

**RELIGIÓN, POLÍTICA Y LAICIDAD EN LA ESFERA PÚBLICA: EL  
PROBLEMA DE LA SINGULARIZACIÓN DE LA RELIGIÓN EN  
LA TEORÍA POLÍTICA LIBERAL**

**Albert Soto Vilches**

**Escuela de Sociología**

**Universidad Diego Portales**

**DOCUMENTO DE TRABAJO ICSO – N° 001 / 2023**

***Serie Jóvenes investigadores***

**Santiago, Octubre 2022**

# Religión, política y laicidad en la esfera pública: el problema de la singularización de la religión en la Teoría Política liberal<sup>1</sup>

Albert Soto Vilches<sup>2</sup>

## Resumen

Este artículo analiza las implicancias que se siguen de la presencia de la religión en la esfera pública en el marco del debate por cuál es el tipo de laicidad compatible con el Estado liberal en la Teoría Política Contemporánea. Para esto, se estudió el rol de los argumentos de origen religioso en la esfera pública desde tres posiciones dominantes, a saber: i) Jürgen Habermas, quien indica que el resguardo de la laicidad debe realizarse desde la singularización –tratamiento especial– e inclusión limitada de la religión en la esfera pública dentro de los límites de la razón secular; ii) John Rawls, quien indica que el resguardo de la laicidad debe realizarse desde la singularización e inclusión limitada de la religión en la esfera pública dentro de los límites de la razonabilidad pública; iii) Cécile Laborde, quien indica que el resguardo de la laicidad debe realizarse desde distintas acomodaciones de la religión sin singularización en la esfera pública. Se argumenta que solo la posición de Laborde presenta un modelo de laicidad compatible con el Estado liberal, ya que, al no singularizar a la religión, es condición de posibilidad para el reconocimiento público e integración política de la pluralidad moral y religiosa de una sociedad liberal, y aún más, al no dar tratamiento especial a ninguna concepción de la vida buena en la esfera pública, permite el resguardo de la legitimidad y justificación de la actividad del Estado liberal.

**Palabras clave:** Religión, Política, Laicidad, Esfera pública, Razón pública

## Abstract

This article analyzes the implications that follow from the presence of religion in the public sphere in the framework of the debate about what type of political secularism is compatible with the liberal State in Contemporary Political Theory. For this, the role of arguments of religious origin in the public sphere was studied from three dominant positions, namely: i) Jürgen Habermas, who

---

<sup>1</sup> Este Documento de Trabajo corresponde a una adaptación de la discusión teórica del escrito *Evangélicos en la esfera pública chilena. Un análisis sociopolítico de la bancada evangélica de Chile* (Soto Vilches, 2021), reconocido por el Instituto de Investigación en Ciencias Sociales (ICSO) con el premio a la mejor Tesis de grado de la Escuela de Sociología de la Universidad Diego Portales, Chile.

<sup>2</sup> Sociólogo y Tesista del Magíster en Pensamiento Contemporáneo: Filosofía y Pensamiento Político de la Universidad Diego Portales, Chile. Becario Magíster Nacional ANID N° 22220102. Profesor de Teoría Social y Política de la Universidad Diego Portales, Chile. E-mail: [albert.soto@mail.udp.cl](mailto:albert.soto@mail.udp.cl)

\* La redacción final de este escrito contó con el apoyo financiero de la Beca de Magíster Nacional 2022, Agencia Nacional de investigación y Desarrollo de Chile (ANID), Folio N° 22220102.

indicates that the protection of political secularism must be carried out from the singularization – special treatment– and limited inclusion of religion in the public sphere within the limits of secular reason; ii) John Rawls, who indicates that the protection of political secularism must be carried out from the singularization and limited inclusion of religion in the public sphere within the limits of public reasonableness; iii) Cécile Laborde, who indicates that the protection of political secularism must be carried out from different accommodations of religion without singularization in the public sphere. It is argued that only Laborde's position presents a model of political secularism compatible with the liberal State, since, by not singling out religion, it is a condition of possibility for public recognition and political integration of the moral and religious plurality of a liberal society, and even more so, by not giving special treatment to any conception of the good life in the public sphere, allows the protection of the legitimacy and justification of the activity of the liberal State.

**Keywords:** Religion, Politics, Political secularism, Public sphere, Public reason

## Introducción

La prevalencia de la religión como fundamento de orientación normativa para la vida en sociedad implica una relevante crítica a la clásica interpretación de los paradigmas ilustrados de la secularización en torno a su afirmación vinculada a la ausencia o inexistencia del rol público de la religión en la esfera pública moderna. Este fenómeno se presenta como uno que requiere ser explicado en su complejidad debido a las implicancias que de ello se siguen para la discusión pública en torno a la tolerancia, la libertad, la laicidad, los derechos humanos, la justicia, la familia, el género, la educación, la sexualidad, la seguridad pública, la violencia, la pobreza, el desarrollo, así como también, una multiplicidad de asuntos públicos y privados que conciernen a la sociedad en su conjunto (Stuven, 2014; Peña, 2014; Peña 2021).

