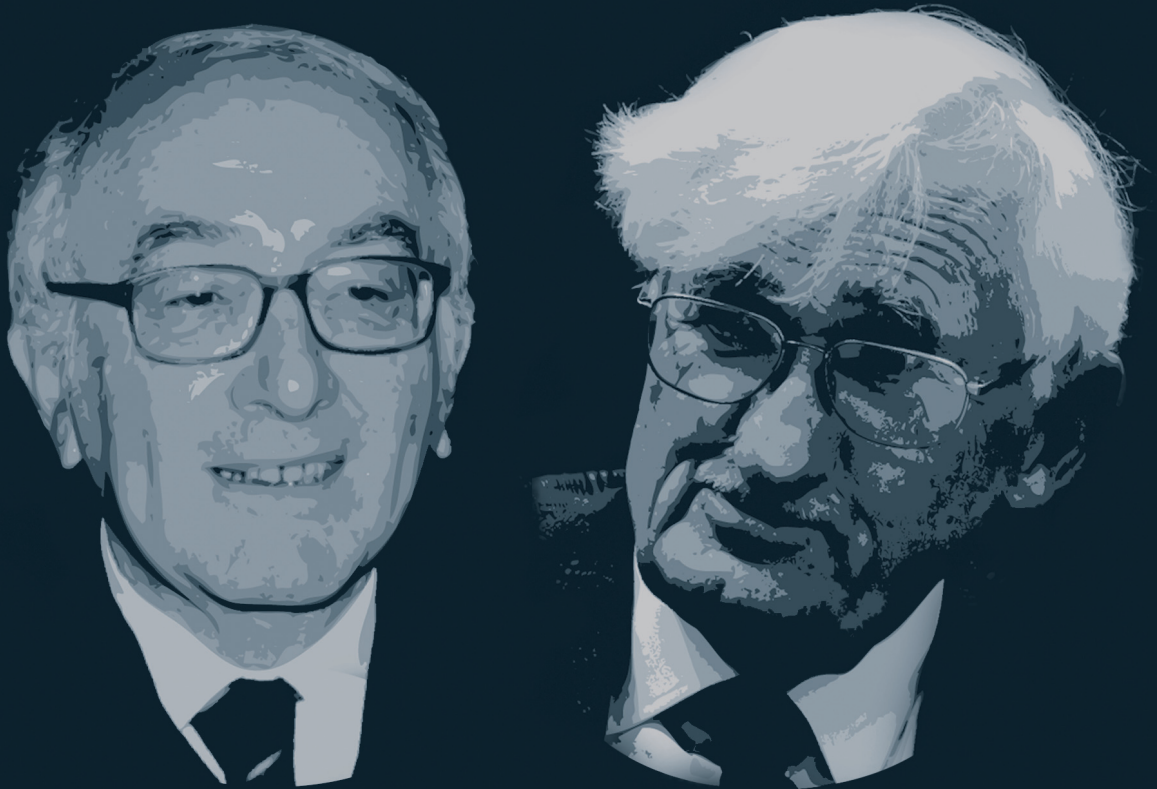


Reconstruyendo la filosofía jurídica

Estudio crítico de las postulaciones de
Luigi Ferrajoli y Jürgen Habermas

Coordinadores:

Édgar Hernán Fuentes Contreras
Beatriz Eugenia Suárez López



UNIVERSIDAD DE BOGOTÁ
JORGE TADEO LOZANO

Facultad de Ciencias Sociales
Programa de Derecho

Reconstruyendo la filosofía jurídica

Estudio crítico de las postulaciones de
Luigi Ferrajoli y Jürgen Habermas

Édgar Hernán Fuentes Contreras
Beatriz Eugenia Suárez López
(coordinadores)



UNIVERSIDAD DE BOGOTÁ
JORGE TADEO LOZANO
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
PROGRAMA DE DERECHO

Reconstruyendo la filosofía jurídica. Estudio crítico de las postulaciones de Jürgen Habermas y Luigi Ferrajoli / Óscar Mejía Quintana... [et al.]; coordinadores: Édgar Hernán Fuentes Contreras, Beatriz Eugenia Suárez López. – Bogotá: Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano. Facultad de Ciencias Sociales. Programa de Derecho, 2012.

284 p.; 17 cm.

ISBN: 978-958-725-107-4

1. FILOSOFÍA DEL DERECHO. 2. HABERMAS JÜRGEN, 1929-. 3. FERRAJOLI, LUIGI, 1940-. i. Mejía Quintana, Óscar. ii. Fuentes Contreras, Édgar Hernán, coord. iii. Suárez López, Beatriz Eugenia, coord. iv. Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano. Facultad de Ciencias Sociales. Programa de Derecho.

CDD340.1"R311"

© Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano
Carrera 4 N° 22-61 / PBX: 2427030 / www.utadeo.edu.co

Reconstruyendo la filosofía jurídica

Estudio crítico de las postulaciones de
Luigi Ferrajoli y Jürgen Habermas

RECTORA
Cecilia María Veléz White

VICERRECTOR ACADÉMICO
Diógenes Campos Romero

DECANO, FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
Jorge Orlando Melo González

DECANO, PROGRAMA DE DERECHO
Carlos Andrés Gómez González

DIRECTOR DE PUBLICACIONES
Fabio Lozano Uribe

COORDINADOR EDITORIAL
Andrés Londoño Londoño

REVISIÓN DE TEXTOS
César MacKenzie

DISEÑO DE CUBIERTA, RETOQUE DE GRÁFICOS,
CONCEPTO, DISEÑO GRÁFICO Y DIAGRAMACIÓN
Samuel Andrés Fernández

*Una comunidad política no debe desintegrarse en la multiplicidad
de sus subculturas, y pienso que esto sólo puede asegurarse bajo
la condición de que todos los ciudadanos puedan reconocerse,
por encima de las barreras entre sus respectivas subculturas,
en una y la misma cultura política.
Jürgen Habermas*

*Sabemos bien que si un pueblo fuese unánime, ello sería la señal
más elocuente de la degeneración totalitaria de la democracia
y que hablar del “poder del pueblo” sirve para ocultar el pluralismo
político y los conflictos de clase que atraviesan a las sociedades.
Luigi Ferrajoli*

Reconstruyendo la filosofía jurídica

Estudio crítico de las postulaciones de
Luigi Ferrajoli y Jürgen Habermas

Édgar Hernán Fuentes Contreras
Beatriz Eugenia Suárez López
(coordinadores)

