

Patricio Iván Pantaleo

Año 2, No. 17, julio 2016

INTRODUCCIÓN

El presente artículo tiene como objetivo brindar caracterizaciones generales sobre una cuestión en particular: las lecturas que sobre el fenómeno religioso se realizan desde la filosofía política. Para ello se abordan las concepciones que sobre la religión desarrolla Jürgen Habermas en el marco de sus últimas producciones intelectuales, para ejemplificar una de estas lecturas particulares del fenómeno religioso realizado desde las categorías brindadas por la filosofía política; a diferencia éstas, de otras que profundizan en los que algunos autores denominan como le côté spirituel (Eliade, 2001) y que se especifica en la filosofía de la religión. Para tal fin, se parte de la siguiente hipótesis que es guía de la argumentación: El pensamiento que Jürgen Habermas desarrolla sobre el fenómeno religioso dista de poder ser considerado específicamente como filosofía de la religión sino que se inscribe, primordialmente, en su análisis político de los Estados y las democracias contemporáneas. Así, se acerca más a abordajes sobre la religión desde la filosofía política, que desde los desarrollos teóricos de la filosofía de la religión. Es en este contexto que se puede entender los planteamientos del autor alemán y es aquí donde él propone, en sus últimas obras, una valoración del lenguaje religioso en las argumentaciones de la esfera pública informal.

Para tal fin, el desarrollo se divide en dos acápites que brindan las principales consideraciones sobre la temática. En el primero, Filosofía de la religión y filosofía política. Dos aproximaciones al estudio del fenómeno religioso, se abordan las principales diferenciaciones que se sucintan respecto del fenómeno religioso tanto en el campo filosófico de la religión como en la filosofía política. En segundo lugar, el apartado denominado Religión en la esfera pública. Habermas y su estudio de las democracias contemporáneas, se profundiza en las propuestas teóricas que desarrolla Habermas en su análisis de las posibilidades democráticas actuales y el lugar que el lenguaje religioso juega

en ellas, como muestra de un análisis sobre el fenómeno religioso desde la filosofía política.

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN Y FILOSOFÍA POLÍTICA. DOS APROXIMACIONES AL FENÓMENO RELIGIOSO

En este primer apartado, se presenta la tarea de brindar las consideraciones principales que definen el campo filosofía de la religión, las cuestiones que ello suscita y su principal diferenciación del estudio de lo religioso en la filosofía política. Para empezar cabe citar una célebre frase de Miguel de Unamuno (1967): “Filosofía y religión son enemigas entre sí, y por ser enemigas se necesitan una a otra. Ni hay religión sin alguna base filosófica ni filosofía sin raíces religiosas; cada una vive de su contraria. La historia de la filosofía es, en rigor, una historia de la religión” (p. 91). Así plantea Unamuno la relación conflictiva pero ineludible que existe entre la filosofía y la religión. Desde los tiempos antiguos en los que se inició el filosofar occidental en la antigua Grecia, fue el objeto de la religión lo que ameritaba reflexiones filosóficas y, de hecho, lo que iniciaba estas reflexiones, es decir, lo divino. Dios o la relación que lo trascendental establecía con los hombres y el lugar de éstos en el cosmos era el leitmotiv del pensar filosófico en un ambiente holístico que con el pasar de los siglos va ir adquiriendo especificación.

El Medioevo logra mostrar la dicotomía esencial que existía entre religión y filosofía en general. En la escolástica, la filosofía “...se convirtió en una especie de auxiliar de la religión, representada por la teología. Estaba a sus órdenes y era una especie de sierva (ancilla). Su misión consistía en preparar el camino a la revelación sobrenatural” (Feijó, 1994: 14-15). En contraste, con la incipiente reacción que se inicia en el Renacimiento italiano matizado con el resurgimiento florentino del neoplatonismo se va a desarrollar y consolidar en el idealismo del siglo XIX la perspectiva opuesta, el desprecio de la religión

por parte de la filosofía. En el idealismo alemán, y específicamente en Hegel

“...la religión pasó a ser objeto de superación. Había un saber superior, el de la filosofía, con vocación de absorber todos los estadios previos. Y la religión era uno de ellos. El pensamiento religioso trabaja con metáforas y representaciones de conceptos. Permanece ligado al mundo de los sentidos y la imaginación. Expresa sus contenidos, según Hegel, «en el lenguaje de los mortales». De ahí que sea accesible a todos. La filosofía, en cambio, es cuestión de minorías” (Feijó, 1994: 15).