El objetivo de este artículo es analizar las implicancias que se siguen de la presencia de la religión en la esfera pública en el marco del debate por cuál es el tipo de laicidad compatible con el Estado liberal en la Teoría Política Contemporánea. Para esto, se estudió el rol de los argumentos de origen religioso en la esfera pública desde tres posiciones dominantes, a saber, Jürgen Habermas, John Rawls y Cécile Laborde. Para la consecución de este propósito, en primer lugar, a modo de aproximación conceptual al problema que se desarrolla, se exponen algunos conceptos que ilustran las ideas centrales de los clásicos paradigmas ilustrados de la secularización en la Teoría Social y Política Moderna (Kant, 2004 [1784]; Marx 2010 [1927]; Durkheim 2012 [1912]; Weber 2012 [1920]). En segundo lugar, se expone la crítica a los paradigmas ilustrados de la secularización y la propuesta de inclusión pública de la religión en las sociedades contemporáneas en función de la razón secular en Habermas (1996; 1998; 2008; 2011). En tercer lugar, se expone la crítica a los paradigmas ilustrados de la secularización y la propuesta inclusión pública de la religión en las sociedades contemporáneas en función de la razonabilidad pública en Rawls (1993; 2001) En cuarto lugar, se expone la crítica a los paradigmas ilustrados de la secularización y la propuesta inclusión

pública de la religión en las sociedades contemporáneas en función del secularismo minimalista como exigencia normativa para la tolerancia y acomodación pública del fenómeno religioso en contextos democráticos pluralistas en Laborde (2017). Finalmente, a modo de conclusiones generales, se presentan los alcances, límites y dimensiones problemáticas de los tres casos analizados en función de la pregunta por cuál es el tipo de laicidad compatible con el Estado liberal

En este escrito se argumenta que aun cuando la singularización de la religión a través de la inclusión limitada de los argumentos de origen religioso en la esfera pública desde la posición de Habermas y Rawls permite conferir, en apariencia, una legitimidad y justificación coherente de la actividad del Estado liberal, esto es, el Estado laico, es insuficiente al momento de ofrecer un criterio de justificación respecto al reconocimiento público e integración política de la pluralidad moral y religiosa de una sociedad liberal. Por su parte, se argumenta que la posición de Laborde presenta un modelo de laicidad compatible con el Estado liberal, ya que, al no singularizar a la religión, es condición de posibilidad para el reconocimiento público e integración política de la pluralidad moral y religiosa de una sociedad liberal, y aún más, al no dar tratamiento especial a ninguna concepción de la vida buena en la esfera pública, permite el resguardo de la legitimidad y justificación de la actividad del Estado liberal.

### **El problema de la secularización en la Teoría Social y Política Moderna**

A lo largo de la historia, la religión ha acompañado por miles de años a la vida humana y en las sociedades contemporáneas lo sigue haciendo en diversas medidas (Bentué, 2006). No obstante, la emergencia de la época moderna supuso para occidente el nacimiento de una nueva historia del hombre en la que este se hizo consciente de que las desigualdades y divisiones sociales justificadas religiosamente no eran parte de la naturaleza humana (Kant, 2004 [1784]). En el período de la modernidad ilustrada, las ideas de autonomía y libertad individual emergieron en un contexto que estableció las condiciones de posibilidad para que el agente racional moderno superara su incapacidad para servirse de su propio entendimiento sin coacción alguna en la orientación de su vida (Kant, 2004 [1784]: 83). Esto, debido a que, siguiendo a Kant (2004 [1784]), el carácter normativo de la religión en la premodernidad se habría manifestado como una barrera insoslayable para el desarrollo de la existencia humana autónoma y libre.

En esta misma línea, se inscriben las clásicas teorías ilustradas de la secularización de Marx, Durkheim y Weber. En primer lugar, las ideas de Marx (2010 [1927]), al respecto surgieron en diálogo con Feuerbach, quien consideró a la religión como un conjunto de ideas surgidas como parte del desarrollo de la cultura, las que corresponden a ideas humanas falsamente atribuidas a lo trascendente, siendo esta característica la condición en la que habría radicado su gran poder alienador (Feuerbach, 2013 [1841]). Para Feuerbach (2013 [1841]), la alienación corresponde al proceso mediante el cual el agente racional moderno olvida que el mundo de la cultura fue y sigue siendo creado por la actividad humana, es decir, por su propia acción. Al respecto, Marx (2010

[1927]), consideró que en la medida en que la conciencia social se basa en dicha idea, esta es una “falsa conciencia”. Entonces, sería precisamente aquello lo que habría permitido a la religión constituirse en un pilar fundamental para el mantenimiento de las estructuras de dominación social, ya que mientras el orden social se legitimase a partir de argumentos religiosos, era posible esconder su carácter como producto de la lucha de clases (Marx, 2010 [1927]). Es por esto, que Marx (2010 [1927]) consideraba a los aparatos religiosos como sistemas de ideas que esconden y legitiman la dominación y la exclusión social. Sin perjuicio de ello, el desarrollo de una genuina conciencia de clase habría sido la condición para la erradicación de las ideas religiosas que operan como un aparato de dominación social (Marx, 2010 [1927]). Con esto, el hombre secular, es decir, aquel sin religión, habría sido aquel capaz de resolver todos los misterios del universo hasta el punto en el que podría prescindir de todas las preguntas acerca de lo trascendente (Beltrán, 2015: 86).

