia de la razón misma*. Ni siquiera el pensamiento postmetafísico podemos explicarlo sin el trasfondo religioso del que emanan sus contenidos problemáticos (Habermas, 2009, 237; Habermas 2006, 151). Pero más aún, con independencia de la aportación de las religiones a dicho momento postmetafísico de la filosofía, la insistencia de Habermas apunta ahora a otro ámbito: en el *lenguaje religioso* sigue presente la *memoria*, la *articulación de lo falta*. Las religiones han prestado su voz a la cuestión del desamparo de la existencia, de los excluidos, de la injusticia, y de la esperanza, así como la hermandad o «proximidad de todos los hombres, más allá de las distinciones de sexo, raza, edad o de cualquier otra condición. El lenguaje religioso, y la experiencia que posibilita adentrarnos en él, abre a los sujetos a un horizonte de sentido, que presenta una extraordinaria virtualidad para activar y desarrollar nuestra sensibilidad para con todo aquello que escapa a un racionalismo estrecho, y nos pone en en la frontera con todo ese ámbito del dolor, de la contingencia, de la finitud, y que Habermas llama “lo fallido”, dentro del cual el hombre religioso trata de encontrar una luz, un sentido (Habermas 2009, 53-57). Por ello, desde el punto de vista cognitivo, dirá Habermas, es esencial también la aportación que a partir de una hermenéutica de los textos religiosos puede hacerse para abrir “nuestra mente”, expandir nuestra mirada, y, de paso, revisar nuestro moderno y estrecho concepto de razón, ampliándolo hacia ese horizonte humano existencial de búsqueda de sentido, en el que las religiones, su experiencia y enseñanza, tendrían un lugar propio insoslayable (Habermas/P. Flores 2009).

Naturalismo y religión, fe y saber constituyen desafíos muchas veces contrapuestos, pero necesariamente *complementarios*, en el contexto de un pensamiento postmetafísico como el nuestro que, en primera instancia, necesita reconocer los *límites* tanto de las verdades reveladas, como de las síntesis naturalistas de las ciencias (Habermas 2006, 14-15)¹¹⁰. Pero tal reconocimiento de los *límites* de ambos discursos, con esferas de validez propias, exige el necesario reconocimiento de la *racionalidad* de ambas expresiones de la razón: una, orientada a la *explicación* teórica del mundo; y otra, sin olvidar su dimensión cognitiva acerca de la realidad humana, fundamentalmente orientada a la creación de horizontes de *sentido* y refuerzo de los lazos de *solidaridad*, de *humanidad*. De aquí la importancia, dirá Habermas, de un acercamiento *recíproco* en la forma de un “camino de ida y vuelta”, basado en el aprendizaje mutuo, sustentado en dos pilares fundamentales para la profundización en un *ethos democrático*: respeto y solidaridad.

La preocupación teórica por el *otro*, al tratar el tema religioso, no nos sitúa, pues, ante un Habermas que “se ha hecho mayor y además piadoso” (Habermas 2008a), y estuviera protagonizando “desvaríos filosóficos”. La preocupación habermasiana por la cuestión religiosa es, a nuestro entender, el desarrollo, también en esta dirección, de la sensibilidad ética y política que Habermas ha mostrado siempre por el tema del *yo con los otros*, es decir, de las relaciones intersubjetivas. Y esta preocupación teórica por lo intersubjetivo tiene, según confesión propia, raíces biográficas (Habermas 2006, 20). En efecto, Habermas nos ha narrado las humillaciones sufridas en su niñez, debidas a los problemas físicos de su paladar, que le incapacitaban para comunicarse fluidamente con el resto de sus compañeros de clase y patio. Es aquí, en tal *vivencia* personal, donde

110 Recientemente Habermas ha insistido críticamente contra el *naturalismo duro* que se ha impuesto en el contexto anglosajón y que para él no deja de ser una mera *Weltanschauung* ideológica (Habermas/P. Flores, 2009).