Juan Sebastián Ceballos Bedoya
Édgar Hernán Fuentes Contreras
Carolina Galindo Poblador
Iván Garzón Vallejo
Mateo Jaramillo Vernaza
Óscar Mejía Quintana
Raúl Fernando Núñez Marín
Rodrigo Oliveira Santana
José Manuel Suárez Delgado
Carlos Alberto Suárez López



UNIVERSIDAD DE BOGOTÁ
JORGE TADEO LOZANO
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
PROGRAMA DE DERECHO

Contenido

Prólogo	11
Sobre Habermas	17
La dialéctica entre la racionalidad secular y la racionalidad religiosa: de la enemistad al aprendizaje mutuo <i>Iván Garzón Vallejo</i>	19
El dilema histórico de la decisión judicial. La teoría del derecho de Jürgen Habermas <i>Oscar Mejía Quintana</i>	43
La modernidad como campo de concentración: ingenuidad y cinismo discursivo del Estado <i>Édgar Hernán Fuentes Contreras</i>	83
Cosificación y derecho: aproximación a partir de la teoría de Jürgen Habermas <i>Carolina Galindo Poblador</i>	119
La deconstrucción como herramienta del rastreo del origen de los significantes. Su relación con la validez del derecho <i>Mateo Jaramillo Vernaza</i>	137

Sobre Ferrajoli..... 145

Los fines de la pena en la teoría del garantismo
penal de Luigi Ferrajoli
Carlos Alberto Suárez López..... 147

Consensualismo penitenciario: alternativas
para una ejecución penal más humana
Rodrigo Oliveira Santana..... 191

Luigi Ferrajoli y la protección internacional de
los derechos humanos: el caso de los derechos
sociales
Raúl Fernando Núñez Marín..... 207

Los poderes autónomos de la policía sobre la
libertad: ¿amenaza o salvaguardia? Reflexio-
nes acerca de una propuesta de Ferrajoli
Juan Sebastián Ceballos Bedoya..... 229

La teoría de los poderes salvajes y la crisis del
principio de legalidad en Colombia: una apor-
tación de Luigi Ferrajoli al derecho adminis-
trativo
José Manuel Suárez Delgado..... 253

Prólogo

En el marco de los treinta años de la publicación en castellano de la segunda edición de la *Teoría pura del derecho* y de los setenta y cinco años de la primera publicación en alemán de dicha obra, del profesor austriaco Hans Kelsen, el Programa de Derecho de la Facultad de Relaciones Internacionales y Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, celebró, en octubre de 2009, el *Congreso Académico Internacional Hans Kelsen: una Teoría Pura del Derecho*, del cual se originó el libro que lleva el mismo nombre.

La relevancia que produjo dicho evento en el ámbito académico, así como el interés despertado para la generación de un espacio similar con otros autores de importancia para la ciencia jurídica, se establecieron como el punto de encuentro y la razón de producción de aquello que lleva el nombre hoy de *Jornadas Académicas Internacionales de Argumentación y Filosofía del Derecho* que, adicionalmente, sirvieron para una modulación de actividades desarrolladas en el *Foro de Interpretación, Argumentación y Decisión Judicial* del año 2010, llevado a cabo en nuestra Universidad, con presencia del profesor portugués Boaventura de Sousa Santos.

Así, como una expresión formalizada y como objeto de celebración de los quince años del Programa de Derecho, se efectuaron, de manera oficial, las *Primeras Jornadas Académicas Internacionales de Argumentación y Filosofía del Derecho*. Con ello se espera que las mismas hayan sido el inicio de una tradición del Programa de Derecho para repensar a los diferentes autores jurídicos; pero, además, para dar el segundo paso de una serie o colección de libros con las intervenciones de importantes académicos que disfrutaron del espacio y reconstruyen las observaciones, fácilmente ahora llamadas clásicas, de la comprensión de los fenómenos jurídicos.

El año 2011, y tal como se mencionó en la celebración de los quince años del Programa de Derecho, en esas *Primeras Jornadas* se profundizó en dos autores que no requieren presentación alguna por la importancia de sus postulaciones para la ciencia jurídica, y tampoco justificación para su elección: Jürgen Habermas y Luigi Ferrajoli.

Jürgen Habermas, como uno de los miembros de mayor importancia de la llamada Segunda Generación de la Escuela de Frankfurt, ha puesto de presente la comprensión del derecho como efecto de la interacción de la validez y la eficacia, otorgada por el parámetro

del marco de la democracia deliberativa. Habermas, representante de cierta forma de la teoría crítica, ha propuesto una reformulación de la interacción social desde elementos marxistas, pero, al tiempo, reconstruyendo el propio universo ilustrado. Su nombre es sinónimo de la teoría actual del derecho y su amplia obra llega no solamente al ámbito jurídico sino a la comunicación, la sociología y la propia bioética.

No menos importante, el italiano Luigi Ferrajoli, máximo exponente del garantismo jurídico, ha puesto de presente, y no solamente de forma exclusiva para el derecho penal, la relevancia de la protección y garantía de los derechos fundamentales de las personas, y el papel que desarrolla el operador jurisdiccional para el cumplimiento y satisfacción de dicha protección y garantía. De este modo, con una expresión ampliamente interpretativa, muestra y reconstruye la labor democrática en la función judicial y en el propio Estado Contemporáneo.

Dichas escasas razones edifican ampliamente la decisión de ser tomados como referentes para la celebración que llevó a cabo la Universidad, la Facultad y el propio Programa en su décimo quinto aniversario y, conjuntamente, la continuidad de la serie de filosofía del derecho iniciada con el texto *Hans Kelsen: una teoría pura del derecho*.

La presente publicación es, en consecuencia y en primera instancia, el reflejo impreso de las discusiones académicas propuestas y desarrolladas el día 18 de noviembre de 2011, no solamente por parte de los ponentes nacionales e internacionales que acompañaron la celebración, sino, conjuntamente, de los intervinientes de diversas nacionalidades que asistieron de manera personal o virtual al espacio docto generado. Cuenta, por ende, con una estructuración en la que se comparten percepciones disímiles que resguardan y patrocinan la necesidad constante de diversificar las opiniones en procura de materializar –o aminorar si ello aumenta el matiz de inclusión– aquello que el modelo de la Ilustración ha llamado como *ciencia*.