En segundo lugar, siguiendo a Luhmann (2009), la dimensión social de la religión en las sociedades premodernas residía en el hecho de que, por su obligatoriedad, esta cumplía, al igual que la moral y el derecho, una función reguladora de la sociedad. Precisamente, en cuanto a la dimensión normativa de las instituciones de las así llamadas “sociedades tradicionales”, Durkheim (2012 [1912]) sostiene que las instituciones tradicionales, tales como, la familia, el clan o la religión se crearon y desarrollaron con el propósito de satisfacer necesidades de integración social, de manera tal que cuando una institución no cumplía aquel rol integrador por el que fue creada, esta se volvía disfuncional y consecuentemente era propensa a desaparecer. Al respecto, Durkheim (2012 [1912]) menciona que la prevalencia de la religión en el tiempo se explica por la solución normativa que confirió durante un largo periodo al tratamiento del problema por la integración social. Sin embargo, en el contexto de la época moderna, esto solo sería efectivo en sociedades relativamente aisladas y en aquellas a las cuales les fue impuesta la religión por norma o decreto (Durkheim, 2012 [1912]).

En tercer lugar, siguiendo a Weber (2012 [1920]), en las sociedad premodernas, las “religiones de salvación o normativas” operaban como un elemento racionalizador de primer orden, logrando captar al mundo como un cosmos con sentido, ofreciendo una explicación racional de la conformación de este mediante una especie de teodicea. Pese a ello, en la época moderna, debido a la expansión de la acción racional en la dimensión económica y burocrática, son prescindibles otro tipo de acciones no racionales, es decir, todas aquellas fundadas en la tradición tal como las religiones de salvación o normativas (Weber, 2012 [1920]). En consecuencia, tal como lo sugirió Kant (2004 [1784]), para Weber (2012 [1920]) el proceso de secularización es un fenómeno de origen mental, en el cual el individuo alcanzaría su “mayoría de edad”.

En síntesis, los así llamados “fundadores de la sociología”, podrían convenir, aunque con claros matices, en la siguiente tesis, a saber, con el acontecer de la modernidad, la religión tenderá a desaparecer de la esfera pública, ya que su función normativa de la vida en sociedad como respuesta al problema de la consecución del orden social y político, irá perdiendo su capacidad explicativa debido a su fundamento no racional en desmedro del progresivo avance de la racionalidad.

Sin embargo, el vínculo entre religión y modernidad aún está lejos de ser explicado en su complejidad, ya que, tanto por parte de la religión como por parte de la sociedad, se puede dar cuenta de una coevolución en sus estructuras, configuraciones y formas (Luhmann, 2009). Esto se evidencia en el caso de la creciente complejización y sofisticación del fenómeno religioso en el tránsito del politeísmo al monoteísmo, el tránsito de las creencias en dioses animales a dioses humanos y el tránsito de chamanes, curanderos y profetas a clases sacerdotales jerárquicamente institucionalizadas como “mediadores” entre Dios y el hombre (Bentué, 2006). Así como también, en la transición desde el orden social premoderno fundado en la uniformidad y la solidaridad instrumental, hacia el orden social moderno orgánicamente diferenciado y organizado en torno a principios de orden racional y laico (Weber, 1998 [1919]).

En el contexto de la revitalización de la discusión en torno a la prevalencia de la religión en la esfera pública moderna durante la segunda mitad del siglo XX, han emergido una serie de críticas hacia los paradigmas ilustrados de la secularización en su pronóstico del distanciamiento progresivo que el agente racional moderno habría de tomar para con todo fundamento trascendente en la orientación de su vida pública (Casanova, 1994). Al respecto, Casanova (1994) sostiene que los pronósticos de los paradigmas de la secularización intentan dejar en evidencia que en la modernidad el carácter “irracional” de la religión se haría evidente, lo que conduciría a que esta fuera relegada progresivamente al ámbito de lo privado, teniendo por consecuencia la completa desaparición de su carácter público y el establecimiento de una esfera pública neutra en la que la deliberación sería exclusivamente racional y libre de toda coacción (Casanova, 1994). Pese a ello, la realidad empírica ha puesto en duda la interpretación de una esfera pública sin religión (Casanova, 1994). En este sentido, Casanova (1994) le resta capacidad explicativa a la idea según la cual la diferenciación social de la modernidad implica necesariamente la marginalización y privatización de la religión de la esfera pública, ya que más bien, el proceso que acontece sería uno diametralmente opuesto al de esta versión de la secularización, a saber, la desprivatización de la religión en el mundo moderno.

En consecuencia, debido a la prevalencia del carácter público de la religión en la esfera pública como solución normativa al problema por el orden social y político en la modernidad y a la prevalencia del fenómeno religioso como fundamento de orientación normativa para la vida en sociedad de agentes, grupos sociales y movimientos políticos que buscan tener incidencia en la esfera pública contemporánea, en donde además, aquellos agentes y grupos reclaman el legítimo reconocimiento de sus particulares ideas de una vida buena fundadas en mediaciones con lo trascendente o lo divino, desdibujando así, los límites entre lo terrenal y lo eterno, así como también, el carácter polisémico de los conceptos de secularización y esfera pública (Koselleck, 1989; Stuvén, 2014), es que se hace necesario atender con especial atención y rigurosidad a las diversas aristas de este fenómeno en la actualidad para ofrecer un análisis que permita una adecuada comprensión de la complejidad que supone el rol público de la religión en la esfera pública contemporánea.