Sin embargo, entre estas tensiones en la relación y de la mano de la teología natural, que en oposición a la revelada desde la edad media suponía el lugar de la razón y las posibilidades del conocimiento humano para acceder a lo divino, se van a dar los primeros pasos de lo que puede concebirse, al menos conceptualmente, como filosofía de la religión. Como toda definición y certificación de un campo de estudio, surgen variados autores y obras en los momentos iniciales del mismo. Respecto de ésta, se puede concebir que desde fines del siglo XVIII y principios del XIX, una serie de autores, principalmente alemanes, determinan las características primordiales del abordaje filosófico de la religión. Desde los escritos de Christian Wolff (1679-1754), pasando por Gotthold Lessing (1729-1781) hasta la obra de Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), la teología natural se desvincula totalmente de la revelada, y razón y experiencia se convierten en cánones específicos en donde estudiar y analizar al fenómeno religioso. Así, para fines del siglo XVIII, según Feijó (1994), la teología natural se había convertido en filosofía de la religión. En lo que respecta al contenido, las características específicas se determinan a la hora de la realización de un giro antropológico en la teología natural. Cuando ésta se abocaba específicamente a Dios, la filosofía de la religión se aboca y parte desde el hombre hacia Dios. Podría definirse así al campo en cuestión, como la reflexión filosófica aplicada al fenómeno religioso en tanto constituye éste, una experiencia específicamente humana (Pikaza, 1999). Sin embargo, caben ciertas salvedades. En primer lugar, la diferenciación necesaria entre filosofía de la religión y filosofía religiosa. Esta última está enmarcada en el plano estrictamente dogmático, sea de la religión que sea, y se desarrolla en ambientes y con categorías puramente teológicas. Por su parte, la filosofía de la religión se inscribe dentro del campo filosófico y utiliza las herramientas brindadas por el discurso científico o el abordaje científico de los fenómenos, lo que le implica cierta distancia de lo estudiado y

se la exime, al menos en supuestos teóricos, de la necesidad de defender la integridad de algún dogma establecido.

Como segunda salvedad, la ineludible relación que la filosofía de la religión desarrollada en occidente establece con solo una religión, el cristianismo. El desarrollo del campo ha estado matizado por categorías y conceptos propios de la doctrina cristiana, marginando aportes de otras religiones y haciendo de la filosofía de la religión, en muchos casos, una filosofía de la religión cristiana. Claro está, que hay excepciones varias, principalmente en el siglo XX, cuando la profundización de los estudios filosóficos de la religión en diferentes campos académicos va a contribuir a la complejización y valoración de aportes ajenos o en diálogo con el cristianismo. Entre ellos, el desarrollo de la historia de las religiones, la fenomenología y la sociología de la religión, brindan aristas de estudio que posicionan al fenómeno religioso, entendido éste como experiencia humana en relación con lo divino, en el centro de las investigaciones asociadas al estudio complejo de la sociedad y el hombre.

Ahora bien, sin embargo el fenómeno religioso en todas sus dimensiones no es objeto de estudio solamente del campo analizado. El correlato social e institucional que la experiencia de lo sagrado tiene, junto también con los cambios y manipulaciones a la que está sometida dicha experiencia, se aborda con una profundización principalmente eclesial alejándose del ya citado *le côté spirituel* (Eliade, 2001) y en aproximación a los "...aspectos 'materiales', económicos, históricos (...) externos, y a menudo parasitarios, del fenómeno religioso" (p. 66), en la filosofía política. Cabe tener en cuenta que poco se ha escrito sobre la diferenciación aquí propuesta y el rol de lo religioso en la filosofía política, por lo que se aventuraran algunas claves de lectura que se profundizan, más adelante, en Jürgen Habermas.