Así, en un recorrido de más de doscientas páginas se encontrará el desarrollo de una serie de diversificaciones sobre los dos autores, y se inicia con cinco dictámenes que se generaron sobre los modelos, postulaciones y teorías de Jürgen Habermas. El primero de ellos, ofrecido por el profesor Iván Garzón Vallejo y su estudio denominado «La dialéctica entre la racionalidad secular y la racionalidad religiosa: de la enemistad al aprendizaje mutuo», en el cual desarrolla y se vincula con la indagación y explicación del proceso de secularización de la modernidad como forma de integración y de autoconocimiento con los *otros*, lo cual consigna y permite, dentro de las sociedades multiculturales, un proceso de socialización dialógico incluyente y comple-

mentario. Es, en este sentido, que expone cómo en la teoría de Habermas puede encontrarse una reconstrucción de la modernidad ilustrada no precisamente enemiga de la racionalidad religiosa, sino *tolerante* y que admite la utilidad de la misma para construir un proceso conjunto en el marco social: una apuesta distinta para Occidente en la cual se conciba la racionalidad religiosa no como enemiga sino como constructora social.

Por su parte, el profesor Óscar Mejía Quintana nos concede, en «El dilema histórico de la decisión judicial. La teoría del derecho de Jürgen Habermas», una muy completa estructuración de los presupuestos y autores de mayor relevancia y actualidad –pese a que como siempre pueda discutirse y discreparse sobre la selección, pero que compartimos para la presente ocasión–, no sólo desde la óptica de la teoría jurídica sino, también, de la filosofía del derecho, las cuales han indagado sobre la decisión judicial y aquello que podríamos llamar la profundización de la elaboración de la normatividad como decisiones justas para todos y no meramente para algunos. La vinculación de las postulaciones académicas de los diferentes autores, su análisis y decantación llevan a una manifestación extraordinariamente llamativa e interesante sobre la idoneidad de cada una de ellas y sobre los avances propositivos del propio Habermas.

Sin embargo, el optimismo en la modernidad se ve reducido y contradicho por la contribución del profesor Édgar Hernán Fuentes Contreras, quién en su texto «La modernidad como campo de concentración: la ingenuidad y el cinismo discursivo del Estado», recurre a elementos cínicos, y especialmente a manifestaciones del autor alemán Peter Sloterdijk, para ver con cierta desventura las formulaciones ilustradas y entre ellas la del propio de Habermas. Así, introduce un *pesimismo* metodológico, abre la puerta a una versión alternativa de la lectura de la modernidad menos encantadora y rompe la sobrevaloración de la misma. De este modo, se hace una apuesta, aunque quizás desde una sobreinterpretación –o desde una interpretación paranoica, de lo que también se ha acusado a Michel Foucault– de la realidad moderna más cercana a la *domesticación* que a la autonomía que predica.

Seguidamente, la profesora Carolina Galindo Poblador hace una presentación dirigida desde el asunto de la alienación, haciendo un breve recorrido por las afirmaciones de Hegel, Marx y Lukács para, posteriormente, caer en el estudio de la segunda modernidad o *modernidad líquida* donde se desarrollan los fenómenos de alienación y cosificación en el contexto de la institucionalización del individuo. En dicho espacio el derecho toma forma en la garantía y defensa de

las libertades y los derechos individuales y de la propia seguridad; lo cual ha generado una extensión del entorno jurídico a través de la juridización de la vida del individuo, cosificando así las relaciones sociales. También, incluso, llevando en algunas ocasiones a procesos de sobrejuridización como se expone en el caso colombiano que la autora analiza en su texto «Cosificación y derecho: aproximación a partir de la teoría de Jürgen Habermas».

Por último, se transcribe la ponencia presentada por el profesor Mateo Jaramillo Vernaza titulada «La deconstrucción como herramienta del rastreo del origen de los significantes. Su relación con la validez del derecho», donde, recurriendo especialmente a Jacques Derrida, presenta la materialización del lenguaje como una manifestación ideológica y, con ello, como expresión lingüística y cultural, la justicia y el derecho; por lo cual la comprensión del fenómeno jurídico requiere de un proceso de deconstrucción que elimine las capas generadas por el lenguaje, que sólo se han establecido como una herramienta idónea para la legalización y la estabilidad del poder como se conoce. De esta forma, pone indirectamente un punto de diálogo entre las diferentes racionalidades y comprensiones de la realidad, en ese proceso habermasiano de la construcción del consenso democrático a través de formulaciones no monológicas del imperativo categórico.

En relación con el profesor Luigi Ferrajoli, los cinco autores que reconstruyeron la filosofía jurídica a partir de los planteamientos del maestro italiano desarrollaron la temática de la siguiente manera. El profesor Carlos Alberto Suárez López, en el texto «Los fines de la pena en la teoría del garantismo penal de Luigi Ferrajoli», reconstruye minuciosamente los diversos pasos metodológicos que recorre este autor para desechar casi la totalidad de las tradicionales doctrinas del fin de la pena y construir, a partir de lo poco que queda en pie, su propia doctrina de justificación de la pena, que atiende a un doble fin preventivo: prevención general negativa de los delitos y de las reacciones punitivas informales. De esta manera es posible llegar a justificar el derecho penal y la pena, pero sólo un derecho penal mínimo y garantista. No obstante compartir este punto de vista, el autor del artículo también pone en evidencia que la doctrina de justificación de la pena de Ferrajoli tiene algunos vacíos con respecto a la legitimación moral individual de la pena y, en ese orden de ideas, realiza una propuesta para llenarlos.

Por su parte, el profesor brasileiro Rodrigo Oliveira Santana en el artículo titulado «Consensualismo penitenciario: alternativas para una ejecución penal más humana», expone los beneficios de un tratamiento consensuado a nivel penitenciario, el cual se torna garantista si se

tiene en cuenta que al mediar la voluntad del condenado el tratamiento no se hace impositivo sino que, como genera su participación en el proceso, es más fácil evitar la desocialización de los penados. Se indica, así mismo, que lograr un objetivo de resocialización no es posible, por lo que al aplicar un tratamiento penitenciario teniendo en cuenta la particularidad de cada sujeto se permitirá que los efectos carcelarios sean menos dañosos.