## **El lugar de religión en la esfera pública: una aproximación desde la Teoría Política liberal**

La Teoría Política Contemporánea, en su especificidad liberal, fundamenta su pretensión normativa en el resguardo de los principios de libertad, igualdad y fraternidad y, posee una particular concepción en torno al Estado que tiende a ser consensuada en cuatro características principales, a saber, que el Estado liberal es aquel garante de la igualdad ciudadana, no interfiere en la autonomía individual, circunscribe su poder coercitivo y es soberano en tanto decide sobre su propia competencia (Freeden, 2015; Laborde, 2017).

Al respecto, uno de los elementos distintivos de esta particular comprensión del Estado que encuentra consenso en la Teoría Política liberal, es la dimensión procedimental que busca garantizar la neutralidad del Estado respecto a las preferencias individuales de la ciudadanía con el propósito de asegurar que las decisiones políticas sean tomadas con independencia de las concepciones de la vida buena que se encuentran en circulación y, en algunas ocasiones, en disputa al interior de la sociedad (Rawls, 1993; Maclure y Taylor, 2011; Dworkin, 2014).

En esta línea, respecto a la pregunta vinculada a cómo es posible justificar la actividad del Estado liberal en la modernidad, es posible presentar una respuesta que distingue dos sentidos de justificación, a saber: en primer lugar, una fundada en el republicanismo kantiano, en la que los principios normativos del accionar del Estado liberal no persiguen la consecución de una justificación religiosa o metafísica, sino que más bien, la legitimación de su actividad se fundamenta desde principios secularizados a través del establecimiento y resguardo de un modelo institucional laico que obstaculice la intromisión de lo trascendente en la toma de las decisiones públicas (Habermas, 2008). Mientras que, en segundo lugar, debido a un creciente pluralismo moral característico de la modernidad, en la esfera pública existen distintas doctrinas comprensivas en competencia que tienden a entrar en conflicto (Rawls, 1993; Dworkin, 2014). Por lo tanto, el Estado liberal no debe tomar parte por ninguna de las posiciones particulares sobre esta materia, sino que más bien, su tarea se debe limitar a establecer el mecanismo institucional y procedimental en el que estas diferencias entre ciudadanos puedan encontrar puntos en común para con ello dotar de legitimidad su actividad (Rawls, 1993; Dworkin, 2014; Laborde, 2017).

Con todo, no son pocos los esfuerzos realizados para responder a la pregunta por cuál es el rol de los argumentos de origen religioso en la esfera pública de las sociedades liberales, de modo tal que sea posible, no solo conferir legitimidad a la actividad del Estado, sino que también propiciar las condiciones de posibilidad para una sociedad pluralista en torno a sus concepciones acerca de lo que es valioso para la vida buena (Habermas 1998; 2011; Maclure y Taylor, 2011; Dworkin, 2014; Laborde, 2017). En lo que sigue se presentan tres de las posiciones dominantes en esta discusión, a saber, las posiciones de Jürgen Habermas, John Rawls y Cécile Laborde.

## Jürgen Habermas: la religión dentro de los límites de la razón secular

La propuesta Habermas se encuentra en su teoría de la democracia deliberativa, en la que menciona que el ámbito de actividad del Estado liberal es la esfera pública, es decir, aquel espacio al que los ciudadanos concurren para la consecución de los procesos de deliberación pública en torno a aquellas decisiones políticas que son socialmente vinculantes (Habermas, 1996). Esta particular propuesta se caracteriza por la superación de aquella idea de esfera pública que históricamente había sido constituida por propuestas normativas de origen explícitamente religioso, a través, de la creación de una esfera pública democrática, pluralista y laica (Habermas, 1996).

En este contexto, la exacerbación laicista del proyecto político moderno y la tendencia en torno a la comprensión de lo político solo como el ejercicio del poder tras los procesos de consolidación de la democracia republicana en Occidente decantaron en la distinción entre “la política” y “lo político”, a fin de evidenciar la pervivencia de lo religioso en las opiniones públicas y visiones políticas de la ciudadanía (Habermas y Taylor, 2011). En esta línea, Habermas (2011), retrotrae el origen de “lo político” a la necesidad de legitimación histórica del poder en la premodernidad, en la medida en que la autoridad política recurre al ejercicio del poder legitimándolo sacramente tanto en su origen como en su uso. Esta dimensión de “lo político”, habría sido la condición de posibilidad que permitió el establecimiento de un vínculo simbólico entre religión y política. No obstante, en el mundo moderno, esta concepción de “lo político” ha transitado hacia los límites de la racionalidad que el Estado moderno establece, secularizando así la autoridad política en el sentido de que no requiere de un proceso de justificación sagrada para el ejercicio de su poder (Habermas, 2011).

Al respecto, Habermas (1998) afirma que el mecanismo que ofrece la solución más adecuada para suplir el rol que la religión jugó en la premodernidad es el derecho. Así, para cumplir con ello, el derecho debe ser elaborado por procedimientos que aseguren una deliberación pública genuinamente democrática, tal como se ilustra en el siguiente ejemplo:

Consideremos asuntos como la eutanasia y el aborto, y asumamos, para propósitos del debate, que aun después de suficiente discusión pública, estos asuntos no pueden ser neutralmente abordados por cosmovisiones o ideologías específicas, ya que las descripciones del problema a ser regulado están conceptualmente entrelazadas con la autocomprensión de las aproximaciones de pertenencia. En ese caso, estaremos enfrentados a un conflicto de valor que no puede ser zanjado ni por una acción discursiva ni por una comprensión. Así, en una sociedad democrática y pluralista, tales controversias éticas deberán ser resueltas mediante la búsqueda de una regulación neutral que suscite el reconocimiento racionalmente motivado de las partes en conflicto (Habermas, 1998: 392).

