



REVISTA DE FILOSOFÍA

...ALEX ESPINOZA V. ... ALEXANDER ÁVILA M., NILSON F. CASTELLANOS R. Y MILTON F. DIONÍSIO L. ... ANDRÉS BETERO-BERNAL, PEDRO A. GARCÍA-OBANDO Y JUAN D. ALMEYDA-SARMIENTO ... GABRIEL ANDRADE Y MARIA S. CAMPO REDONDO ... SANDRO PAREDES DÍAZ ... VÍCTOR M. FIORINO Y ARMANDO ROJAS CLAROS ... JAVIER ROMERO ... VÍCTOR J. MORENO MOSQUERA Y JOHN F. RESTREPO TAMAYO ... JUAN C. BERROCAL DURAN, SANDRA I. VILLA VILLA Y JORGE J. VILLASMIL ESPINOZA ... HÉCTOR SEVILLA GODÍNEZ ... CRHISTIAN P. NARANJO NAVAS ... CLAUDIO CALABRESE Y ETHEL B. JUNCO ... JEFFERSON DIONÍSIO ... ANTONIO ÑAHUINCOPA ARANGO, APARICIO CHANCA FLORES Y RICARDO ARANGO OLARTE ... FERNANDO C. TERREROS CALLE Y HENRY J. DEVIA PERNIA ... GABRIEL A. TORRES DÍAZ, MAROLIN URREA CORRALES Y DERLIS A. VILLADIEGO RINCÓN ... JAIRO E. SOTO MOLINA, MILYS K. RODELO MOLINA Y WITT JAY VANEGAS ... DIOFANOR ACEVEDO-CORREA, PIEDAD MONTERO-CASTILLO Y MARLENE DURAN-LENGUA ... DIEGO A. HOYOS CARDONA, ANDRES F. ROCANCIO BEDOYA Y JOSÉ L. OSPINA AGUDELO ... CARLA G. GUANILO PAREJA, LIDIA Y. PAREJA PERA Y CARLOS E. GUANILO PAREDES ... ROBERTO C. DÁVILA MORÁN, JOSÉ L. RUIZ NIZAMA Y JOSÉ I. GONZÁLEZ GONZÁLEZ ... YICERA FERRER MENDOZA, JANYS C. HERNÁNDEZ Y ANA M. GUZMÁN VALERA ... YULY I. LIÑAN CUELLO, LORELEY MEJIA GONZALEZ Y DIANA E. OSPINO JARABA ... DIANA M. GARCÍA LEYVA ... MERCEDES I. RODRÍGUEZ S., ALEX A. CASTELLAR RODRÍGUEZ Y ORLANDO F. BARRIOS LOZANO ... PEDRO J. PACHECO TORRES Y SANDRA DE LA HOZ-ESCORCIA ... YENIFETH BLANCO TORRES, AMPARO C. VIDAL GÓMEZ Y MELANI C. VASQUEZ MAESTRE ... NANCY MALDONADO CABRERA Y MAIGUALIDA BEJAS MONZANT ... ROBERTO C. DÁVILA MORÁN ...

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº 97
2021 - 1
Enero - Abril

Revista de Filosofía, N° 97, 2021-1 pp. 104-124

Sociedad y religión: persona, ciudadanía compleja y esfera pública en Adela Cortina y Jürgen Habermas

Society and Religion: Person, Complex Citizenship and Public Sphere in Adela Cortina and Jürgen Habermas

Victor Martin-Fiorino

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-4057-7974>

Universidad Católica de Colombia. Bogotá - Colombia

vmartin@ucatolica.edu.co

Armando Rojas Claros

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-4530-0878>

Universidad Católica de Colombia. Bogotá - Colombia

arojas@ucatolica.edu.co

Este trabajo está depositado en Zenodo:

Resumen

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.4876452>

El artículo analiza los problemas y posibilidades de la construcción de ciudadanía en el marco de la crisis de las democracias contemporáneas, desde los conceptos de ciudadanía compleja y esfera pública de Adela Cortina y Jürgen Habermas. Realiza una crítica de la reducción formalista de la ciudadanía, cuyas posibilidades reales resultan de imposible cumplimiento para gran parte de la población y revisa el concepto de ciudadanía diferenciada como espacio deliberativo para gestionar la diversidad, la complejidad y la conflictividad. Propone un abordaje de la ciudadanía desde los espacios de la interculturalidad, la multietnicidad y la diversidad religiosa.

Palabras clave: persona; ciudadanía; esfera pública; Cortina; Habermas

Abstract

The article analyzes the problems and possibilities of the construction of citizenship in the context of the crisis of contemporary democracies, from the concepts of complex citizenship and the public sphere of Adela Cortina and Jürgen Habermas. He makes a critique of the formalistic reduction of citizenship, whose real possibilities are impossible for a large part of the population to fulfill, and reviews the concept of differentiated citizenship as a deliberative space to manage diversity, complexity and conflict. It proposes an approach to citizenship from the spaces of interculturality, multiethnicity and religious diversity

Keywords: person; citizenship; public sphere; Cortina; Habermas

Introducción

En los estudios sobre la construcción de ciudadanía en las democracias liberales se ha podido hablar de “democracias sin ciudadanos”, tal como lo ha hecho en su momento un importante trabajo coordinado por Victoria Camps. En paralelo con ello, en las sociedades contemporáneas, en su mayoría marcadas por altos niveles de desigualdad, inequidad y exclusión, se podría hablar de “ciudadanías sin personas”. En el contexto de la tensión entre, por una parte, un acentuado individualismo y, por otra, los comportamientos colectivos de enjambre, para usar la expresión de Byung-Chul Han, el ideal de la ciudadanía ha quedado en gran medida reducido a ciertas condiciones formales, cuyo real ejercicio en el marco de una ética cívica resulta poco menos que imposible para una parte importante de la sociedad en los espacios de las democracias occidentales.

El problema de ser ciudadanos en sentido pleno --es decir poder decidir, elegir y corresponsabilizarse de las acciones que se adoptan en vistas a la vida en común y en condiciones de armonía-- se ubica entre los grandes desafíos que enfrentan las sociedades contemporáneas. En el marco general de los altos niveles de complejidad y conflictividad de las mismas, el reto que ello plantea para la fundamentación teórica y el ejercicio práctico de la convivencia abarca, entre otros espacios, los de la interculturalidad, la multiethnicidad y diversidad religiosa, ámbitos que en muchas ocasiones se entrelazan en una conflictiva trama de interacciones.

En el caso del debate acerca del lugar y la función de la religión en las democracias contemporáneas, se trata de un terreno en el cual resulta necesario esclarecer conceptos, determinar sus alcances teóricos y prácticos y precisar las condiciones mismas de dicho debate. Ello implica, tal como surge de las consideraciones de Adela Cortina,

repensar, replantear y revisar en la práctica el complejo equilibrio entre los mínimos y máximos en los que se juega la convivencia. En el presente trabajo la atención se centra en analizar el papel de la religión en el marco del concepto de Ciudadanía Compleja utilizado por Adela Cortina y en determinar el lugar de aquella en la esfera pública, según el enfoque de Jürgen Habermas.