En el texto «Luigi Ferrajoli y la protección internacional de los derechos humanos: el caso de los derechos sociales», el profesor Raúl Fernando Núñez Marín expone la influencia del pensamiento del filósofo italiano en cuanto a la fundamentación de la existencia de jurisdicciones internacionales de protección de los derechos humanos y, específicamente, cómo estas jurisdicciones pueden y deben promover las garantías a los derechos sociales a los cuales se refiere Luigi Ferrajoli frente a la crisis del Estado Social.

Así mismo, el profesor Juan Sebastián Ceballos Bedoya en la ponencia «Los poderes autónomos de la policía sobre la libertad: ¿amenaza o salvaguardia? Reflexiones acerca de una propuesta de Ferrajoli», aborda el tema de las limitaciones a los poderes de policía en su facultad de privar de la libertad individual, estableciendo que dichas limitaciones pretenden garantizar los derechos de los ciudadanos. El autor señala que dejar al arbitrio de este órgano una decisión tan importante atenta contra las garantías de un Estado Social de Derecho, por lo cual resulta más respetuoso con sus derechos que tal disposición sea adoptada por un órgano judicial.

Por último, el profesor José Manuel Suárez Delgado en el texto «La teoría de los poderes salvajes y la crisis del principio de legalidad en Colombia: una aportación de Luigi Ferrajoli al derecho administrativo», parte de la teoría de los poderes salvajes expuesta por el filósofo italiano y la aplica —como él mismo lo indica—, a una rama del derecho no tan convencional en relación con los temas desarrollados por el autor en cuestión, esto es, al derecho administrativo, resaltando la necesidad del sometimiento de los poderes públicos al principio de legalidad.

De tal forma, y para concluir, la presente recopilación de artículos y ponencias que presentan múltiples puntos de vista sobre Habermas y Ferrajoli, no sólo aseguran una forma de interpretación y conocimiento distintos de la filosofía y teoría del derecho de los autores seleccionados, sino una búsqueda constante de la formulación, apropiación y reconstrucción del quehacer académico con el cual la Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano se encuentra plenamente comprometida. Que sea, por lo tanto, la oportunidad de dar un reco-

nocimiento final a los y las estudiantes que se han interesado en este proyecto y que se convierten en la plena razón de aquello que hemos denominado las *Jornadas Académicas Internacionales de Argumentación y Filosofía del Derecho*.

Bogotá, septiembre de 2012.

Édgar Hernán Fuentes Contreras
Coordinador del Área de Derecho Público
Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano

Beatriz Eugenia Suárez López
Coordinadora del Área de Derecho Penal
Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano



Sobre Habermas

La dialéctica entre la racionalidad secular y la racionalidad religiosa: de la enemistad al aprendizaje mutuo

Iván Garzón Vallejo*

*Las fronteras entre razones seculares
y razones religiosas son fluctuantes.
Jürgen Habermas*

Introducción

A pesar de los embates posmodernos que ha recibido la Ilustración, Jürgen Habermas siempre ha defendido el valor de la racionalidad iluminista. Su camino es el de concebir la razón desde la perspectiva de la comunicación para salvar lo mejor de las promesas del proyecto de la modernidad racionalista.¹ De este modo, la teoría crítica de Habermas se destaca por su originalidad y ambición, en una época marcada por el descrédito de las teorías universales de la razón y en la que se ha extendido un juicio pesimista acerca de las posibilidades de avanzar en la dirección indicada por la filosofía moderna, adquiriendo la forma de una revuelta contra la herencia del racionalismo europeo.²

¿Cómo entiende Habermas la Ilustración? El profesor José Olimpo Suárez explica que, para Habermas, la modernidad ilustrada se caracteriza básicamente por ser el momento histórico y cultural en el que se puso en marcha un doble acontecimiento: de un lado, el proceso de emancipación que pretendía separar y liberar la razón del mito, iluminando la realidad con la luz exclusiva del entendimiento en contra de los poderes dominantes de la tradición encarnados en la superstición

* Abogado de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín). Candidato a doctor en Ciencias Políticas en la Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires). Profesor de Filosofía del Derecho y jefe del Área de Filosofía del Derecho y Derecho Constitucional de la Facultad de Derecho de la Universidad de La Sabana (Bogotá). Autor de varios libros y de artículos sobre teoría política y filosofía del derecho en revistas académicas nacionales y del exterior. Correo electrónico: igarzonvallejo@gmail.com.

1. Cfr. José Olimpo Suárez Molano, *Crítica a la razón en la filosofía del siglo xx*, Medellín, Universidad de Antioquia, 2006, p. 68.

2. Cfr. Daniel Innerarity, «Habermas y el discurso filosófico de la modernidad», en: *Daimon. Revista de Filosofía*, N° 1, 1989, p. 218.

religiosa y en el sometimiento de los hombres a la ignorancia y al error en el dominio del saber; y, de otra parte, la modernidad ha postulado una clara política de separación de saberes e intereses de la vida humana,³ esto es, la división del trabajo.

Así, estamos ante un autor que podría denominarse *postilustrado* o *finilustrado*, esto es, que cree firmemente en la posibilidad de devolverle a la razón humana el carácter medular de la vida individual y social. Sin embargo, asumir la validez de la racionalidad para legitimar las dinámicas comunicacionales de la sociedad no supone *de iure* la adscripción a todos los paradigmas de dicha racionalidad. Ciertamente, la concepción de la secularización y la hegemonía de la racionalidad secular son dos aspectos en los que, como se verá, el autor alemán muestra una mayor distancia con la propuesta ilustrada. Y es que, en efecto, en los últimos años Jürgen Habermas ha venido poniendo en cuestión algunos de los paradigmas de la modernidad y la secularización, así como, específicamente, el rol público que las creencias religiosas cumplen en sociedades postseculares que están estructuradas en un contexto teórico postmetafísico. Se trataría de postular una concepción de la modernidad ilustrada que no sea enemiga acérrima de la racionalidad religiosa, con lo cual se haría posible el diálogo entre dos racionalidades históricamente enfrentadas, pero cuya dialéctica ha dado forma a una fructífera tradición intelectual y cultural que caracteriza a Occidente y que está representada metafóricamente en las ciudades de Atenas, Roma y Jerusalén.