Para encontrar esta regulación neutral, Habermas (2006) introduce la idea de la “ética ciudadana”, como aquel factor que permite asegurar la convivencia democrática en sociedades pluralistas, de lo que se sigue, que las ideas religiosas solo pueden ser parte de la esfera pública en la medida que sean traducidas a un lenguaje secular universalmente accesible. En consecuencia, la particularidad

de esta propuesta radica en su énfasis en la existencia de una “razón secular” que opera como la base epistémica para la justificación del poder del Estado (Habermas, 2006).

### **John Rawls: la religión dentro de los límites de la razonabilidad pública**

Al introducir la pregunta por el pluralismo moral y religioso en las sociedades contemporáneas, en este apartado se expone la propuesta rawlsiana de “razonabilidad pública” para ilustrar algunos matices y diferencias respecto a la “racionalidad secular” habermasiana debido a su exacerbado carácter secular, del que se sigue la inclusión limitada de la religión de la esfera pública.

En esta línea, cabe destacar que Habermas (2002) indica que el punto final de la evolución de estas propuestas lo marca el liberalismo político de Rawls, esto debido a que:

Rawls reacciona al pluralismo de cosmovisiones y a la progresiva individualización de los estilos de vida [...]. Extrae la consecuencia del fracaso del intento filosófico de definir como modélicas determinadas formas de vida. La sociedad justa deja al arbitrio de todas las personas qué quieren hacer con el tiempo que dure su vida, garantiza a todos y cada uno la misma libertad para desarrollar una autocomprensión ética y hacer realidad una concepción personal de la vida buena según la propia capacidad y el buen parecer (Habermas, 2002: 12).

La propuesta de razonabilidad pública elaborada en *Political liberalism* (Rawls, 1993) indica que en las sociedades liberales existen distintas doctrinas comprensivas en las que descansan todas aquellas concepciones acerca de lo que es valioso para la vida humana, ya sean, ideales personales, familiares o asociativos, así como también, de muchas otras dimensiones que informan acerca de nuestra conducta y, en el límite, sobre la globalidad de nuestra vida. Para tratar la pluralidad moral y religiosa de las sociedades liberales contemporáneas, en un sentido análogo a Habermas (1996), Rawls (1993) introduce su concepción de esfera pública como aquel lugar de deliberación pública en torno a aquellas decisiones políticas que conciernen a la sociedad en su conjunto y, a la que concurren los ciudadanos, atendiendo a su “deber de civilidad” –idea homóloga a la “ética ciudadana”– para defender y/o revisar sus ideas haciendo un uso de la razonabilidad pública.

En esta línea, con el propósito de que las ideas de los ciudadanos puedan participar de la deliberación pública, deberán poseer el carácter de una inteligibilidad universal. Para su consecución, la propuesta de Rawls (1993; 2001) establece que el deber de civilidad se alcanza a través del irrestricto respecto al requisito de “estipulación”, definido como una exigencia epistémica a la que todas aquellas ideas con las que los ciudadanos concurren a la deliberación pública deben satisfacer para transitar a un carácter epistémico de accesibilidad universal y, consecuentemente, ser consideradas válidas en el debate en la esfera pública. En otras palabras, las ideas presentadas en la deliberación pública deben ser argüidas como razones públicas, de manera tal, que su contenido sea comprensible por todos los interlocutores, especialmente aquellos que no compartan la misma doctrina comprensiva del emisor.

Es necesario mencionar que esta propuesta indica que no todas las razones pueden ser consideradas razones públicas, indistintamente de si estas se fundan en doctrinas comprensivas seculares o religiosas, distanciándose de esta manera, en nuestra opinión, del aparente exacerbado secularismo de la racionalidad habermasiana<sup>3</sup>, ya que lo central es que las ideas que se presentan en la esfera pública satisfagan el requisito de estipulación de modo tal que permitan la legitimación de la actividad del Estado (Rawls, 1993: 213).

De manera complementaria, Rawls (1993) sostiene que en la deliberación pública, se pueden introducir doctrinas comprensivas razonables ya sean seculares o religiosas, siempre y cuando, se ofrezcan razones o ideas de acceso epistémico universal que permitan sustentar lo que proponen. En consecuencia, en las sociedades democráticas y pluralistas, las ideas religiosas al igual que las ideas seculares, operan como una reserva de sentido a la vez que fuerza articuladora de las disposiciones sociales prepolíticas.

En este punto es posible evidenciar una de las objeciones a esta propuesta, a saber, que la exigencia de razonabilidad pública puede conducir a la exclusión de la participación ciudadana en la esfera pública cuando la doctrina comprensiva de quien concurre a la deliberación se funda en una razón no pública. En este contexto, tal como lo ilustra Habermas (2011) en su crítica a Rawls es un hecho que durante la deliberación pública también se pueden ofrecer razones fundadas en doctrinas comprensivas particulares, ya que la exigencia de estipulación opera solo a nivel moral, más no a nivel procedimental. Al respecto, Rawls (1993) indica que al momento de ponderar el contenido de los mejores argumentos que hayan sido presentados en la deliberación pública, existe la posibilidad de que aquellos argumentos esgrimidos desde una razón no pública puedan ser cuestionados o simplemente desestimados sin mediación reflexiva alguna debido a la imposibilidad del entendimiento universal de su contenido (Rawls, 1993).