Ciudadanía, convivencia y religión

En Adela Cortina, el problema de la ciudadanía es el marco para plantear los términos del debate en torno al papel de la religión en la vida pública. Este debate se relaciona con los elementos de sentido e identidad que aporta la religión a los fundamentos compartidos que hacen posible la vida en común, tal como lo plantean numerosos autores entre los cuales se encuentra J. Habermas (2002). Situar dicho debate en el marco de la razón pública, tal como lo señalábamos en otra parte (Martin-Fiorino, 2019), es un esfuerzo por poner a prueba los argumentos que fundamentan la convivencia, buscar su justificación ética y proponer el compromiso político necesario para hacerla realidad, como proceso que necesariamente debe cumplirse en y desde la ciudadanía, en relación con la justicia y en el ámbito de una ética cívica.

Argumentar racionalmente y de modo prudencial sobre la necesidad de construir y promover acuerdos sobre los mínimos necesarios para convivir, requiere asumir el compromiso de valorar y respetar que en la convivencia caben quienes, en el respeto de los mínimos acordados, deciden vivir según ciertos máximos que, sin embargo, como lo señala Adela Cortina, no tienen derecho a imponerlos a otros. Ello implica, sin duda, “el desafío de articular, desde la confluencia entre lo público y lo personal, las fases que marcan, de manera coherente y progresiva pero potencialmente conflictiva, el aseguramiento de la supervivencia, la construcción de relaciones de coexistencia, el avance en la capacidad de convivir en la diferencia y el compromiso de respeto a los espacios de búsqueda de la felicidad personal” (Martin-Fiorino, 2019: 3). Para que esto sea posible, es necesario considerarlo en el marco de las diferentes formas en que ha sido pensada la ciudadanía frente a los desafíos contemporáneos de la convivencia.

El problema de construir ciudadanía, que ha venido ocupando a los pensadores de la política desde la antigüedad, ha encontrado diferentes perspectivas de acuerdo con los contextos y circunstancias complejas en los cuales se ha presentado. En el caso de las sociedades de América Latina, que son herederas de la modernidad racionalista europea y han vivido situaciones coloniales –con sus efectos de grandes asimetrías sociales–, la construcción de ciudadanía se realiza en el marco real de procesos de des-ciudadanía (Kliksberg, 2001; Martin-Fiorino, 2018), caracterizados por altos

niveles de erosión del interés por lo público, escasa participación y alta corrupción, en el marco de condiciones de inequidad, desigualdad e injusticia. Estas condiciones, además de incidir directamente en las posibilidades mismas de la supervivencia física, han dado lugar a una situación de permanente afectación de la capacidad humana de ser y de sentirse parte de un todo social, debilitando al extremo, entre otras, la capacidad de elegir, considerada por Amartya Sen (2001) como la primera de las capacidades humanas, y dificultando con ello la construcción de unos espacios mínimos de participación en la vida política.

Sobre esta base, que representa un claro déficit de ciudadanía, la pregunta acerca de cuál es y cuál debe ser la función que la ciudadanía cumple en las democracias actuales (Camps, 2010) remite a otra pregunta previa, referida a cómo recuperar espacio, en la situación deficitaria y frente a la presencia de importantes obstáculos, para impulsar la construcción de ciudadanía en sociedades racionalizadas y eficientes, pero devenidas inhóspitas. Como lo señala Adela Cortina, las sociedades occidentales, entendidas como sociedades “postseculares” que han pretendido “traducir al lenguaje racional los contenidos religiosos que cumplían la función de legitimar el poder político y ser factor de cohesión social”, son un ejemplo de la “modernidad desencantada o de una modernidad sin hogar” (Cortina, 2011; 38). Agrega la autora que, en torno a este tema, la reflexión de Habermas (2002) está orientada a establecer que, después de esta traducción racional, en la tarea de fundamentar la convivencia quedan aún cabos sueltos, preguntas para las cuales no hay respuesta sino apelando a otras fuentes, como las religiones. Traspasando el escenario de esa razón secular queda “la conciencia de lo que nos falta” (Habermas, 2009). La primera consecuencia de ello en relación con la ciudadanía es que, en el espacio público, es necesario contar con distintos tipos de voces.

Por otra parte, siguiendo a Cortina, es necesario precisar que esa “razón secular”, vaciada de contenidos religiosos, no puede sin más identificarse con la “razón pública”, la razón propia de la esfera pública, sino que puede ser considerada como “una más de las que tienen que ser atendida por la razón pública, una más de las que debe hacer oír su voz en el espacio público para que los ciudadanos puedan tener información suficiente y formar su juicio” (Cortina, 2011: 38). Se sigue de ello que, “entonces las razones religiosas deben tener su lugar en el espacio público, y no sólo como un derecho personal de los ciudadanos creyentes, ni siquiera como un derecho de instituciones de la sociedad civil como pueden ser las comunidades creyentes, sino como una necesaria fecundación de la razón pública, que más exigente será en cuestiones de justicia cuantas más ‘entradas’ haya en el juego de la deliberación pública” (Id.: 39).

Convivencia y ciudadanía: hacia la ciudadanía compleja

En sociedades que se han transformado en escenarios áridos, inhóspitos y violentos para la vida de las personas, reduciendo el espacio de la vida en común a territorios fragmentados de supervivencia, la tarea de replantear la posibilidad de una ciudadanía activa se acerca a la búsqueda de las condiciones para que las personas puedan pensar, elegir y realizar un proyecto de vida, a modo de propuestas de vida buena (Cortina, 2011), relacionada con los contenidos de una ética de máximos pero compatibles con una ética de mínimos. El contenido de dichos proyectos de vida, además de otorgar sentido a la vida propia busca hacerse realidad como camino propuesto a los demás y compartido con ellos, conformando la base de un proyecto de vida en común vivido, en un sentido amplio, como vínculo enriquecedor y como espacio de realización humana, al mismo tiempo personal, comunitario y social. Como obstáculo para ello, desde una cierta visión de la “modernización” y bajo la influencia del gran crecimiento de la razón instrumental guiada por el principio de la eficacia, las sociedades contemporáneas, en su gran mayoría, se han transformado en escenarios inhóspitos para la vida de las personas, dejando únicamente espacios fragmentados de supervivencia en los que la ciudadanía no parece ser mucho más que un pacto para mantener a raya a los individuos egoístas.

Como lo hemos tratado en nuestros estudios sobre las “democracias de supervivencia” y sobre las políticas para la vida representadas en el concepto de Biópolis, (Martin-Fiorino, 2014), en el terreno de la mera subsistencia, al cual son empujadas poblaciones enteras por efectos de la pobreza, el autoritarismo o el fundamentalismo religioso, se genera un círculo difícil de romper: ocuparse de sobrevivir deja poco espacio para pensarse y prepararse para el rol de ciudadanos, para pensar y actuar junto a otros y así poder aportar a la construcción de convivencia política mediante el ejercicio de la ciudadanía.