En este marco, en las siguientes páginas me propongo abordar cuatro tópicos de la perspectiva habermasiana. Primero, su revisión de la idea de la modernidad como secularización. Segundo, la dialéctica histórica entre la racionalidad secular y la racionalidad religiosa. Tercero, su caracterización de una racionalidad secular pero no secularista. Finalmente, su propuesta de concebir la secularización como un proceso de aprendizaje mutuo y complementario entre creyentes y agnósticos en las sociedades actuales. La justificación de esta empresa reside en la búsqueda de referencias teóricas que nos permitan superar los extremos de laicismo y fundamentalismo que se hacen presentes hoy en día cuando se abordan cuestiones relativas a las relaciones entre derecho, política y religión en el ámbito público.

3. Cfr. Suárez Molano, *op. cit.*, p. 61.

1. La secularización y la modernidad revisitadas

El proceso de secularización constituye el fenómeno histórico y cultural más sobresaliente de la modernidad. Según Habermas, este tiene dos lecturas posibles que podríamos resumir como *domesticación* y *enajenación*. Según la primera lectura, la secularización es entendida como la exitosa *domesticación* de la autoridad eclesiástica por parte del poder laico. Aquí, las formas religiosas de pensar y vivir son reemplazadas por equivalentes racionales y superiores. De acuerdo con la segunda lectura, la enajenación, la secularización se concibe como el acto jurídico de apropiación ilegal según la cual las formas de pensar y vivir modernas están desacreditadas porque son bienes sustraídos ilegítimamente. Se configura así una modernidad sin hogar, mientras que aquella deviene en una modernidad desencantada. No obstante, “ambas lecturas incurren en el mismo error. Contemplan la secularización como una especie de juego eliminatorio entre dos contrincantes: por un lado las fuerzas productivas de la ciencia y la técnica desencadenadas por el capitalismo y, por el otro, los poderes conservadores de la religión y la Iglesia. Uno sólo puede ganar a costa del otro, y además, siguiendo las reglas del juego del liberalismo, lo que favorece a las fuerzas motrices de la modernidad”.⁴

Al revisar el fenómeno secularizador, Habermas reformula la canónica tesis de la secularización. Así, tras constatar que “desde los tiempos de Max Weber y Émile Durkheim, la tesis que postula una cercana interrelación entre la modernización de la sociedad y la secularización de la conciencia, no había suscitado mayores controversias”,⁵ Habermas se propone llevar a cabo una lectura revisada de dicha tesis, no como una cuestión sustantiva o por sí misma, aclara, sino referida a la comprensión del futuro papel de la religión.⁶ Ahora bien, esta no sustantividad o el carácter instrumental de dicha revisión se explica por tres razones: i) porque el autor quiere desligarse del estrecho vínculo que postula la tesis de la secularización con el concepto de evolución social; ii) porque si bien las sociedades desarrolladas son cada vez más secu-

4. Cfr. Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, trad. de R.S. Carbó, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 129-130.

5. Cfr. Habermas, «El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?», en: *Diánoia*, N° 60, 2008, p. 4.

6. *Ibid.*, p. 8.

lares, y en este sentido los datos recabados globalmente apoyan a los defensores de la tesis de la secularización, “un examen más cuidadoso de los campos afectados tiende a confirmar la hipótesis de que existe una conexión entre la inseguridad existencial y la necesidad religiosa”;⁷ iii) finalmente, el filósofo alemán advierte que la debilidad de la teoría de la secularización se debe a inferencias apresuradas que revelan un uso inapropiado de los conceptos de “secularización” y “modernización”, en la medida que la pérdida de funciones y la tendencia a la privatización no implican necesariamente una pérdida de relevancia e influencia de la religión, ya sea en lo personal, en lo político o en lo cultural,⁸ un planteamiento en el que ha insistido en otros lugares.

En este marco, para Habermas, la secularización descansa sobre tres consideraciones:

- a) El progreso de la ciencia y la tecnología promueve un *entendimiento antropocéntrico* del mundo desencantado o desligado de referentes religiosos fuertes.
- b) Como consecuencia de la *diferenciación funcional de los subsistemas sociales*, las iglesias y otras organizaciones religiosas pierden el control o la influencia sobre la ley, la política, el bienestar público, la cultura, la educación y la ciencia, y quedan restringidas a su función de administrar los medios de salvación.
- c) “El paso de sociedades agrarias a sociedades postindustriales condujo a niveles más altos de bienestar y seguridad social, y con la disminución del riesgo y la creciente seguridad existencial se atenuó también la necesidad, profundamente arraigada, de una práctica que prometía manejar las contingencias incontrolables acudiendo a la fe en un poder ‘superior’ o cósmico”.⁹

Debe aclararse que el cuestionamiento de la teoría dominante de la secularización no trae consigo el desconocimiento del hecho de estar ante un contexto social y político secularizado que, por lo demás, impone consecuencias muy puntuales, como propiciar un *nivel secular*

7. *Ibid.*, pp. 8 y 6.

8. *Ibid.*, p. 7; Habermas, *¡Ay Europa! Pequeños escritos políticos*, trad. de Pedro Madrigal y Francisco Javier Gil Martín, Madrid, Trotta, 2009, p. 67.

9. Cfr. Habermas, «El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?», *op.cit.*, p. 4.

de entendimiento mutuo en el cual los interlocutores deben aprender a limitarse exclusivamente a los argumentos que pudieran, en principio, convencer a cualquiera, independientemente de sus compromisos metafísicos o religiosos subyacentes.¹⁰ En el ámbito político, una consecuencia central consiste en que “la legitimidad democrática es la única posible hoy día. La idea de reemplazarla o complementarla con una fundamentación supuestamente más profunda que la Constitución de manera vinculante para todos equivale a oscurantismo. Con esto no se niega, sin embargo, la gran intuición de John Rawls: que la Constitución liberal misma no debe ignorar las contribuciones que los grupos religiosos puedan hacer al proceso democrático dentro de la sociedad civil”.¹¹

En otras palabras, cuestionar la *teoría* de la secularización no supone ignorar o desconocer el *hecho* de la secularización. Supone, sí, poner en entredicho los supuestos de aquella y las conclusiones que arroja. Pero sobre todo, lleva a poner en tela de juicio la versión secularista de la modernidad. En este orden de ideas, la revisión de la teoría dominante de la secularización conduce a la revaluación del paradigma racionalista moderno. De este modo, “lo que está en cuestión no es el sentimiento respetuoso hacia el posible significado existencial de la religión, sino la superación autorreflexiva de un autoentendimiento de la modernidad exclusivo y endurecido en términos secularistas”,¹² es decir, aquel que invalida cualquier posibilidad de reconocer parámetros religiosos, o inspirados en estos, como razones de validez universal. Para el autor alemán, tal revisión del paradigma racionalista conduce a que la conciencia laica se ejercite en un trato reflexivo con los límites de la Ilustración.¹³

En ese marco secularizado, el reconocimiento de un contexto institucional y cultural secularizado es el punto de partida de nuevas preguntas, de nuevos planteamientos que estén a tono con la situación actual, específicamente con el carácter acaso irreversible de la secula-

10. *Ibid.*, p. 11.