arranca y se ubica su sensibilidad para el tema de la *exclusión* y de la *participación*, y en definitiva, la dimensión ético-política de las relaciones lingüísticamente mediadas con los otros (Habermas 2006, 20). A partir de tales experiencias comprendió perfectamente la tesis aristotélica del hombre como animal que tiene *logos*, como *zoon politikón*, cuya identidad se construye siempre *en medio de* los otros, por lo que cada vez le resultaba más evidente *la constitución intersubjetiva del espíritu humano*, convicción que irá reforzando con la lectura de Wilhem von Humboldt, Peirce, Mead, Cassirer y Wittgenstein (Habermas 2006, 20-21). A nuestro juicio, tal vez en estas experiencias infantiles, ahora rememoradas, radique la fuerza motivadora que alienta a Habermas a plasmar también la *sensibilidad* por la temática de la alteridad en el ámbito religioso, en la medida en que la religión posibilita estrechar los vínculos interhumanos, reforzando los lazos de solidaridad, y evitando la exclusión. No son “desvaríos seniles”, pues, sino *la prolongación de una actitud teórica en defensa del otro*, lo que ha llevado a Habermas a hacerse cargo de la cuestión religiosa, pues, como venimos insistiendo, Habermas considera que el discurso *emancipatorio* presente en la religión, su *anhelo de justicia*, es de un valor inestimable para la *comunidad democrática*, en la medida en que refuerza la idea de *solidaridad universal*. *Este potencial emancipatorio se manifiesta en el hecho de que la religión promueve el hacerse cargo del dolor, de lo fallido, de las fracturas en las que la vida del hombre acontece, constituyéndose en un instrumento real para la búsqueda de la justicia, a la vez que en verdadero banco de sentido* (Habermas 2009, 53-77), capaz de brindar un inestimable papel también en la *educación cívica democrática*. En efecto, como venimos insistiendo, las religiones profundizan en la indigencia y en lo incompleto del ser humano, en su carácter desvalido, en la necesaria remisión al otro como fuente de sentido, y la inexcusable importancia de la educación en medio de la indigencia de toda forma de vida humana. De aquí, pues, la importancia del aprendizaje compartido, ya que somos y aprendemos en y con los otros:

« ¿No nos hacemos conscientes de nosotros mismos sólo a partir de la mirada que otro nos lanza? En la mirada del tú, de una segunda persona, que habla conmigo como una primera persona, me hago consciente de mí mismo no sólo como un sujeto viviente en general, sino al mismo tiempo como un yo individual. Las miradas subjetivadoras del otro tienen una fuerza individualizadora”(Habermas 2006, 22).

Lo intersubjetivo, pues, como elemento esencial del desarrollo de la propia subjetividad. Ello reforzará la tesis del tan necesario *respeto* entre los sujetos miembros de la *comunidad*. El yo nunca es *indiferente* para el otro; ni viceversa, pues no hay aséptica neutralidad posible, lo que incrementa el valor vital de la cultura, del intercambio simbólico con el otro:

“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. (...) Sólo en el fracaso se nos impone el medio de comunicación lingüística como estrato de algo en común sin el que no podríamos subsistir ni siquiera como individuos. Sólo aquellos que hablan pueden callar. Sólo porque de partida estamos asociados a los otros podemos individualizarnos”(Habermas 2006, 22-23).

Habermas quiere insistir en el lenguaje y su fuerza instauradora de comunidad, algo que los filósofos apenas si se han ocupado de abordar, más preocupados por el lenguaje como medio de representación, y por su dimensión lógica. Pero es precisamente su *dimensión comunicativa real*, aquella en la que se manifiesta su capacidad para *crear comunidad*, la que resulta esencial:

“Necesitamos del lenguaje para fines comunicativos más que para fines cognitivos. El lenguaje no es el espejo del mundo, sino que nos abre un acceso a él. De este modo, el lenguaje dirige nuestra mirada siempre de una determinada manera hacia el mundo. En él está inscrito algo así como una imagen del mundo. Afortunadamente este saber previo que adquirimos con un determinado lenguaje no está fijado de una vez por todas, pues de lo contrario no podríamos aprender nada nuevo en el trato con el mundo y en el diálogo sobre él”(Habermas 2006, 23).