En la perspectiva de las democracias deliberativas, el pluralismo y la democracia comunicativa, los trabajos de Adela Cortina han estudiado aspectos muy significativos del complejo debate sobre los diferentes tipos de ciudadanía y los problemas de su construcción. Ya en obras como *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía* (1997) y *Los ciudadanos como protagonistas* (1999) se adelantaban los elementos centrales de una exploración de la ciudadanía en sus aspectos sociales, económicos, civiles e interculturales. Estos trabajos ahondaban ya en el propósito de establecer los espacios de encuentro entre una razón individual y las normas que pueden ser consideradas humanizadoras, de modo tal que los valores compartidos puedan ser asumidos por el conjunto de los ciudadanos, para ayudarles a transformarse en comunidad que los incluya a todos en el pensamiento y la práctica de la solidaridad. Esta misma línea de reflexión nutre los trabajos de la autora dedicados a la discusión

de las perspectivas de los vínculos humanos (Alianza y Contrato, 2005), la relación de la religión con la ciudadanía democrática (Ciudadanía democrática: ética política y religión, 2011), el rechazo al pobre como límite de la ciudadanía (Aporofobia, 2017) o el papel de la ciudadanía en los escenarios de post-pandemia (¿Está la libertad amenazada?, 2020). El elemento que en este trabajo sirve de hilo conductor para articular los diferentes temas es el concepto de “Ciudadanía Compleja”.

La ciudadanía compleja en Adela Cortina

La noción de ciudadanía compleja puede ser vista, en la línea de una evolución del concepto de ciudadanía en sus expresiones contemporáneas, como un desplazamiento que va desde su concepción en cuanto referencia a un ideal normativo de identidad compartida, expresada como “ciudadanía integrada” (Rubio-Carracedo, 1996), pasando por el concepto de “ciudadanía diferenciada” propuesto por W. Kymlicka y W. Norman (1997), en su valioso trabajo de revisión de la producción en teoría de la ciudadanía, y desemboca en los conceptos de ciudadanía justa y ciudadanía cosmopolita que alimentan el concepto de “ciudadanía compleja” (Cortina, 2001; 2011; 2017). Se trata de un concepto que responde a la necesidad de plantearse cómo integrar, en los mínimos acordados de la convivencia democrática, a sectores tales como el de los ciudadanos creyentes, lo cual sin duda plantea el problema del respeto y la valoración de la diversidad en el marco de las exigencias de homogeneidad de derechos sobre la que se ha apoyado tradicionalmente la organización estatal (Rubio-Carracedo, 1996).

La ciudadanía compleja reconoce algunos de sus antecedentes en el concepto de “igualdad compleja” expuesto por M. Walzer (1993), así como en la propuesta de C. Taylor de una “ciudadanía común” (Taylor, 1992) y en la noción de “justicia compleja” expuesta por J. Rubio-Carracedo (1996). De acuerdo con las expresiones de este último autor, la ciudadanía compleja responde a la necesidad de resolver la tensión entre pertenencia y participación, para lo cual “atiende adecuadamente a una triple exigencia: a) iguales derechos fundamentales para todos los ciudadanos... sobre mínimos comunes irrenunciables; b) derechos diferenciales de todos los grupos, mayorías y minorías, que componen la estructura organizativa del Estado; condiciones mínimas de igualdad para [...] el diálogo libre y abierto de los grupos socioculturales” (Rubio-Carracedo, 1996: 143).

Según Adela Cortina, “hay dos modelos de ciudadanía: la simple y la compleja. La primera prescinde de las diferencias, en cambio la compleja articula una ciudadanía igual para todos, pero teniendo en cuenta las diferencias”. La autora

agrega a continuación que “la ciudadanía se construye articulando la diversidad. Sin embargo, no todas las diversidades son legítimas: no se puede tolerar el desprecio a las mujeres; los discursos del odio; el antisemitismo o el menosprecio al que es creyente” (Cortina, 2017a. p. 2). Como lo señala Hernández-Acevedo (2016), “en común con la ciudadanía intercultural, la ciudadanía compleja se apoya en el reconocimiento de la diferencia, referida al individuo o a la sociedad, lo que se traduce en consecuencias relacionadas con la justicia” (Hernández-Acevedo, 2016: 155). En este sentido, la ciudadanía compleja puede ser comprendida sobre la base de “la convergencia entre grupos sociales diversos, de manera compleja, pluralista y diferenciada”, en la cual, dentro del marco de las exigencias de justicia y de respeto a la diferencia, la condición religiosa es necesaria para “contribuir a la formación de entornos de vida ciudadana en el marco de las sociedades democráticas” (Cortina, 2017.a: 3).

La convivencia se apoya en el permanente trabajo por lograr consensos para avanzar en la búsqueda, de carácter consciente y con determinación convencida, de la realización de mayores niveles de justicia. “Estado y sociedad civil deben complementarse y apostar por la formación en lo justo y en lo bueno, promoviendo lo que Adela Cortina define como ‘ciudadanía compleja’. Esta forma de ciudadanía integra todos los valores, ideales y principios de manera sistémica, como un todo en el que las partes se identifican a sí mismas y toman decisión en ese todo llamado sociedad” (Hernández-Acevedo, 2015: 224). La comprensión del lugar que Adela Cortina le asigna a la ciudadanía compleja en la articulación de lo diverso y lo común apunta a determinar que se trata del “entorno vital del ciudadano cosmopolita, por lo que la ciudadanía compleja está llamada a “responder a problemas ya no de orden local sino global, tales como la exclusión, la pobreza, la inmigración...” (Idem) y, entre ellos, el problema del lugar de los ciudadanos creyentes en la construcción de espacios de convivencia ciudadana.

La ciudadanía compleja es el marco que en el pensamiento de Adela Cortina se plantea la necesidad de establecer la función y los cauces de la actuación de los ciudadanos y las comunidades creyentes en el marco del espacio de la razón pública. Desde la religión y desde las éticas de máximos inspiradas en contenidos religiosos, en Cortina se propone un acercamiento enriquecedor a la convivencia que destaca la importancia de la justicia, por cuanto la ciudadanía compleja hace referencia y se apoya en lo que se puede llamar una “ciudadanía justa”. Por otra parte, y siguiendo la tradición del pensamiento de Kant, en Adela Cortina está presente la idea de una “ciudadanía cosmopolita” (Adela Cortina, 2017), a la que los contenidos religiosos aportan la idea de los hombres iguales en dignidad y unidos por vínculos de fraternidad y solidaridad: en ese espacio cabe reconocer, comprender y compadecerse del otro desde los cauces de la justicia, entendida desde la razón y desde el corazón, en cuanto “justicia cordial” (Cortina, 2011.a).

Ciudadanía compleja y religión: desesperanza y futuro

Las sociedades contemporáneas, regidas por una razón secularizada que Habermas y Cortina analizan críticamente (Habermas, 2002; 2008; 2009; Cortina, 2001; 2007; 2011), muestran que “los cabos sueltos” que los que la razón no logra dar debida cuenta se encuentran en la base de la decepción, el vacío de sentido y la ausencia de futuro que parecen caracterizarlas irremediablemente. De manera lúcida, aunque en ocasiones con un tono casi resignado, varios autores han expresado esta situación, caracterizándolas como “sociedades de la decepción” (Zygmund Bauman), “sociedades del cansancio” (Byung-Chul Han), “sociedades del miedo” (Heinz Bude) o “sociedades del desprecio” (Axel Honnet), formas todas ellas marcadas por la ausencia de un vínculo social comunicativo y un profundo signo de desesperanza. A ello se agrega que en los países con regímenes autoritarios, se impulsan estrategias de “desesperanza aprendida” como técnicas de dominio sobre la población.