Cabe destacar una primera cuestión sintáctica. Es posible, como se vio, una diferenciación entre filosofía religiosa y filosofía de la religión que no es tan clara a la hora de transferirla a una definición de la filosofía política. La utilización de filosofía de la política, como marcando la distancia que la filosofía de la religión pretende demostrar respecto del fenómeno que estudia, no es tan habitual. Cabría la comparación, entonces, que como la filosofía religiosa se inscribe dentro de un dogma específico y adquiere características apologéticas en los discursos que formula, con una intención definida en su punto de partida que es su comunidad religiosa y no el discurso científico, en la filosofía política se daría el mismo parámetro y las intencionalidades de estudio serían meramente proselitistas diferenciándose de una filosofía de la política que tendría en cuenta la cosa pública en sí, y desarrollaría su discurso en vistas a adquirir medios que contribuyan al bien común. Sin

embargo, una comparación sin más, no sería otra cosa que una reducción de la problemática que se intentará salvar con una breve profundización del campo ahora en cuestión: la filosofía política.

Dos interrogantes aclaran al respecto. El primero de ellos ¿Qué es la filosofía política? Esta pregunta, suscita varias respuestas, pero se sigue aquí la lectura realizada por Martínez Cinca (2009) que parafrasea a Leo Strauss diciendo que es “la pregunta por el mejor régimen de gobierno que haga posible la ‘vida buena’, es decir, la vida conforme a la virtud” (p. 60). Más adelante, desarrolla su idea de “vida buena” y con una fuerte influencia aristotélica la contrapone con la filosofía política moderna:

“Si el intento por contener el estado de guerra de todos contra todos esconde en el fondo una velada respuesta al problema de la “vida buena”, o en otras palabras, si la filosofía política moderna no es una serie de técnicas para adquirir y conservar el poder soberano, como estamos acostumbrados a creer en forma un tanto precipitada, sino más bien y ante todo la búsqueda de la felicidad que el individuo proyecta en y sobre el cuerpo político, entonces también la filosofía moderna debe responder en el fondo a un problema moral, aunque lo haga en una dirección equivocada” (p. 60).

Diferencia así una acepción principalmente clásica o antigua de la filosofía política donde el objetivo era el desarrollo de la virtud y la búsqueda de la felicidad que el cuerpo político podía asegurar, y otra con basamentos modernos preferencialmente destinada, según el autor, al estudio del poder y sus vicisitudes en el gobierno de las sociedades contemporáneas. Es aquí, en la acepción contemporánea del campo, donde se plantea el segundo interrogante ¿Cómo es abordado el fenómeno religioso en la filosofía política moderna? Strauss sostiene críticamente:

“... (hoy) la ciencia social positivista es avalorativa y éticamente neutra: es imparcial ante el conflicto entre el bien y el mal, cualquiera sea la forma en que el bien y el mal puedan ser interpretados. Esto significa que el campo común a todos los científicos sociales... sólo puede ser alcanzado a través de un proceso de liberación de los juicios morales o de un proceso de abstracción absoluta: la ceguera moral es condición indispensable para el conocimiento científico” (en Martínez Cinca, 2009: 65).

Esto define otra de las características particulares de la disciplina y que se visualiza en el abordaje que realiza sobre el fenómeno religioso. Define así, la forma de proceder de la filosofía política con el objeto de su estudio. A tal fin, sostiene Martínez Cinca (2009):

“Uno de los efectos -por cierto más inofensivos- del mandato de neutralidad axiológica se deja ver, al menos, en la habitual exposición de la filosofía política como una suerte de “especulación” en torno a los diferentes regímenes de gobierno, como el estudio “aséptico” de las ventajas y desventajas que conlleva cada una de las distintas formas de gobierno” (p. 65).

Se desarrolla de esta forma, la acepción política moderna conducida a un estudio de las manifestaciones institucionales del poder político, distanciada de la pretendida virtud moral de los clásicos donde conocer la acción política implicaba, ineludiblemente, reflexionar sobre los medios para el desarrollo moral y, como se dijo, la búsqueda de la felicidad, “...del conocimiento de Dios, del mundo y del hombre...” (Strauss, en Martínez Cinca, 2009: 64). El fenómeno religioso constituía, en el ambiente holístico de las concepciones políticas clásicas, una cuestión fundamental a la hora de abordar la constitución primordial de lo político. En cambio, en el marco de la especialización y la diferenciación de los campos, lo religioso queda comprendido en la filosofía política moderna como un acto principalmente institucional, reducido, a veces, a una perspectiva exterior y meramente instrumental del fenómeno. En su sentido peyorativo, esta acepción aborda a la religión como mera manifestaciones de intereses partidarios egoístas sustanciados en instituciones que entrelazan vínculos gubernativos inter e intrainstitucionales con el único fin de pernotar en el poder para conservar los logros políticos y económicos de un poder minoritario.