Con todo, se puede presentar una observación a la exigencia de estipulación que impone la idea de la razonabilidad pública, a saber, la imposibilidad de lograr un acuerdo en la deliberación debido a que las argumentaciones consideradas como razonables pueden fundarse en doctrinas comprensivas diametralmente opuestas en su interpretación de lo que es valioso para la vida humana. Rawls (1993) indica que en la deliberación pública en torno a todas aquellas dimensiones

---

<sup>3</sup> En este punto, compartimos las críticas que Nancy Fraser y Charles Taylor han realizado al concepto de “razón secular”, como la única razón admisible en la deliberación de la esfera pública en la propuesta habermasiana. Esto debido a que, cuando se presenta a la “razón secular” como exigencia epistémica para asegurar el carácter legítimo que cualquier pensador honesto debe satisfacer al momento de concurrir al debate en la esfera pública, se desestima completamente el contenido de verdad que puedan poseer las razones esgrimidas desde “doctrinas comprensivas” religiosas. En este contexto, nos distanciamos de la propuesta habermasiana, al ampliar el estatus de “razones no públicas”, a todas aquellas ideas que se fundan en doctrinas comprensivas no reconocidas con un estatus epistémico de “razonabilidad pública”, independientemente de su estatus secular o religioso. Además, es necesario destacar que la formulación inicial de este argumento se realizó con presidencia de la propuesta de una sociedad post-secular desarrollada por Habermas, por lo que esta crítica se enmarca dentro de los límites conceptuales mencionados en el apartado: “Jürgen Habermas: la religión dentro de los límites de la razón secular”. Para revisar estas críticas, véase: Nancy Fraser. (1999). *Repensando la esfera pública: Una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente*. Ecuador: Debate. También en esta discusión, véase: Charles Taylor. (2011). “Por qué necesitamos una redefinición radical de secularismo”, en Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen (eds.), *El poder de la religión en la esfera pública moderna*. Madrid: Trotta.

de la vida que conciernen a la sociedad en su conjunto, es necesario llegar a un acuerdo razonable para resolver el diálogo y justificar legítimamente la acción o coacción del Estado. A este acuerdo, Rawls (1993), lo denomina “consenso traslapado”, el que se define como el área común en la que convergen los distintos principios de justicia que se desprenden de las diferentes doctrinas comprensivas en las que se fundan los argumentos presentados durante la deliberación pública. En consecuencia, la propuesta de Rawls parece limitarse a la satisfacción del requisito de estipulación a modo de que sea posible traducir los argumentos que se fundan en doctrinas comprensivas de acceso particular a un lenguaje de razón pública universalmente inteligible.

### **Cécile Laborde: religión y mínimos seculares en la esfera pública**

Como parecerá evidente, hasta este punto se ha convenido que la propuesta de laicidad de Rawls es más compatible con el resguardo de la laicidad en el Estado liberal que la propuesta de Habermas. Sin embargo, desde el argumento aquí desarrollado, existe una dimensión problemática en la propuesta de esfera pública de Rawls, a saber, las implicancias del uso de la razonabilidad no pública –ya sea religiosa o secular– en deliberación pública. Es por esto, que para hacerse cargo del problema de la inclusión singularizada y limitada de la religión en la esfera pública en propuesta de Rawls, se presentará el enfoque de “desagregación religiosa” de Cécile Laborde (2017), con el propósito de esclarecer cuáles son los momentos en los que, tanto lo religioso como lo secular, se transforman en un problema para los principios democráticos y pluralistas del Estado liberal.

El enfoque de desagregación religiosa se cimienta en la idea de que el Estado liberal moderno, es compatible con una variedad de arreglos institucionales, de los que no se sigue la necesidad de la expulsión de lo religioso de la esfera pública (Laborde, 2017). En este sentido, el Estado no debe perseguir como su legitimación última, un exacerbado carácter laico o secular, sino que más bien, para una adecuada ejecución y legitimación de su actividad, le bastaría con un nivel de “secularismo minimalista”, en el que pueden acomodarse diversas expresiones religiosas en la esfera pública, siempre y cuando, no transgredan un conjunto de valores centrales en los que se fundamenta la actividad estatal (Laborde, 2017).

En este contexto, Laborde (2017) afirma que son cuatro los valores centrales en los que descansa el Estado liberal: i) Estado justificable: su legitimidad se funda en la capacidad de justificar sus normas; ii) Estado inclusivo: garantiza la igualdad de estatus de los ciudadanos; iii) Estado limitado: reconoce la autonomía individual y, consecuentemente, circunscribe su poder coercitivo; iv) Estado soberano: es democrático en tanto tiene la capacidad de decidir sobre su propia competencia.