Pero a través del *lenguaje* también entramos en relación *crítica* con nuestras propias experiencias, con la posibilidad de *revisarlas* (Habermas 2006, 24). Por eso, en el discurso que busca razones para someterlas al análisis crítico compartido, no cabe la exclusión del otro por *pensar* diferente, ni por *ser* más débil, o tener otras *creencias*. Precisamente la perspectiva que el *otro* pueda darnos puede enriquecer nuestra visión de las cosas, ayudar a someter a crítica o a una nueva perspectiva nuestras propias convicciones. Y además, en el caso concreto de Habermas, no cabe duda de que él extrajo una importante enseñanza también de la experiencia del rechazo en sus primeras vivencias escolares, que tal vez son las que están latiendo en el fondo de la exigencia de que no triunfe la *arbitrariedad*, la *imposición*, el *rechazo*. En efecto, « toda obsesión tiene raíces biográficas », apuntaba en tal sentido (Habermas 2006, 20). En dicha experiencia de exclusión o rechazo podríamos encontrar las claves para la habermasiana propuesta educativa *integradora* de lo religioso (del que tanto cree que tenemos que aprender), pero también de su insistencia en que tal religiosidad se nos brinda como oportunidad inexcusable para el aprendedizaje del *respeto* y la *solidaridad* para con el otro. En efecto, llegar a ser tratado como un igual, a pesar de profesar creencias muy diversas, sin por ello ser excluido, estigmatizado, rechazado, o soportar arbitrariedades y tratos vejatorios, abandono, y, en suma, discriminación en sus más diferentes formas; en definitiva, recomponer una igualdad ausente o maltratada, tal es el *telos* de la teoría moral habermasiana, basada en la *comunicación* y en la búsqueda compartida del *mejor argumento* como principal arma contra la injusticia y el dolor que ella genera. Su experiencia infantil, no cabe duda, le hizo especialmente receptivo, sensible, para con toda forma de marginación, sea económica, política o religiosa:

“Esta concepción me ha ayudado a elaborar teóricamente otra experiencia: las humillaciones u ofensas del tipo de aquellas discriminaciones más o menos inocentes que muchos niños experimentan en el patio de la escuela o en la calle cuando son diferentes a los demás. Entretanto la globalización, el turismo de masa, las migraciones mundiales, en general, el creciente pluralismo de cosmovisiones y formas de vida culturales, nos han hecho más visibles tales experiencias de exclusión de los segregados y de marginalización de las minorías. Cada uno de nosotros puede representarse hoy cómo es un extranjero en un país extranjero, un extraño entre extraños, uno diferente para los demás. Tales situaciones despiertan nuestra sensibilidad moral. Pues la moral es un dispositivo de protección tramado por medios comunicativos contra la especial vulnerabilidad de los individuos socializados comunicativamente.

Cuanto más avanza la individualización hacia dentro más profundamente se enreda el individuo, por así decirlo, hacia afuera en una red cada vez más densa y frágil de relaciones de reconocimiento recíproco. Con ello se expone a los riesgos de la reciprocidad denegada. La moral de igual respeto para todos quiere atajar estos riesgos, pues se define sobre el objetivo de la abolición de la discriminación y de la incorporación de los marginados en la red de referencia recíproca. Normas de

convivencia que pueden instaurar la solidaridad también entre extraños dependen de una aprobación general. Tenemos que introducirnos en discursos para desarrollar tales normas, pues los discursos morales dan la palabra por igual a todos los afectados. Los discursos espolean a los participantes a adoptar también las perspectivas de todos los demás.”(Habermas 2006, 24-25).