Por otro lado, se configura para el campo de la filosofía de la religión una mayor profundización en los aspectos interiores de la religión y la utilidad o perjuicios que pueden tener para el fuero interno de los hombres o los pueblos, sin obviar sus manifestaciones socio-culturales, con un detenimiento especial en las características psicológicas y existenciales del fenómeno. Tales especializaciones constituyen las dos principales lecturas de lo religioso que aquí se intentó diferenciar. Para proseguir con dicha argumentación, se aborda en el próximo apartado, un estudio de lo religioso desde el plano de la filosofía política, específicamente, el rol de lo religioso en la propuesta filosófica de Jürgen Habermas.

RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA. HABERMAS Y SU ESTUDIO DE LAS DEMOCRACIAS CONTEMPORÁNEAS

Habermas afronta la creciente pluralidad cultural y formas de vida en las sociedades modernas, generadas a partir de la pérdida de las instancias de integración social que antaño poseían las grandes religiones y que está siendo sustituido por una legitimación técnico-científica, desde una perspectiva deliberativa de la democracia y con un fuerte rol de la razón en la solución de los conflictos. Acusa, principalmente en su obra temprana, que el mundo actual se encuentra frente a un continuo proceso de socavación de los fundamentos legitimarios de la sociedad entendida como tradicional. Frente a este proceso, contrapone otro que tiene pretensiones (explícitas o implícitas) de relevarlo: el progreso científico-técnico, que surge como nueva forma de legitimación. En esta problemática es donde se desarrolla la ineludible necesidad del establecimiento de una instancia normativa común que Habermas (2005) profundiza ya en su obra madura. Ésta presenta sus bases fundamentales en el universalismo moral y en la racionalidad procedimental, haciendo manifiesta la fundamentación en un procedimiento discursivo que posibilite el uso dialógico y público de la razón y cuyos presupuestos comunicativos, previamente aceptados, constituyan las condiciones de posibilidad y de legitimación de toda comunicación factible. Se trata así, de la integración del otro en toda su alteridad mediante la deliberación, el entendimiento y el respeto por las particularidades culturales, brindando de esta manera, según el autor, un lugar propio a las funcionalidades de cada grupo humano. Se hace imprescindible la aceptabilidad y comprensión, por parte de todos los competentes en la comunidad discursiva, de las pautas morales y normativas consensuadamente establecidas, para la resolución de conflictos en pos de una convivencia que atañe, si no al establecimiento de una paz perpetua, por lo menos a la disolución de medios violentos y autoritarios para la resolución de un conflicto. Habermas defiende así, la valoración del contenido racional de una moral del igual respeto para cada cual y de la responsabilidad solidaria de uno para con los otros. Sin embargo, aclara frente a las críticas de los

posmodernistas, que la desconfianza

“...frente a un universalismo despiadadamente asimilador y unificador malinterpreta el sentido de esta moral y elimina en el ardor de la disputa aquella estructura relacional de alteridad y diferencia que, precisamente, un universalismo bien entendido hace valer. El igual respeto de cada cual no comprende al similar, sino que abarca a la persona del otro o de los otros en su alteridad” (Habermas, 1999^a: 23).

De esta forma, el planteamiento deliberativo pone en boga el proyecto de una ética universalista plasmada en una instancia normativa común. Basándose en el proceso democrático, que promueve y facilita la participación de la opinión pública, la teoría deliberativa toma elementos tanto del liberalismo como del republicanismo y los articula para la formulación de un procedimiento ideal para la discusión y la toma de resoluciones, mediante un proceso de discusión exento de coacciones y sometido a la fuerza de argumentos racionalmente justificados. La deliberación constituye entonces, remitiendo a los fundamentos éticos-discursivos de la propuesta y en respuesta a los críticos de la teoría

“...una herramienta para habérselas con el conflicto y procurarle solución, pero sin la pretensión de considerar que los consensos sean siempre posibles, mucho menos necesarios, y los conflictos erradicables. La perspectiva habermasiana es ajena a todo esencialismo y fundacionalismo último” (Reigadas, 2007: 221).