En estas situaciones se acrecientan los procesos de des-ciudadanía (Martin-Fiorino, 2019), afectando seriamente la posibilidad real de decidir y elegir, en el marco de una sólida institucionalidad, las formas y caminos para vivir en común, en el respeto a las diferencias y al mismo tiempo en la organización de una convergencia social centrada en la justicia y la solidaridad (Habermas, 1991). La consecuencia de todo ello es un debilitamiento de la capacidad de futuro, comprometida –entre otras causas-- por la desilusión y el desencantamiento con las promesas de bienestar creciente y permanente, el estrechamiento de los espacios de decisión autónoma y la desconfianza en la justificación racional de la justicia. Ello, según Habermas (2002), compromete el futuro mismo de la naturaleza humana. Según la interpretación de Cortina (2011), la causa de que Habermas insista –desde la década de los noventa del siglo XX-- en la necesidad de “no privar a las sociedades de reservas de fundación de sentido e identidad” provenientes de la religión, es “porque cree necesario movilizar la razón moderna, que se ha vuelto derrotista, que ya no fomenta los proyectos de su moral de justicia” (Cortina, 2011: 48).

Según Adela Cortina, “en el espacio público de una democracia comunicativa (...) las diferentes voces pueden y deben estar presentes, dando a conocer tanto sus propuestas como los argumentos que las respaldan. Esas voces pueden ser propias del uso público de la razón, o bien de las tradiciones religiosas o seculares” (Cortina, 2011: 48). El único límite que reconoce la autora para la expresión de todas las voces es el de respetar la ética cívica de la sociedad pluralista y ello con el objetivo central de no se establezcan condiciones de ciudadanos de primera y ciudadanos de segunda. Unas personas, libres, que pueden expresarse y otras, en condición de siervos, obligados a callar o a recluir su discurso en la privacidad. “La ciudadanía que nutre a una sociedad pluralista es una ciudadanía compleja, tejida por diferencias étnicas, religiosas, de

tendencias sexuales, y no una ciudadanía simple” (Idem). Ello, según la autora, con la intención de evitar sociedades intolerantes que dejen sin palabra a los no creyentes, como en los fundamentalismos religiosos, o que impidan hablar públicamente a los creyentes, como en los fundamentalismos laicistas.

La propuesta que Adela Cortina formula se concreta en “una democracia comunicativa integrada por un Estado laico, una sociedad pluralista y una ciudadanía compleja en el marco de una esfera pública en la que se expresan todas las voces que no atentan contra los mínimos de la ética cívica compartida” (Cortina, 2011: 49). Los extremos a evitar son, según la autora, los del Estado laicista (que no laico) y el estado confesional religioso; en el primero se busca extirpar la religión, convierte con ello a los creyentes en ciudadanos de segunda, “descarta a priori la posibilidad de que las religiones tengan algo positivo que ofrecer y priva a los ciudadanos [a todos] de lo que podría ser para ellos una oportunidad, que tienen derecho a conocer” (Idem).

A su vez, en el caso del Estado confesional religioso se trata a los ciudadanos no creyentes como ciudadanos de segunda y “se intenta obligar a todos los ciudadanos a optar por una fe que sólo voluntariamente tiene sentido asumir. [Ambos Estados] son fundamentalistas y totalitarios, incapaces de servir como plataforma de una sociedad civil libre, viva y plural” (Idem).

En tiempos de necesidad de reconstrucción de la convivencia como los que actualmente se viven a nivel global, no sólo es útil sino principalmente inteligente aprovechar, como lo señala Cortina, “todos los recursos de solidaridad, de justicia o de fraternidad que pueden proceder de las propuestas religiosas o seculares que se expresen en ese espacio público polifónico, sin acallar ninguna por razones de justicia y por razones de elemental inteligencia” (Cortina, 2011: 49). Proponiendo impulsar positivamente el lugar de las religiones en el espacio de la razón pública, Cortina las considera como valiosas herramientas en defensa de las criaturas oprimidas, “el corazón de un mundo sin corazón”. Podríamos agregar, la posibilidad de que se pueda construir “ciudadanías con personas”. En tal sentido, un gran reto para las sociedades democráticas es el de revertir el proceso de debilitamiento y fragmentación del entramado de interacciones sociales, proponiendo caminos concretos para reforzar el sentido de fraternidad, solidaridad y cuidado, construyendo mecanismos para el aprendizaje ciudadano permanente, educando para la vida en común (vínculo social comunicativo) y gestionando inteligentemente el equilibrio entre consensos y disensos para articular los valores de diversidad (comunidad) y convergencia (ciudadanía).

Los marcos de la ciudadanía compleja, en cuyo seno se sitúa la relación entre la religión y la sociedad, han de ser los que permitan la convergencia de estrategias y acciones a emprender conjuntamente, tanto en las situaciones de emergencia como en las condiciones de mera subsistencia, ya existentes previamente y a todas luces

intolerables para una ética que enraíce no sólo en la tradición de la razón, sino también en la tradición del amor y el don (Cortina 2001). Según lo plantea Adela Cortina, como fruto de esa tradición en lo que va del siglo XXI y particularmente en los escenarios que se abren a partir de la situación de emergencia global planteada por el Covid-19, los marcos de la solidaridad y la responsabilidad están siendo el espacio ético propicio para importantes cambios en la actuación social solidaria de un número cada vez más numeroso de empresas, que hacen operativos un conjunto de conceptos como, entre otros, los de fraternidad, reciprocidad y servicio, nacidos de la tradición religiosa (Cortina, 2020). La respuesta a cuestiones tales como: a quién auxiliar, a quién proteger, a quien apoyar de modo prioritario, no es sólo producto de decisiones basadas en una ética racional, guiada por la justicia, sino que, más profundamente, enraíza en una ética del cuidado, cuyos fundamentos, como lo expusiera inicialmente Carol Gilligan (1985), se encuentran en el concepto cristiano de la compasión.

Las respuestas a los problemas sobre el cuidado mutuo se sitúan en el marco de ciertas formas de vínculo social que van más allá del contrato racional. Se trata de un espacio valorativo que, tanto Habermas como Adela Cortina, plantean como la expresión de un nivel de encuentro basado en un acuerdo sobre los mínimos necesarios para convivencia en la diversidad, pero que al mismo tiempo va más allá de tales mínimos y se convierte en espacio de reconocimiento, de solidaridad y de servicio. El espacio en el que se plantea esta posibilidad no es solamente el de la ética cívica, fundada según Cortina en una ética del discurso, sino también y principalmente en de un tipo de vínculo comunicativo enraizado en lo que la autora ha denominado una ética de la razón cordial, *ethica cordis* (Cortina, 2007).