11. Cfr. Habermas, «Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política», en: Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West, *El poder la religión en la esfera pública*, trad. de José María Carabante y Rafael Serrano, Madrid, Trotta, 2011, p. 33.

12. Cfr. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, trad. de Francisco Javier Gil Martín, Barcelona, Paidós, 2006, p. 146.

13. Cfr. Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, trad. de Isabel Blanco y Pablo Largo, Madrid, Encuentro, 2006, p. 45.

rización y el pluralismo cosmovisional. Por ello, según Habermas, “es un dato inapelable que en el mundo moderno los fundamentos de la cultura se han secularizado, de tal modo que la fe en la legitimidad del orden social de dominación ‘ya no puede contar con las certezas colectivas proporcionadas antaño por la religión y la metafísica’ y, por tanto, en algún sentido habrá de poder apoyarse en la racionalidad del derecho”.¹⁴ Ahora bien, como fenómeno sociocultural, la secularización implica la ruptura del monopolio de la interpretación, de la hermenéutica del sentido. Con ello se actualiza la conocida tesis weberiana del *politeísmo de los valores*, según la cual “la modernidad se caracteriza no sólo por el abierto y radical conflicto entre las diversas esferas culturales de valor, sino por la ausencia de una instancia capaz de dirimir tal tipo de litigios”.¹⁵

Ante este escenario adquiere plena validez la pregunta acerca de qué elementos reemplazan el papel cohesionador de la religión en la sociedad actual, o si, por el contrario, no se produce dicha sustitución. Velasco hace notar que “con cierta frecuencia, Habermas se pregunta de una manera más o menos explícita si, en lo tocante a las necesidades de integración social, el sistema jurídico puede compensar los espacios dejados vacantes por las religiones en las plurales y complejas sociedades de nuestros días. Según su propia percepción, desde el siglo XVIII el discurso social de la modernidad jamás ha dejado de girar en torno a un único tema: cómo pensar tras el desencantamiento del mundo en un ‘equivalente del poder unificador de la religión’”.¹⁶

En efecto, los desafíos que conlleva la misión de integración para la política y el derecho renuevan el *shock* que ambos experimentaron antaño a causa de la pérdida de legitimidad religiosa,¹⁷ y del cual aún se sienten sus efectos, amén de las dificultades que uno y otro experimentan para mantener cohesionada a la sociedad. Así las cosas, el desencantamiento del mundo ofrece el punto de partida para la legitimación de la teoría de la acción comunicativa habermasiana, puesto que, como señala Innerarity, “en la medida en que las razones últimas han dejado de ser plausibles, las condiciones formales de jus-

14. Cfr. Juan Carlos Velasco, *Para leer a Habermas*, Madrid, Alianza, 2003, p. 70.

15. *Ibid.*, p. 122.

16. *Ibid.*, p. 70.

17. Cfr. Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado Democrático de Derecho en términos de teoría del discurso*, 5ª ed., trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 2008, p. 423.

tificación cobran fuerza legitimante por sí mismas y las premisas del acuerdo racional se elevan a la categoría de principio”.¹⁸

2. Racionalidad secular y racionalidad religiosa: una dialéctica histórica

Jürgen Habermas considera que la oposición entre la racionalidad secular y la racionalidad religiosa hunde sus raíces en la historia de Occidente. Es decir, no se trata de un hecho reciente ni inédito como sugieren las expresiones “resurgimiento”, “des-secularización” o “reaparición” de la religión,¹⁹ que son esgrimidas por algunos intelectuales para dar cuenta del renovado papel de la religión en el ámbito público. De hecho, la antigüedad clásica presencié cómo la mutua compenetración del cristianismo y la metafísica griega quedaron reflejadas en la forma espiritual de una dogmática religiosa y de una helenización del cristianismo. Del mismo modo, tal dialéctica propició la apropiación de contenidos genuinamente cristianos por parte de la filosofía. Algunos de ellos, como los conceptos filosóficos de persona, libertad, individualización, historia, responsabilidad, comunidad y solidaridad están cargados de experiencias y connotaciones que proceden de la doctrina bíblica y de su tradición;²⁰ más aun, son una herencia directa de la ética judía de la justicia y de la ética cristiana del amor, y quedaron plasmados en entramados conceptuales normativos. De esta forma, la herencia de estas categorías se mantiene inalterada en su sustancia, pero asimilada críticamente e interpretada de nuevo. “Cualquier otra cosa (que se diga) sería palabrería postmoderna”.²¹

En este orden de ideas, los conceptos señalados y otras estructuras mentales como las formas de la conciencia moderna del derecho, la ciencia moderna, el arte autónomo, entre otros, “no se hubieran desarrollado sin las formas organizativas del cristianismo helenizado y la

18. Cfr. Innerarity, *op. cit.*, p. 222.

19. A mi juicio, el papel público de la religión en el mundo moderno es mejor descrito por los términos “revitalización” y “asunción de un papel público”, como se sugiere en: José Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000, p. 17.

20. Cfr. Habermas, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, trad. de Bernardo Moreno Carrillo, Barcelona, Paidós, 2009, p. 237.

21. Cfr. Habermas, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 2001, p. 185.

Iglesia romana, sin las universidades, monasterios y catedrales”.²² Por consiguiente, un proceso similar al de la época antigua ocurre en la llamada Edad Media. Ciertamente, sobre el Aquinate, el autor más destacado del pensamiento cristiano medieval, y a quien Habermas considera un exponente de un pensamiento “serio”, comenta: “Cuando me sumerjo en la *Summa contra gentiles* de Tomás de Aquino me siento arrebatado por la complejidad, por el nivel de diferenciación, por la seriedad y la rigurosidad de la argumentación elaborada de manera dialógica. Soy un admirador de Tomás de Aquino”. A renglón seguido, constata como un hecho que hoy no existe “una roca de tal envergadura en la rompiente del mar de las religiosidades desvanecientes [...] todo pierde su seriedad en la niveladora sociedad de los medios de comunicación, ¿quizás también el propio cristianismo institucionalizado?”,²³ se pregunta.