Se ve así que, como sostiene Reigadas (2007), confluyen en la propuesta deliberativa de Habermas, tanto los principios de la ética discursiva, como tradiciones republicanas y liberales, matizadas en una crítica temprana del sistema capitalista, que caracterizan la propuesta política del autor alemán. En palabras de éste, su desarrollo teórico “...presupone la posibilidad de decidir a través del diálogo sobre el bien común mediante la extensión al uso público de la palabra y, con ello, de la razón práctica a las cuestiones que afectan a la buena ordenación de la sociedad” (Habermas, 1999^a: 15).

Ahora bien, una vez brindada las principales caracterizaciones de la filosofía política de Habermas, cabe preguntar cómo el autor aborda al fenómeno religioso en el marco de lo desarrollado y qué lo identifica que determina el abordaje particular de la religión por parte de la filosofía política. En cuanto al primer interrogante, el autor alemán no desarrolla

profundamente la temática en su obra. Algunos escritos como Fragmentos filosófico-teológicos (1999b) representan las principales dedicaciones que Habermas plasma sobre la cuestión religiosa en diálogo con teólogos y filósofos contemporáneos y visualiza, en su propuesta filosófica, el inicio de lo que algunos autores llaman como giro habermasiano a la religión (Aguirre, 2012), donde se produce una relectura del fenómeno religioso en el marco de su propuesta deliberativa diferenciada de la que había realizado, primeramente, en la Teoría de la Acción Comunicativa.

Razón y esfera pública caracterizan los límites específicos donde Habermas define y estudia la religión. En primer lugar, la razón. En su obra temprana, Habermas entiende a la religión como un proceso de legitimación que es sustituido, en los tiempos modernos, por la racionalidad técnico-científica. Como sostiene Pizzi (2001), el proceso de secularización iniciado por la modernidad visualiza la diferenciación dicotómica entre fe y razón. Una, que había cumplido un rol de legitimación homogénea de la sociedad occidental que es sustituida por la otra, la razón técnica, que intenta adquirir el mismo papel de sentido en el capitalismo avanzado. Sin embargo, es aquí donde críticamente Habermas desarrolla su propuesta de racionalidad comunicativa y empieza a vislumbrar el nuevo rol que lo religioso puede adquirir para el desarrollo de esta razón. A tal fin, Pizzi (2001) argumenta:

“La garantía de una perspectiva religiosa crítica viene de la rehabilitación de la filosofía. O sea, rehabilitar la razón que fuera más allá de las escisiones y desgarraduras del entendimiento moderno como «ciencia de los hechos». Este papel crítico de la filosofía permite también recuperar de las religiones los potenciales semánticos ligados a las nociones de ética, democracia, libertad y principalmente de persona humana. De esto modo, la idea de un proyecto ético y de una existencia conducida racionalmente es también portavoz de creencias que permiten la consecución de un acuerdo entre los sujetos” (p. 57)

El sentimiento religioso de antaño se ha secularizado completamente dando lugar al dogmatismo de las ciencias empírico-formales basadas en una racionalidad técnica. Ahora bien, la propuesta del autor alemán va en busca no de negar la racionalidad, sino de superarla. A la racionalidad técnico-instrumental, le debe proceder la racionalidad comunicativa. En este desarrollo racional, en el cual la razón juega el papel de articular los medios discursivos para lograr un consenso en la resolución de los conflictos siempre existentes, es donde Habermas rescata este potencial semántico de las tradiciones

religiosas que pueden contribuir al establecimiento del consenso político. Así, insiste y determina un carácter situado de la razón, en oposición y crítica al sostenido por el positivismo. Determina “...una razón histórica y socialmente encarnada, comprometida con un proyecto de sociedad y de hombre [y] no de una razón que se limita simplemente a los hechos de la naturaleza” (Pizzi, 2001: 58).