Todo vínculo comunicativo está fundado en una capacidad que la autora denomina estimativa y que podemos comprender como valoración del bien que ponemos en común en la convivencia; comunicar, que etimológicamente significa poner en común, es siempre —excluyendo las muestras de una voluntad perversa— hacer común algo que estimamos un bien, algo bueno: para sí mismo, para el otro, para lo común. Para Adela Cortina el vínculo comunicativo que se encuentra en la base de la capacidad de comunidad es el reconocimiento cordial o reconocimiento compasivo, “porque es la compasión el sentimiento que urge a preocuparse por la justicia” (Cortina, 2007: 124). Aquí compasión es entendida no como “condescendencia, como la magnanimidad del fuerte que se aviene a tener en cuenta al débil, sino como la capacidad de com-padecer el sufrimiento y el gozo de quienes se reconocen recíprocamente como carne de la propia carne y hueso del propio hueso. De quienes se saben a la vez vulnerables, con vocación de autonomía y cordialmente ligados” (Id.: 124). Ese vínculo (ligatio), capaz de construir comunidad, lleva, según la autora, a la ob-ligación, “más originaria que el deber, de com-padecer el sufrimiento y el gozo”, que hace intolerables la exclusión y cualquier forma de des-conocimiento del otro y del diferente.

A partir del desarrollo de ese tipo de vínculo comunicativo cordial que sostiene la ciudadanía, emerge la posibilidad de que activen, argumentativa y compasivamente, nuevas formas de ciudadanía centradas en el cuidado mutuo como paradigma de la vida y de la corresponsabilidad. La dimensión del cuidado viene a mostrar que el vínculo comunicativo constitutivo de lo social “no sólo revela una capacidad de argumentar sobre lo verdadero y sobre lo justo, sino que cuenta también con una dimensión cordial y compasiva, sin la que no es posible la comunicación [lo que representa] una ética empeñada en mostrar que para argumentar con éxito sobre lo justo y lo injusto ha de hundir sus raíces en su vertiente cordial y compasiva” (Cortina, 2007: 125). Impulsadas por las situaciones de emergencia, tiempos de irrupción de la persona en entornos de riesgo, emergen nuevas formas de ciudadanía centradas, inicial y permanentemente, en el cuidado como valorización del potencial de la vida y en la corresponsabilidad como disposición activa de la misma.

Ciudadanía compleja, interdependencia y felicidad

El concepto de ciudadanía compleja es una perspectiva para la gestión inteligente de la diversidad, la cual ha venido siendo percibida cada vez más como signo distintivo de toda forma de vida: en ámbito de la naturaleza, con la biodiversidad, en el ámbito étnico y cultural, con el avance de la interculturalidad y en el ámbito de la ética con la ética de la razón cordial (Cortina, 2007.a). En el ámbito de la vida real de las personas, los retos de una nueva ciudadanía incluyen el reconocer y valorar las diferentes maneras de entender y desarrollar proyectos de vida valiosa, elegidos en vistas a la felicidad personal desde las éticas de máximos, pero al mismo tiempo desarrollados responsablemente en articulación con todos los miembros de la sociedad, en el marco de relaciones de interdependencia constructiva y siguiendo la orientación de la ética cívica. Por otra parte, el concepto de interdependencia, que Cortina recoge y valora afirmando que representa “el reconocimiento de que necesitamos de otros para llevar adelante nuestros planes vitales (y) es sin duda un síntoma de madurez, que urge potenciar” (Cortina, 2007: 115), permite agregar otro elemento valioso al concepto de ciudadanía compleja.

Como fenómeno biológico que puede ser ubicado en el comienzo de la vida a través del intercambio de información valiosa para la vida, la interdependencia se proyecta a los espacios de la sociedad y de la ética y es sin duda constructiva en la medida en que asuma el desafío de articular la confluencia entre lo público y lo personal. En esta articulación se establecen las fases que, de manera progresiva pero no exenta de conflictividad, apuntan al aseguramiento de la supervivencia, la construcción de relaciones de coexistencia, el avance en la capacidad de convivir

en la diferencia y el respeto a los espacios de búsqueda de la felicidad personal. Ser ciudadanos es aceptar los niveles de interdependencia constructiva donde, en palabras de Cortina, no sólo es útil sino inteligente sumar los aportes que contribuyan a la hacer viable la convivencia en el equilibrio entre acuerdos mínimos de actuación y la expresión de máximos de realización personal y felicidad. Todo ello mediante un modo de ser ciudadano, sensible y compasivo en el cuidado de la vida y al mismo tiempo activo y eficaz en la construcción de convivencia.

El papel de la religión en la sociedad transforma los términos del debate sobre la construcción de ciudadanía. Desde la irrupción de la perspectiva de la persona, base de la condición de la ciudadanía y fin principal de todo sistema de convivencia, la necesidad de determinar cuál es y cuál debe ser la función de la ciudadanía y cuáles son las condiciones y los obstáculos para su construcción no pueden ser entendidos simplemente como parte de un contrato, ejercicio instrumental de cálculo y control de las razones de individuos egoístas por parte de la razón política (Cortina, 2001: 41). Más bien, en cambio, pueden ser vistos como un esfuerzo deliberativo, por una parte, acerca de cómo proceder según la razón y la prudencia para vivir armoniosamente en sociedad, y, por otra parte, una alianza valorativa y afirmativa, centrada en la compasión, para vivir fraterna y solidariamente en comunidad

Más allá del mero cálculo racional, ser ciudadano es principalmente un ejercicio de reconciliación y acercamiento a quien, por motivos y circunstancias complejas, me adversa: es un ejercicio de sentido, para ver al otro en su vulnerabilidad, reconocerlo en su dignidad, convivir con él en la aceptación, valoración y respeto de la diferencia. En la línea de lo planteado por Cortina en el marco de la convergencia entre exigencias de justicia y oportunidades de compasión, y entendiendo que la compasión es “el motor de ese sentido de la justicia que busca y encuentra argumentos para construir un mundo a la altura de lo que merecen los seres humanos” (Cortina, 2007: 125), cabe afirmar que construir ciudadanía justa en vistas a una ciudadanía cosmopolita es un proceso que debe realizarse con el otro, con el diferente, mediante la acción de deconstruirlo como enemigo; reconstruirlo como interlocutor; construirnos mutuamente como socios; proponernos como amigos y reconocernos como hermanos (Martin-Fiorino, 2019).

Ciudadanía, fraternidad y solidaridad

Desde la ética de la razón cordial de Adela Cortina, a la dimensión del ser humano como viviente social (político), dotado de palabra (logos) y constructor de futuro (proyecto), la convergencia entre ética cívica y ética de máximos en las que se

recogen los aportes de sentido y la fuerza de identidad de los contenidos religiosos, se le agregan la dimensión de la compasión y de la solidaridad. Lo que en la polis griega era sociedad política, con tales aportes deviene comunidad de personas en su expresión política. Desde esta perspectiva, la palabra política, eje para Cortina de la democracia comunicativa (Cortina, 2011) y dotada de una intencionalidad principalmente persuasiva, ejercida entre iguales como centro del ejercicio ciudadano, se convierte en palabra co-creadora de comunidad, palabra que cuida al desvalido, palabra que no se dirige al experto sino a la persona sencilla, palabra que no está marcada sólo por la eficacia sino por la aceptación, el reconocimiento y la acogida.