Si bien la tradición secular moderna transforma el sentido originalmente religioso o teológico de las categorías aludidas, no lo vacía, no lo devalúa, ni tampoco lo consume,²⁴ sino que lo seculariza. De allí que, como sugirió Carl Schmitt, de cara al ámbito político, todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son “conceptos teológicos secularizados”.²⁵ Ahora bien, el hecho de que el pensamiento postmetafísico se haya inspirado en contenidos religiosos en modo alguno borra la frontera entre la fe y el conocimiento, pues al fin y al cabo los distintos enunciados apelan a bases de justificación diferentes.²⁶ Esta dialéctica juega un importante papel también en sentido contrario, es decir, de cara al enriquecimiento de la racionalidad secular. De este modo, la razón secular intenta apropiarse, con los medios del pensamiento postmetafísico, de contenidos traducidos de la doctrina cristiana aplicando sus propios baremos. Así, una parte de la herencia cristiana es transferida a discursos de fundación de sentido,

22. *Ibid.*, p. 184.

23. *Ibid.*, p. 189.

24. Cfr. Habermas y Ratzinger, *op. cit.*, pp. 41-42.

25. Cfr. Carl Schmitt, *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*, trad. de Francisco Javier Conde, Buenos Aires, Struhart, 1998, p. 54. Hay que anotar que Habermas no asume la tesis de Schmitt de la modernidad como un mero resultado de la secularización. Por el contrario, sugiere que este resultado sigue dependiendo de sus raíces teológicas, lo cual pone de presente su aprendizaje y que la secularización sería un proceso aún en marcha. Cfr. Habermas, Taylor, Butler y West, *op. cit.*, pp. 27-37.

26. Cfr. Habermas, «El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?», *op. cit.*, p. 17.

los cuales ya no se miden por la autoridad de la fe vivida sino por patrones válidos y específicos del saber mundano.²⁷

La dialéctica entre el universo simbólico y lingüístico tanto religioso como secular tiene su punto de inflexión en la modernidad, pues a causa de la ruptura de la cristiandad, del impacto cultural de la Reforma, de la neutralidad del poder estatal, de la configuración de una tradición intelectual secularista y de la generalización de la libertad religiosa, la religión, específicamente el cristianismo, renuncia progresivamente a la pretensión de un monopolio interpretativo y de total estructuración de la vida humana. En esa línea, “el cristianismo ya no puede esperar para su concepción de la salvación y del orden de la creación, un reconocimiento universal en el mismo sentido en el que puede hacerlo una teoría procedimental del derecho y de la moral en relación con los derechos humanos y los principios del Estado de Derecho”.²⁸ En otras palabras, desde la modernidad, lo universal y universalizable son, básicamente, las categorías políticas y jurídicas seculares, mientras que las categorías religiosas y metafísicas, si bien pueden mantener sus pretensiones normativas y de validez –como en efecto sucede–, deben reconocer y aceptar de buen grado –como hizo, por ejemplo, el Concilio Vaticano II²⁹ y el magisterio pontificio reciente–,³⁰ el carácter eminentemente secularizado que adquirió el mundo moderno en sus formas institucionalizadas, es decir, en el Estado y en las instituciones políticas y jurídicas más representativas. De este modo, “los derechos fundamentales y los principios del Estado de Derecho constituyen, en las sociedades multiculturales, los puntos de cristalización de una cultura política que incluya a todos los ciudadanos”.³¹ Pero, al mismo tiempo, la transformación de la conciencia religiosa posterior a la Reforma conlleva a la modernización de la fe. Precisamente, de esta modernización, para la cual la Iglesia y la religión ya han satisfecho importantes condiciones de partida, es de la que proceden una sociedad secularizada y un pluralismo de visiones del mundo que luego, a su vez, las formas de fe religiosa y práctica

27. Cfr. Habermas, *Carta al Papa*, op. cit., pp. 236-237.

28. Cfr. Habermas, *Israel o Atenas*, op. cit., p. 180.

29. Algunos documentos en los que se percibe un claro propósito dialógico con el mundo moderno, son: *Gaudium et spes* y *Dignitatis humanae*.

30. Algunos documentos en los que se percibe un claro propósito dialógico con el mundo moderno, son: *Laborem exercens* (1981), *Centesimus annus* (1991), *Veritatis splendor* (1993), *Evangelium vitae* (1995), y *Fides et ratio* (1998), de Juan Pablo II; y *Caritas in veritate* (2009), de Benedicto XVI.

31. Cfr. Habermas, *Israel o Atenas*, op. cit., p. 181.

eclesiástica han necesitado reestructurar en términos cognitivos³² para adaptarse a dichas condiciones históricas.

El proceso histórico de modernización y secularización de Occidente coincide con la desclericalización de las sociedades europeas y, correlativamente, con una mayor toma de conciencia individual y social de la legítima autonomía de las realidades temporales. Es decir, el proceso de secularización moderno no es unívoco, pues en él convergen tanto la desclericalización como la afirmación de la autonomía absoluta de las realidades temporales de toda instancia trascendente, lo que configura una *modernidad ideológica*³³ o *secularista*. De cualquier forma, parece evidente que la modernidad trae consigo una crisis de la racionalidad religiosa, específicamente de la teología cristiana, originada, entre otras causas, por el giro copernicano operado en su relación con las ciencias y con el mundo. Asimismo, con la separación funcional de subsistemas sociales se produce también la separación de la vida de la comunidad religiosa de su entorno social.³⁴ Como consecuencia de ello, la modernidad configura “una dialéctica específica entre la comprensión filosóficamente ilustrada que la modernidad tiene de sí y la comprensión teológica que tienen de sí las grandes religiones del mundo”.³⁵ En esta línea, la fe subjetivizada del mundo moderno asume una posición reflexiva que la lleva a plantear sus pretensiones en clave de una disputa civilizada de convicciones.³⁶

Como consecuencia de esta dialéctica histórica, que parecería saldarse en favor de la racionalidad secular, las sociedades modernas operan básicamente con el derecho positivo, adoptan una política secularizada y una moral racionalista, y con ello exigen de sus miembros una actitud reflexiva respecto de las propias tradiciones culturales.³⁷ Precisamente la actitud reflexiva hacia la tradición secular y racionalista dominante es lo que justifica la vigencia de la dialéctica entre la racionalidad secular y la racionalidad religiosa, y con ello, la necesidad de la mutua revisión. De este modo, la autocomprensión de la modernidad adopta mayoritariamente un cariz racionalista y secula-

32. *Ibid.*, p. 186.