Como se puede ver, su concepción de racionalidad comunicativa articulada en su análisis y propuesta política para la resolución de conflictos en el marco posible de las democracias contemporáneas, llevan necesariamente al estudio de la religión en la segunda de las diferenciaciones aquí sostenidas, la esfera pública. Habermas parte del interrogante de cómo es posible la resolución de conflictos en el ámbito público que es donde se expresan las tomas conjuntas de decisiones. En este contexto, intenta delimitar qué modos y procedimientos articulan esta posibilidad enmarcada en un universalismo racional, es decir partiendo de la razón como característica principalmente humana y presente en todas las culturas que posibilita la comunicación y comprensión, a la vez que crítica los intentos relativistas y teorías conflictivas que mal interpretan a través de un ingenuísimo al universalismo, según él y como ya se dijo, bien entendido. En un primer sentido, la religión como representante de tradiciones culturales diversas debe articularse en esta propuesta política de la misma forma que lo hará cualquier discurso para lograr un consenso que permita la vida en democracia, entendiéndolo y cuando no, aceptando, diferencias en pos del bien común. Para esto, se deben dar cuatro presupuestos básicos:

“...en primer lugar, renunciar a la imposición violenta de la verdadera fe; segundo, reconocer al otro como interlocutor válido independientemente de las tradiciones interpretativas a que pertenezca; en tercer lugar, reconocer a todos como participantes en el discurso de modo que cada parte pueda aprehender de la otra; por último, establecer condiciones de libertad de manera simétrica y la adopción de perspectivas de modo recíproco” (Pizzi, 2001: 64).

También, Habermas entiende en un segundo sentido la relación religión-esfera pública. En las argumentaciones respectivas en busca de un posible consenso a través de una racionalidad comunicativa, diferencia una esfera pública formal, representada por las instituciones reconocidas y aceptadas para los debates y decisiones comunes, y una esfera pública informal, es decir, toda la opinión pública que esté “...más allá de los parlamentos,

las cortes, los ministerios y las administraciones” (Habermas, 2006: 137). En esta parte informal de la esfera pública es donde reconoce el rol discursivo que pueden tener los argumentos religiosos ante la imposibilidad de expresarlos en un lenguaje secular. Por su parte, reconoce también como la sociedad secular debe desarrollar un entendimiento religioso para las comunidades discursivas que no sean capaces de comunicarse de una manera diferente. Marcando la distancia que Habermas intenta establecer respecto de la propuesta realizada por John Rawls, Aguirre (2012) sostiene:

“El desacuerdo con Rawls aparece al nivel de la “esfera pública informal”. En este nivel, Habermas considera que la cláusula (proviso) de Rawls es excesiva. De acuerdo con esta cláusula, los argumentos religiosos pueden ser introducidos en discusiones políticas, sí y sólo si en su debido momento se presentan también otra clase de argumentos no religiosos. Para Habermas, la cláusula (proviso) en la esfera pública informal representa una carga mental y psicológica irrazonable para los ciudadanos religiosos. Por ende, sostiene el autor, los ciudadanos religiosos deberían poder expresar y justificar sus convicciones en un lenguaje religioso si no pueden encontrar traducciones seculares para ellas. (...) Pero esto, de acuerdo con Habermas, tiene un corolario altamente controversial referido a los ciudadanos seculares: ellos tienen que abrir su mente a los posibles contenidos de verdad de tales presentaciones” (p. 62).

Entre estas discusiones de razón y esfera pública es que Habermas aborda y define la religión. Discusiones que van a caracterizar lo que aquí se diferencié como abordaje político de la religión y que se identifica como un estudio propio del fenómeno religioso desde la filosofía política. Ante tal afirmación, cabe preguntar ¿qué es lo que define al estudio de la religión desde la filosofía política que se puede ejemplificar en lo analizado de la obra de Habermas?

Retomando las claves de lecturas brindadas, la especificación de la religión dentro de la filosofía política va a profundizar la dimensión social e institucional del fenómeno. Si bien Habermas es un filósofo complejo y, como uno de los grandes pensadores contemporáneos, su obra abarca una inmensidad de aspectos y problemáticas, se puede visualizar en su propuesta de racionalidad comunicativa la fuerte delimitación de lo que entiende como religión a los ámbitos puramente racionales y los beneficios que puede tener para estos. Así, define la religión en tanto pueda contribuir a los espacios de discusión política de las

sociedades actuales y la analiza en tanto perjuicio o condición para lograr el fin de su propuesta, el consenso. Desde esta perspectiva, se excluye en el estudio del fenómeno religioso, sus dimensiones psicológicas, dogmáticas e históricas como tal y se las aborda como un medio o condicionantes para la articulación pública y racional del diálogo. Esta delimitación de lo religioso en la filosofía política, que a veces se presenta como una reducción, puede generar la problemática de considerar al fenómeno religioso como una mera construcción cultural que, en la mayoría de los casos, dificulta el consenso frente a un lenguaje secular que se presentaría como el más propicio para las discusiones políticas en cuanto que está libre de creencias condicionantes.