Para presentar el enfoque de desagregación religiosa, Laborde (2017) indica que cada uno de estos valores puede verse tensionado por una dimensión particular del fenómeno religioso, no obstante, de ello no se sigue, que la religión sea un problema para la esfera pública. En lo que sigue, se presentan las maneras en que los valores fundamentales del Estado liberal se tensionan: en primer

lugar, el principio de justificación del Estado se tensiona cuando aquellos ciudadanos que son parte del aparato estatal, tales como jueces o legisladores, fundamentan normas coercitivas desde doctrinas comprensivas particulares que esgrimen razones no públicas, ya sean religiosas o seculares, sin mediar el uso del deber de civilidad que garantice que las razones en las que se funda la norma sean de acceso universal y, aún más, que por ello, la doten de su necesaria legitimidad coercitiva (Laborde, 2017). Sin embargo, tal como ha sido mencionado más arriba, de esto no se sigue necesariamente que el contenido de una norma sea determinado por una razón esgrimida desde doctrinas comprensivas de acceso epistémico universal, ya que de ello solo se sigue su admisibilidad en debate legislativo o judicial de carácter democrático (Rawls, 1993; Laborde, 2017).

En segundo lugar, el principio de inclusión del Estado se tensiona cuando la adscripción cultural del Estado –ya sea religiosa, étnica o sexual, entre otras– sea constitutiva de una etiqueta identitaria que opere de manera socialmente divisiva (Laborde, 2017). Para el Estado, por definición todos los ciudadanos poseerían un igual estatus social ante el poder estatal, pero cuando estas adscripciones culturales son motivo de conflicto social y, si un Estado le confiere un especial reconocimiento a alguna de las religiones o etnias en conflicto en perjuicio de la otra, de ello se sigue que el Estado atenta contra el principio de inclusión en tanto establece estatus diferenciados para categorizar a los ciudadanos (Laborde, 2017). En este sentido, no sería necesario un exacerbado laicismo o neutralidad cultural, sino que más bien, si un Estado decide promover ciertas ideas o símbolos que adscriben a alguna identidad cultural particular en la esfera pública, ello debe ver su justificación solo en la medida en que desde dicha promoción, no se siga la exclusión social (Laborde, 2017).

En tercer lugar, el principio de un Estado limitado se tensiona cuando se esgrimen razones fundadas en doctrinas comprensivas, ya sean religiosas o seculares, que ambicionan regular la totalidad de la vida de las personas (Laborde, 2017). En este sentido, el Estado moderno se funda en la promesa de la libertad y la autonomía individual, asegurando la existencia de un amplio espacio de libertad personal que no puede ser intervenido por ningún agente bajo ninguna razón, de ello se sigue la relevancia de trazar un límite entre la vida privada y la autoridad pública (Locke, 2014 [1666]; Constant, 2019 [1819]). Sin embargo, muchas doctrinas comprensivas, especialmente algunas de origen religioso, aspiran a inmiscuirse y prescribir hasta el detalle más mínimo de la vida de los ciudadanos (Rawls, 1993; Laborde, 2017). En principio, esto no es un problema para el Estado, en la medida en que sus prescripciones sean asumidas voluntariamente (Rawls, 1993; Locke, 2014 [1666]; Laborde, 2017). No obstante, el problema emerge cuando estas doctrinas comprensivas ingresan en la política y, consecuentemente, obtienen los medios coercitivos para establecer mediante la imposición normativa su particular visión de la vida buena (Locke, 2014 [1666]; Laborde, 2017).

Por su parte, en cuarto lugar, el principio de Estado soberano se tensiona cuando distintas agrupaciones, ya sean religiosas o seculares, persiguen determinar su propio ámbito de competencias, tal como en el caso, de dictarse sus reglas internas desconociendo e incluso contraviniendo la normativa general (Laborde, 2017). De ello no se sigue, que estas agrupaciones sean excluidas del goce de amplios grados de autonomía, sino que más bien, el problema emerge cuando estas agrupaciones afirman la posesión de un derecho unilateral que les permite definir en

qué áreas de su quehacer quedarán sujetas a la normativa general y en qué áreas quedarán eximidas de su cumplimiento (Laborde, 2017).

En consecuencia, un Estado liberal puede coexistir con un amplio espectro o con un carácter mínimo de expresiones religiosas o seculares que se funden en doctrinas comprensivas de acceso epistémico no universal, ya que lo relevante del enfoque de desagregación religiosa es el establecimiento de límites en la intromisión de estas en el Estado moderno con el propósito de no ver tensionados los valores centrales en los que se funda la actividad estatal. Con todo, no existiría inconveniente en la utilización de argumentos religiosos en la debate de la esfera pública cuando estos son de acceso epistémico para todos los ciudadanos. De la misma manera, que no habría inconveniente en la adscripción y promoción de ciertos símbolos religiosos cuando de ello no se siga la división social. También, serían permisibles exenciones para ciertos grupos en el ejercicio de su libertad religiosa siempre y cuando esta desarrolle de manera consentida y voluntaria. En síntesis, la religión no debería ser singularizada, ni para bien ni para mal en el Estado liberal, pues muchos de sus aspectos centrales son similares a los de otras doctrinas comprensivas no religiosas, respecto de las cuales el Estado también promete relacionarse en forma neutral.

### **Conclusiones**

El objetivo de este artículo fue analizar las implicancias que se siguen de la presencia de la religión en la esfera pública contemporánea. Para esto, se expusieron las posiciones de Habermas, Rawls y Laborde en torno a la discusión por cuál es el tipo de laicidad compatible con el Estado liberal. A continuación se presentan algunas conclusiones generales de este trabajo.