33. Cfr. Mariano Fazio Fernández, *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*, 2ª ed., Madrid, Rialp, 2007, p. 21.

34. Cfr. Habermas y Ratzinger, *op. cit.*, p. 44.

35. Cfr. Habermas, *Carta al Papa*, *op. cit.*, pp. 55-56.

36. Cfr. Habermas, «La lucha por el reconocimiento en el Estado Democrático de Derecho», en Charles Taylor, *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, 2ª ed., México, FCE, 2009, p. 191.

37. Cfr. Habermas, *Facticidad y validez*, *op. cit.*, pp. 389-390.

rista. Esto significa que, en el proceso de secularización ha triunfado la concepción ideológica de la modernidad, aquella que la concibe como un proceso de emancipación de toda heteronomía, ya sea esta religiosa, metafísica o política. Con este resultado, el otro proceso, el de desclericalización no sólo no adquiere tanta relevancia, sino que además, con frecuencia es ignorado por algunos, sobre todo por ciertos agnósticos que siguen concibiendo a las tradiciones religiosas como enemigas acérrimas de todos los valores que la modernidad puso de relieve. Esto lleva a la falsa creencia según la cual únicamente los laicos o agnósticos están legitimados para defender y abanderar principios modernos como el pluralismo, las libertades y los derechos individuales.³⁸ En la idea de que el ideario moderno sólo puede ser legítimamente abanderado por la racionalidad secular se puede hallar una de las explicaciones de los malentendidos en el diálogo entre la racionalidad secular y la racionalidad religiosa.

Como se puede prever, la dialéctica entre razón secular y razón religiosa no conlleva consecuencias únicamente para una de ellas, la razón secular. Por su parte, la religión debe aceptar la neutralidad ideológica del Estado, la igual libertad para todas las comunidades religiosas así como la independencia y autonomía de las ciencias. De este modo, para la religión, no sólo se trata de renunciar al poder político y al posible ejercicio de coacción de la conciencia destinado a imponer las verdades religiosas o teológicas, sino que también señala el imperativo de que la conciencia religiosa se vuelva reflexiva ante la necesidad de poner en relación las propias verdades de la fe tanto con otras instancias de fe religiosa con las que compite, como con el monopolio de las ciencias en la producción de los saberes seculares.³⁹ En otras palabras, la dialéctica no sólo opera desde la religión *ad extra*, es decir, con el pensamiento secular, sino también *ad intra*, esto es, entre las diversas cosmovisiones religiosas. Con este enfoque se abren nuevas perspectivas de diálogo entre la religión y las ciencias, cuyo trasfondo, como se puede entrever, es la permanente dialéctica entre el saber secular y el saber religioso, lo que no lleva necesariamente a que las convicciones religiosas tengan que asociarse forzosamente a un *fabilismo* como el del saber hipotético de las ciencias experimentales.⁴⁰

38. Cfr. Iván Garzón Vallejo, «Fe, universidad y modernidad», en *El Mundo*, Medellín, 1 jul. 2010, p. A3.

39. Cfr. Habermas, *Carta al Papa*, *op. cit.*, pp. 70-71.

40. Cfr. Habermas, «La lucha por el reconocimiento en el Estado Democrático de Derecho», *op. cit.*, pp. 190-191.

En otras palabras, la dialéctica entre la razón religiosa y las ciencias naturales no conlleva la renuncia a las pretensiones de verdad de aquella, ni tampoco a las coordenadas de su propia identidad.

Adicionalmente, el contexto secularizado moderno trae consigo otra importante consecuencia para las cosmovisiones religiosas y metafísicas, y consiste en que, en el marco de una disposición reflexiva, estas cosmovisiones pierden su carácter fundamentalista y así “sin abandonar su pretensión de verdad habrán de aceptar los presupuestos falibilistas del pensamiento secularizado, en cuanto reflexionen sobre la circunstancia de que compiten con otras interpretaciones del mundo dentro del mismo universo de pretensiones de validez”.⁴¹ De este modo, en las sociedades modernas, las doctrinas religiosas tienen que entenderse en competencia con otras instancias de fe y saber, que conllevan pretensiones de verdad.⁴² En una palabra, el contexto moderno es pluralista y está signado por múltiples voces, a diferencia de lo que ocurría otrora, cuando la *Respublica Christianae* albergaba una unidad cultural, religiosa y espiritual sobre la cual existía un amplio consenso. De esto se desprende el hecho evidente de que tanto las doctrinas religiosas como la conciencia del creyente deben entablar un diálogo “tanto con los enunciados alternativos de otras religiones como con las objeciones de la ciencia y del *common sense* secularizado y semicientificado”,⁴³ pues este pluralismo no es aséptico: supone una competencia civilizada y, en lo posible, discursiva, por el reconocimiento y la legitimidad de los ciudadanos. En efecto, Habermas sugiere que es en el ámbito de la deliberación pública donde las doctrinas religiosas pueden intervenir con su potencial normativo y sus pretensiones de verdad y, con ello, tratar de influir en el proceso de formación de la opinión y voluntad políticas.

De la lectura de la relación dialéctica entre la razón secular y la razón religiosa se sigue una importante lección para la filosofía, que consiste en que, cuando entra en relación con la religión, debe procurar dialogar *con* ella en vez de limitarse a hablar *sobre* ella. De este modo, logra superar una actitud agnóstica e instrumental, reemplazándola por una disposición a aprender.⁴⁴ Este cambio de perspectiva, al que subyace un cambio de paradigma, implica que la conciencia de vivir en una sociedad secular ya no está vinculada inexorablemente

41. Cfr. Habermas, *Facticidad y validez*, op. cit., p. 390, n. 39.

42. Cfr. Habermas, *Israel o Atenas*, op. cit., p. 187.

43. *Ibid.*

44. Cfr. Habermas, *Carta al Papa*, op. cit., pp. 227-228.