Ser ciudadano, desde el desarrollo de las dimensiones convivientes de la persona, es un desafío que exige el desarrollo de la sensibilidad hacia el otro, pobre, el diferente, el migrante, en el marco de una hospitalidad cosmopolita (Cortina, 2017). Esta sensibilidad, derivada del sentido de fraternidad y solidaridad, está llamada a contribuir a que las sociedades puedan dar cabida a ese diferente, interno y externo, pero siempre humano, abriendo la posibilidad de que ambos, el que llega y el que acoge, se hagan personas, en la medida en que se hacen mutuamente prójimos y puedan hacerse ciudadanos.

La religión puede ayudar en el camino de propiciar, desde los valores de solidaridad, fraternidad y hospitalidad, una ampliación de la identidad que incluya hospitalariamente al otro como prójimo, que lo valore como único e irrepetible, pero a su vez como igual en dignidad, capacidades y derechos. Ello se concreta en el nivel de la vivencia, el pensamiento y la promoción hacia los otros, de un vínculo cordial basado no sólo en la justicia, sino también –y prioritariamente—en el don, la compasión y el amor. De ese modo, como lo señala Adela Cortina (2017), “ser ciudadano será saber responder a las exigencias de replantear las fuentes de la identidad más allá de los estrechos límites de lo propio, de lo conocido, de los que son como nosotros. Ser capaces de ampliar el reconocimiento de comunidad a quienes, en lo superficial, se nos aparecen como diferentes” (Cortina, 2017):

La religión en la esfera pública según Habermas

La idea de esfera pública responde muy bien a la concepción de la naturaleza social de los seres humanos. A diferencia del rol de ciertos grupos de animales no humanos, el ser humano se caracteriza por el uso de la razón entre otros interlocutores o debería caracterizarse por ello. En esta medida, los intereses y conflictos que involucran o enfrentan a los ciudadanos en un territorio determinado o entre territorios específicos en una democracia, deberían buscar el esclarecimiento de las partes

mediante el uso de la palabra argumentada, en el diálogo y respeto recíproco. Aunque hay muchas especies de animales que viven socialmente como los monos antropoides, lo que caracteriza al ser humano es que es un animal político “[...] esto es, un animal que existe en la esfera pública. De un modo más exacto esto tendría que significar lo siguiente: el ser humano es un animal que, gracias tan sólo a su inserción originaria en una red pública de relaciones sociales, desarrolla las competencias que le convierten en persona” (Habermas, 2006. P 21).

No es sólo un animal político sino un animal desvalido que necesita de los otros desde su nacimiento hasta la muerte, cada quién aprender a ser un ser humano en una relación de convivencia, en la vida comunitaria, en la interlocución con los otros. En ese intercambio, un requisito fundamental es que se le repete a cada uno como a un igual. Por tanto, todo intento de imponerse o imponer la voluntad a las otras personas lleva al fracaso de la razón y, al desdén por los intereses y valores que mueven o le dan sentido a la vida de un ciudadano, esta actitud es un defecto en el uso de la razón. Este desprecio muestra que no se toma en serio al interlocutor o que no se le respeta como tal.

En esta línea, el mismo Habermas ha reconocido este defecto en su filosofía al aceptar el hecho de haberle brindado un puesto marginal a la religión en las democracias modernas, o en concreto a los interlocutores que buscan hacerse escuchar a partir de un enfoque religioso. Así lo había expresado en su obra *Teoría de la acción comunicativa*, allí afirmo la idea de que “[...] una teleología oculta en la historia o en la naturaleza de los seres humanos no puede justificar o explicar el aspecto normativo del derecho moderno en las sociedades pluralista contemporáneas” (Aguirre 2018, p. 87).

Por tanto, en esa obra Habermas consideraba que la religión, al basarse en los postulados metafísicos, quedaba excluida como fuente de discusión en las sociedades democráticas, en la esfera pública, a lo sumo mantendría un rol privado al interior de la vida de los creyentes, pero no podía aspirar al papel de interlocutor en los debates públicos. En la tradición moderna expresada en el pensamiento de Kant, la razón se concebía como un juez privilegiado que dictaminaba el rol que le correspondía a la religión (Habermas, 1985, p. 12).

Por el contrario, en la idea de “razón comunicativa” que desarrolla Habermas, la razón no puede entenderse por sí sola como una fuente inmediata de prescripciones o como una entidad sobrenatural. Ella sólo puede operar a partir de afirmaciones o aseveraciones que son criticables o admisibles entre los hablantes a partir de argumentos que pueden clarificarse a través de la conversación, pues el fin que persigue el diálogo intersubjetivo es el entendimiento mutuo o la aceptación de

las obligaciones que dimanan entre personas que se ven así mismas como agentes responsables y autónomos.

Precisamente uno de los elementos centrales de toda democracia es el derecho de toda persona a desarrollar una vida propia, mientras respete el proyecto de vida de sus conciudadanos. En el modelo de la democracia deliberativa de Habermas las personas pueden cambiar de forma de pensar cuando tienen la posibilidad de dialogar y discutir con otros acerca de las razones o de los pro y los contra de un tema determinado, de tal manera que las conclusiones o los compromisos sean el resultado de acuerdos concertados, de aquello que corresponde al carácter propio de la razón comunicativa.

En esta línea, en Facticidad y validez, Habermas ha sostenido que, sin el respaldo metafísico o religioso de las normas, lo que le da fuerza de coerción e integración a los ciudadanos es el verse a ellos mismo como autores de esas normas (2005, pp. 95-96), de ello se puede inferir que la validez de la norma depende de la acción comunicativa y el poder comunicativo. Por tanto, a los ciudadanos les corresponde examinar si una norma cumple o tiene la potencialidad de recibir el beneplácito de todos, si les es conveniente, en cuanto que van ser ellos los directos afectados.

Ahora bien, en el espacio público deliberativo, según Habermas, se entrecruzan distintos niveles. Uno en el que se toman las decisiones administrativas y corresponde al Estado, al gobierno y sus instituciones. Otro que está formado por la sociedad civil, en ella se desarrollan las actitudes que dimanan de la cultura, la personalidad de los ciudadanos y las normas. Y un tercer nivel que media entre estos dos y que está constituido por los medios de comunicación, en el que participan distintos ciudadanos con diferentes grados de educación y experiencias. Este último es propiamente el nivel correspondiente a la infraestructura de la esfera pública, un espacio más o menos organizado, donde se forma la opinión (Habermas 2005 & 2009) y que se reproduce gracias al medio lingüístico y la capacidad de comunicación que se da o establece en el ámbito local, regional, nacional e internacional.

En esta línea de argumentación se ha creído que en las democracias modernas cuando se trata de la aprobación de una ley, dicho esquema puede y debe desarrollarse al margen de la religión, ya que sólo “es posible introducir doctrinas religiosas en las discusiones políticas públicas si y solo si en su debido momento se presentan razones propiamente políticas y no razones enteramente basadas en doctrinas religiosas” (Rawls, 1997, p 783). El pluralismo democrático no acepta que los ciudadanos creyentes acudan a razones basadas en su fe o en un lenguaje religioso, para defender sus posturas en el ámbito público. Esta restricción que se le impone al creyente parece ser injusta, puesto que como ciudadanos democráticos todos merecen ser escuchado.