Queda clara, pues, la insistencia de Habermas en el enfoque liberal del problema religioso en la esfera pública, anclado en la idea de *respeto al otro, en su libertad, en sus ideas, en sus creencias*. Pero Habermas quiere subrayar además *las fuentes cognitivas de su propia teoría*, reconociendo su deuda con la tradición religiosa en la que se ha forjado. Y en efecto, una moral del respeto universal igualitario, como la del propio Habermas, tiene también su raigambre en la tradición cristiana (Habermas 2001, 184). Otra prueba, a fin de cuentas, de que las tradiciones religiosas no sólo no las podemos rechazar, sino que hemos de poder aprovecharlas (como lo ha hecho también el propio Habermas), para que, en la medida de lo posible, y según sus necesidades, los ciudadanos puedan libremente, llegado el caso, y con toda normalidad, abreviar en ellas, satisfaciendo así su sed de ideas, pero también de sentido y de justicia. ¿Cómo despreciar tales fuentes cognitivas y motivacionales en tiempos de *sequía axiológica* como los nuestros? Tal es la pregunta que se hace Habermas. Y de aquí la importancia de la recuperación del legado religioso a la hora de *profundizar en una educación cívica, democrática, plural*. En efecto, al hablar de exclusión, marginalización, minorías, extranjero, desarraigo, utilizamos expresiones ancladas, sobre todo, en nuestra tradición judeo-cristiana, que sin duda, despiertan nuestra sensibilidad moral. Pero, además de lo meramente cognitivo, no podemos olvidar que detrás de la fe, y de su vivencia, hay siempre *una persona concreta que hay que respetar*, a la vez que unos *textos* que aportan sin duda una inestimable *f fuente de sentido y solidaridad*, y un caudal inexcusable de *inspiración*, o de *interpretación*, para superar formas de vida ancladas en una autocomprensión moderna que gira en torno a un racionalismo estrecho de miras, a un laicismo beligerante innecesario. Las religiones, y Habermas piensa sobre todo en la tradición judeo-cristiana, pero no sólo en ella, encierran además de un inestimable potencial *cognitivo* en sus *textos*, un importante potencial *motivacional*, pues normalmente activan lazos y mecanismos de integración y cohesión intersubjetiva, basados en el respeto, la solidaridad y el anhelo de justicia. Por todo ello, hoy más que nunca, piensa Habermas, en tiempos de globalización, de mercados, y de carestía axiológica, no podemos cerrarnos a la comunicación y al aprendizaje, en ese “camino de ida y vuelta”, en lo relativo a dicho ámbito, cediendo a las presiones de un nuevo paganismo, un *secularismo estrecho de miras*, un laicismo belicoso (que no serena laicidad), ciego para las aportaciones cognitivas y motivacionales de las religiones, y con una obcecación miope en la exclusión de lo religioso del ámbito público, completamente ajeno a la responsabilidad social que dicha actitud comporta, en aras de la paz y la solidaridad social. En los tiempos que corren, valdría la pena recordar en tal sentido a J. Locke y sus advertencias al respecto en su célebre *Carta sobre la tolerancia*. Y el pensamiento de Habermas, aunque casi no lo mencione, está completamente imbuido del espíritu de tolerancia defendido por J. Locke. Por todo lo cual, tal vez hoy más que nunca, en nuestra plural sociedad de la información y del intercambio comunicativo, deberíamos tomar también plena conciencia del valor decisivo de una *religiosidad plural* en el proyecto social de una educación cívica integral, basado en la profundización de un *ethos* democrático compartido.

Bibliografía

- AGUIRRE, L.S. (2009), "Réplica a Paolo Flores d' Arcais", Madrid, *Claves de Razón Práctica*, nº 182, pp. 81-82.
- ESTRADA, J.A.(2004), *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Madrid, Trotta.
- FLORES D' Arcais, P. (2008), "Once tesis contra Habermas", Madrid, *Claves de Razón Práctica*, nº 179, 56-60.
- HABERMAS, J.(1985), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península; (1987), *Teoría de la acción comunicativa. I.(Racionalidad de la acción y racionalización social), II, (Crítica de la razón funcionalista)*, Madrid, Taurus.;
- (1989 a), *El discurso filosófico de la Modernidad*, Madrid, Taurus.;
- (1989 b), *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid, Cátedra.
- (1990), *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus.
- (1996), *Textos y contextos*, Barcelona, Ariel.
- (1998), *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta,
- (1999 a), *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós.
- (1999 b), *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, Madrid, Trotta.
- (2000), *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta.
- (2001), *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta.
- (2002 a), "Creer y saber", en *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 129-146.
- (2002b), *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Barcelona, Paidós.
- (2002c), *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*, Madrid, Trotta .
- (2004), *Tiempo de transiciones*, Madrid, Trotta.
- (2006), *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, Paidós.
- (2008 a), "La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d'Arcais", Madrid, *Claves de Razón Práctica*, nº 180, pp. 4-6.