CONCLUSIÓN

Retomando la hipótesis planteada cabe destacar las siguientes consideraciones finales anticipadas ya, en gran parte, durante el desarrollo. En primer lugar, la diferenciación existente en los campos filosóficos sobre el estudio del fenómeno religioso. Diferenciación que no solo muestra una división cognitiva del objeto de estudio, sino que expresa concepciones generales presentes en las acepciones comunes de la sociedad. El abordaje específicamente político de lo religioso, en su connotación puramente instrumentalista, ha dominado la caracterización general de lo religioso en los ámbitos académicos durante gran parte del siglo XX, principalmente en los espacios de preponderancia analítica y positivista. Caso contrario, también es posible vislumbrar un desarrollo alternativo de valoración de la religión, que comienza en disciplinas aledañas como la antropología, la sociología y la historia de las religiones que terminan por nutrir y complementar a un campo de estudio específico: la filosofía de la religión.

En cuanto al objetivo específico del informe, cabe destacar que es posible diferenciar dichos abordajes partiendo del estudio de la obra de Jürgen Habermas quien considera al fenómeno religioso siempre en íntima relación de su propuesta política de democracias deliberativas y racionalidad comunicativa, caracterizando así el estudio de la religión en la filosofía política, es decir, basándose en las funcionalidades que puede contribuir, o con las cuales es necesario contar por ser ya pre-supuestos discursivos existentes, para posibilitar la articulación pública del diálogo y la toma de decisiones en vistas a la resolución de conflictos o de medidas que atañan al cuerpo político.

Sin embargo, negar esta dimensión del fenómeno religioso sería continuar en una diferenciación disciplinar que imposibilita la comprensión y valoración compleja de la religión en la sociedad contemporánea. Así, y como corolario final, la articulación de las especificaciones y determinaciones brindadas por cada uno de los campos en cuestión, es decir la filosofía política y la filosofía de la religión, como el dialogo de las categorizaciones brindadas por cada uno, puede contribuir a un entendimiento complejo, amplio y holístico del fenómeno religioso y del rol primordial que juega en la construcción y mantenimiento de las dinámicas culturales contemporáneas en todas sus aristas, sean estas institucionales, políticas, psicológicas, existenciales o históricas.

LISTA DE REFERENCIA

- Aguirre, Javier. 2012. "Jürgen Habermas y la religión en la esfera pública", Ideas y valor, Vol. LXI, N° 148, pp. 59-78.
- Eliade, Mircea. 2001. Diario 1945 - 1969, Barcelona: Kairós
- Fraijó, Manuel, ed. 1994. Filosofía de la religión. Estudios y textos, España: Trotta.
- Habermas, Jürgen. 2006. Entre naturalismo y religión, Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen. 2005. "Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa", Polis, Revista de la Universidad Bolivariana, Vol. IV, N° 10
- Habermas, Jürgen. 1999a. La inclusión del otro. Estudios de teoría política, Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen. 1999b. Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica, España: Trotta.
- Martínez Cinca, Carlos Diego. 2009. "Sobre el concepto de filosofía política en Leo Strauss", Philosophia, pp.: 57 - 81. Consultado 24 de Mayo de 2016 (http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/3277/martinezphilosophia2009modifi.pdf)
- Pikaza, Xavier. 1999. El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión, Madrid: Trotta.
- Pizzi, Jovino. 2001. "Habermas y la religión. Algunas consideraciones", Recerca. Revista de pensament i anàlisis, pp.: 53 - 68. Consultado 24 de Mayo 2016 (<http://www.e-revistes.uji.es/index.php/recerca/article/view/284/266#>)
- Reigadas, María Cristina. 2007. "Los déficits de la democracia en América Latina." Pp.:

213 - 232 en *Ética del Discurso. Recepción y Críticas desde América Latina*, Río Cuarto:
ICALA.

- Unamuno, Miguel de. 1967. *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid: Espasa Calpe.



3672total visits.