Es claro que entre todos los actores que participan en la formación de la opinión pública y la toma de decisiones en una democracia, se encuentran las iglesias, los líderes religiosos y los creyentes en general; no aceptar ese hecho es un error. Por tanto, a partir de las reflexiones del rol que ejerce la religión en la esfera pública, Habermas intenta remediar dicha falla a la vez que reconoce el especial carácter de la religiosidad. En principio Habermas acepta el argumento según el cual, en un Estado democrático las decisiones se fundamentan en un ámbito secular que es independiente respecto de los postulados y las tradiciones religiosas o metafísicas, pues, “lo que se debe salvaguardar es que las decisiones del poder legislativo, del ejecutivo y del judicial estén no sólo formuladas en un lenguaje universalmente accesible, sino también que estén justificadas sobre la base de razones aceptables por todos universalmente” (Habermas, 2011, p. 140).

Todas aquellas normas que son proferidas políticamente y que son vinculantes o coercitivas para todos los ciudadanos deben respetar la igualdad de todos sus miembros. Esto es precisamente lo que exige el pluralismo en una sociedad democrática, la convivencia entre ciudadanos con diferentes creencias y posturas morales hace que no pueda ser de otro modo. Habermas coincide en este punto sólo para aquel espacio que corresponde al primer nivel de una democracia deliberativa, es decir, al centro del sistema político desde donde se gobierna y se toman las decisiones que involucran a todos los ciudadanos. Dicho en otras palabras, en el ámbito institucional que rige a todos mediante leyes deben formularse las normas con independencia de las creencias religiosas y atenerse a los principios democráticos de respeto a la igualdad y dignidad de todos.

Sin embargo, como ya lo mencionamos más arriba, en el nivel que corresponde a la esfera pública o a los medios de comunicación que permiten formar la opinión y, en el nivel de la sociedad civil donde las personas toman unas posturas y se forman las actitudes, no es necesario mantener el criterio de neutralidad en relación a las creencias o el lenguaje religioso, si el creyente lo desea puede hacer en este espacio uso de argumentos basados en su fe o en sus textos sagrados. Esto debe ser así porque según le entendemos a Habermas, la auténtica democracia debe darles la oportunidad a todos los actores de escucharse sinceramente, sin ningún tipo de recelo o resentimiento. Ahora bien, para poder acoger a los ciudadanos que han asumido como prioridad los valores religiosos para orientar su vida hay que tener en cuenta lo siguiente:

En primer lugar, hay que reconocer que no todos los creyentes interpretan su fe y sus textos sagrados de la misma manera, lo cual significa que al interior de las iglesias o comunidades donde se asume la religiosidad, se puede encontrar una inmensa riqueza debido a los distintos puntos de vista del creyente, es decir, a la complejidad de las creencias religiosas que los ciudadanos incorporan en su vida diaria. Ello por

supuesto no hay que verlo como un obstáculo para la conversación sino como un momento o espacio en el que se puede cultivar una actitud atenta para ser creativos en la comunicación con los otros.

Por otra parte, así como encontramos en las sociedades democráticas creyentes con una mentalidad flexible, capaces de abrirse al diálogo y, creyentes que son radicales, también podemos encontrar personas no creyentes que se niegan a escuchar todo aquello que venga bajo el ropaje de la religión y, no creyentes que están dispuestos a escuchar los argumentos de su contraparte religiosa. Ambos actores, creyentes y no creyentes necesitan reconocer el pluralismo de las sociedades democráticas para poder tener un vínculo que les permita dialogar y respetarse mutuamente.

En segundo lugar, el no creyente no puede seguir considerando la religión como una ilusión sin fundamento, porque ello neutraliza los puntos de conexión que se pueden encontrar para entablar en la esfera pública un diálogo constructivo con los creyentes. Si Dios existe o los contenidos de la religión son verdaderos es algo que no entra en la discusión pública. Las normas que entran en controversia y que rigen a todos los ciudadanos son las que hay que someter a la reflexión y a la conversación compartida. Por tanto, cuando se analiza el argumento religioso para el rechazo o aprobación de una norma, lo que hay que hacer es escuchar con atención al creyente para ver si su argumentación puede ser traducida a un lenguaje secular que sea entendido y aceptado por todos, puesto que puede tener contenidos que son muy valiosos.

Es como darles a las afirmaciones religiosas presunción de inocencia, lo cual consiste en no rechazarlas hasta haber revisado la racionalidad de sus afirmaciones o la posibilidad de encontrar una traducción que sea entendida por los ciudadanos o los interlocutores no creyentes. En esta línea, la traducción en lenguaje moderno de la idea de que “[...] el ser humano es imagen de Dios en la idea de la igual dignidad de todos los seres humanos —dignidad que ha de ser respetada incondicionalmente— es un ejemplo de ese tipo de traducción redentora. Esta traducción expande el contenido de conceptos bíblicos más allá de los límites de una comunidad religiosa al público general de heterodoxos y no creyentes” (Habermas, 2006, p. 116).

En consecuencia, los ciudadanos religiosos y no religiosos tienen la obligación de hacer este esfuerzo, digamos que tienen el deber de asumir una actitud de buena voluntad para escucharse mutuamente. El punto clave aquí es encontrar la manera de interpretar o de traducir —según las palabras de Habermas— los argumentos religiosos a un tipo de argumentación y lenguaje que pueda ser entendido por todos. Además, nos recuerda el autor no hay que desconocer que gracias a la aparición del cristianismo en occidente, a la enseñanza que se impartía en conventos y catedrales, se han podido desarrollar una serie de discursos y conceptos que son de inmenso

valor para los ciudadanos modernos, “[...] sin esa infiltración de ideas de origen genuinamente judaico y cristiano en la metafísica griega, no hubiéramos podido constituir aquel entramado de conceptos específicamente modernos que convergen en un concepto de razón a la vez comunicativa e históricamente situada” (Habermas, 2001, p. 175).

Por supuesto, los conceptos a los que apunta Habermas para hablar de la riqueza del discurso moderno se refieren a las ideas de libertad y autonomía, a la igualdad de respeto, al individuo como un ser irremplazable y, a la búsqueda de una forma de justicia y bien común entre otras, que han logrado incentivar la lucha contra las condiciones de vulnerabilidad e injusticia vividas en el mundo europeo y latinoamericano. Es además históricamente comprobado el reconocimiento que tiene el potencial de motivación que las personas encuentran en la religión para cumplir las normas, para asumir una determinada actitud y comprometerse con unos algunos fines comunitarios.

En Tercer lugar, uno de los fines de toda democracia es la convivencia pacífica entre los ciudadanos, para lo cual todos los miembros de una nación deben tener cabida en el diálogo que se establece en la esfera pública y que les permita de acuerdo a las necesidades de su población, adelantar proyectos en los que se puedan apoyar hombro a hombro. Esto implica reconocer, por una parte, los principios constitucionales y por otra, la autoridad del conocimiento científico, pues no creo —afirma Habermas— “[...] que los ciudadanos seculares puedan aprender algo de doctrinas fundamentalistas que no saben sobrellevar la realidad del pluralismo, o la autoridad pública de las ciencias, o la igualdad de nuestros principios constitucionales” (2011, p. 140). En efecto es un reconocimiento que debe darse entre el grupo de los interlocutores de creyentes y no creyentes, entre quienes profesan creencias diferentes a las establecidas en una tradición democrática.

Hay que entender entonces que las decisiones jurídicas que se toman en el primer nivel, esto es, en las cortes, los tribunales, en las salas de gobierno, en una palabra, en el centro del Estado, son decisiones que involucran a todos, pero no imponen una forma de vida determinada, sólo piden respeto por quien elige un proyecto de vida o por quien toma decisiones que involucran aspectos decisivos de su existencia en un entorno concreto. La protección jurídica de las parejas homosexuales, por ejemplo, no obliga a nadie a ser homosexual o asumir un comportamiento de este tipo. En esta línea, a un creyente no se le obliga a vivir de acuerdo a ese estilo de vida, pero se le pide respeto por dicha forma de vida. Por su puesto, el creyente tiene todo el derecho de participar con sus argumentos en el ámbito de la esfera pública, pero cuando se toma una decisión institucional que cobija a todos, no tiene más remedio que acatar la norma, mientras no se determine otra cosa.

Ahora bien, la propuesta de Habermas que todavía está en construcción no es ajena a importantes críticas, para ello puede verse en Aguirre (2018, pp. 191 – 220). Por otro lado, es obvio que los problemas que enfrenta los distintos tipos de creyentes y no creyentes en las sociedades democráticas de Europa, Estados Unidos, Canadá o Latinoamérica son diferentes y a cada grupo de ciudadanos les corresponde decidir hasta dónde se ajusta la propuesta de Habermas. Sin embargo, en esta breve presentación nos interesa retener el aspecto valioso de su propuesta del rol que ejerce la religión en la esfera pública.

Según Adela Cortina “la ética del diálogo es de lo mejor que hay en este mundo” (2015), lo cual no significa que se deba seguirse al pie de la letra, sino que es necesario adaptarla a los contextos particulares y corregirla mediante la inclusión del afecto, la camaradería y la cordialidad, para que no se vea como una propuesta que sólo apela a la racionalidad humana. Sin embargo, el impulso que le ha dado Habermas a la capacidad dialógica de los seres humanos es uno de los aspectos mejor logrados de su propuesta, ahora lo extiende al ámbito de la religiosidad mediante un valioso esfuerzo por lograr canales de comunicación entre creyentes y no creyentes y entre quienes profesan creencias diferentes. Consideramos que su compromiso para abrir las puertas a la religión en la esfera pública y buscar el entendimiento entre unos y otros, es una iniciativa coherente con su pensamiento y una muestra de buena voluntad que puede ayudar a los actores, en diversas regiones del mundo, a aclarar sus prejuicios, buscar puentes de comunicación para construir una convivencia pacífica y fortalecer una actitud deliberativa y respetuosa con sus pares.

Referencias bibliográficas

AGUIRRE, Javier. *Filosofía, religión y democracia: Habermas y el rol de la religión en la esfera pública*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, Bogotá, 2018.

CAMS. Victoria. *Democracia sin ciudadanos*. Editorial Trotta, Madrid, 2010.

CORTINA, Adela. “Entrevista: La ética cordial”, en: *La Diaria*. Tomado de <https://ladiaria.com.uy/articulo/2015/10/la-etica-cordial/> Domingo 25 de octubre de 2020.

CORTINA, Adela. *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2017.

CORTINA, Adela. “Ciudadanía democrática: ética, política y religión”. *Isegoría*. *Revista de Filosofía Moral y Política*. N° 44, enero-junio 2011, 13-55.

CORTINA, Adela. *Justicia cordial*. Editorial Trotta, Madrid, 2010.

CORTINA, Adela. *Alianza y Contrato*. Editorial Trotta, Madrid, 2001.

CORTINA, Adela. "Ethica cordis". *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política* N.º 37, julio-diciembre 2007, pp. 113-126.

CORTINA, Adela. *Alianza y Contrato*. Editorial Trotta, Madrid, 2001.

GILLIGAN, Carol. *La moral y la teoría*. FCE, México, 1985

HABERMAS, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Editorial Península, Barcelona: Península, 1985.

HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y validez*. Madrid: Editorial Trotta, Madrid, 2005

HABERMAS, Jürgen. *La religión en la esfera pública*, en: *Entre naturalismo y religión*. España: Editorial Paidós, Barcelona, 2006.

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo y religión*. España: Editorial Paidós, Barcelona, 2006.

HABERMAS, Jürgen. *¡Ay, Europa! España*: Editorial Trotta, Madrid, 2009.

HABERMAS, Jürgen (2011). "¿Una sociedad mundial postsecular? Sobre la relevancia filosófica de la conciencia postsecular y la sociedad mundial multicultural" en: *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Editorial Trotta, Madrid, 2011, 113-121.

HERNÁNDEZ ACEVEDO, Álvaro. "La ciudadanía en periódicos con Adela Cortina". *Questiones Disputatae*, Vol 8, N° 17, recuperado en <http://revistas.ustatunja.edu.co/index.php/qdisputatae/article/view/991>

KLIKSBERG, Bernardo. *La Agenda ética pendiente en América Latina*. Paidós, Buenos Aires, 2001.

KIMLICKA; Will y NORMAN, Wayne. "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía" *Cuadernos del CLAEH*, 75, Montevideo, 1997, 81-112.

MARTIN-FIORINO, Víctor. "Condiciones ético-políticas de la felicidad". En Santa Cruz, D. (Editora) *Persona, felicidad y convivencia*. Ed. Universidad Católica de Colombia, Bogotá, 2019.

MARTIN-FIORINO, Víctor. *Vida política y políticas para la vida*. Ed. Universidad Católica de Colombia, Bogotá, 2018.

MARTIN-FIORINO, Víctor. “Biópolis”. *Cultura Latinoamericana*, 14, (3), 2014, 112-123.

RAWLS, John. “The idea of public reason revised”. *The University of Chicago Law Review*, 64 (3), 1997, 765 – 807.

RUBIO-CARRACEDO, José. *Teoría crítica de la ciudadanía democrática*. Editorial Trotta, Madrid, 2007.

RUBIO-CARRACEDO, José. “Ciudadanía compleja y democracia”. En *La democracia de ciudadanos*. Universidad de Málaga, Málaga, 1996. 38-75.

SEN, Amartya. *La idea de la justicia*. Ed. Taurus, Madrid, 2010.

SEN, Amartya. *La calidad de vida*. FCE, México, 2001.

TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*. FCE, México, 1992

WALZER, Michael. *Las esferas de la justicia*. FCE, México, 1993.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA

REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº 97-1 _____

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada
en abril de 2021, por el Fondo Editorial Serbiluz,
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
www.produccioncientificaluz.org