En primer lugar, la posición de Habermas que indica que el resguardo de la laicidad debe realizarse desde la singularización –tratamiento especial– e inclusión limitada de la religión en la esfera pública dentro de los límites de la razón secular, se presenta como un modelo de laicidad incompatible con el Estado liberal, debido a los imites que impone en uso público de la “razón secular” como la única razón admisible en la deliberación de la esfera pública. Esto debido a que, cuando se presenta a la “razón secular” como exigencia epistémica para asegurar el carácter legítimo que cualquier pensador honesto debe satisfacer al momento de concurrir al debate en la esfera pública, se desestima completamente el contenido de verdad que puedan poseer las razones esgrimidas desde doctrinas comprensivas religiosas. En consecuencia, esta posición clausura la posibilidad del reconocimiento epistémico de la pluralidad moral y religiosa de una sociedad liberal, de lo que se sigue su incompatibilidad con un modelo de laicidad con el Estado liberal debido a que no garantiza la igualdad ciudadana y no circunscribe su poder coercitivo al incluir limitadamente a los argumentos de origen religioso en la esfera pública contemporánea.

En segundo lugar, la posición de Rawls que indica que el resguardo de la laicidad debe realizarse desde la singularización e inclusión limitada de la religión en la esfera pública dentro de los límites

de la razonabilidad pública, al igual que la propuesta de Habermas, se presenta como un modelo de laicidad incompatible con el Estado liberal, ya que, aun cuando se distancia del estatus epistémico superior que se le confirió a la idea de racionalidad pública en *A Theory of Justice* (2018 [1971]), así como también, del exacerbado secularismo de la racionalidad habermasiana, debido a que lo central en su propuesta es que las ideas que se presentan en la esfera pública satisfagan el requisito de estipulación de modo tal que permitan la legitimación de la actividad del Estado, esta posición presenta una dimensión problemática en su propuesta de esfera pública, a saber, no desarrolla con la suficiente claridad una respuesta a las implicancias del uso de la razonabilidad no pública –ya sea religiosa o secular– en deliberación pública, de lo que se sigue la tensión del principio de justificación del Estado liberal respecto a su actividad en las sociedades liberales.

En tercer lugar, la posición de Laborde que indica que el resguardo de la laicidad debe realizarse desde distintas acomodaciones de la religión sin singularización en la esfera pública, se presenta como un modelo de laicidad compatible con el Estado liberal, ya que, este modelo de laicidad permite que en sociedades liberales el Estado pueda coexistir con un amplio espectro, o con un carácter mínimo, de expresiones religiosas o seculares que se funden en doctrinas comprensivas de acceso epistémico no universal, debido a que lo relevante de esta posición se vincula al establecimiento de límites en la intromisión de las doctrinas comprensivas en circulación en la actividad del Estado liberal con el propósito de no ver tensionados los valores centrales en los que se funda su legitimidad.

En consecuencia, de esto se sigue que no existe inconveniente en la utilización de argumentos religiosos en la debate de la esfera pública cuando estos son de acceso epistémico para todos los ciudadanos. De la misma manera, que no habría inconveniente en la adscripción y promoción de ciertos símbolos religiosos cuando de ello no se siga la división social. También, serían permisibles exenciones para ciertos grupos en el ejercicio de su libertad religiosa siempre y cuando esta desarrolle de manera consentida y voluntaria. En consecuencia, la religión no debería ser singularizada, ni para bien ni para mal en el Estado liberal, pues muchos de sus aspectos centrales son similares a los de otras doctrinas comprensivas no religiosas respecto de las cuales el Estado también promete relacionarse en forma neutral.

En conclusión, en este escrito se argumenta que aun cuando la singularización de la religión a través de la inclusión limitada de los argumentos de origen religioso en la esfera pública desde la posición de Habermas y Rawls permite conferir, en apariencia, una legitimidad y justificación coherente de la actividad del Estado liberal, esto es, el Estado laico, es insuficiente al momento de ofrecer un criterio de justificación respecto al reconocimiento público e integración política de la pluralidad moral y religiosa de una sociedad liberal. En un sentido similar, se argumenta que la posición de Laborde presenta un modelo de laicidad compatible con el Estado liberal, ya que, al no singularizar a la religión, es condición de posibilidad para el reconocimiento público e integración política de la pluralidad moral y religiosa de una sociedad liberal, y aún más, al no dar tratamiento especial a ninguna concepción de la vida buena en la esfera pública, permite el resguardo de la legitimidad y justificación de la actividad del Estado liberal. Con esto, se argumenta en favor de la posición que

indica que la religión no debería ser singularizada en la esfera pública contemporánea, ya que se trata solo de una doctrina comprensiva más entre muchas.

Finalmente, resta mencionar que algunos críticos de la Teoría Política liberal, entre los que se cuentan, Nicholas Wolterstorff (1995; 2015), Michael Sandel (2014) y Alex Sztuden (2014) sostienen que el liberalismo en sus distintas expresiones igualitarias, presenta una desventaja conceptual porque puede resultar en una serie de efectos negativos e iliberales sobre los creyentes y porque la importancia de la religión se reduce cuando se eliminan los límites entre lo sagrado y lo secular. Sin embargo, esta objeción que parece ser aplicable a la posiciones de Habermas y Rawls, puede ser rechazada con claridad a través de la influencia que el rendimiento conceptual que la propuesta de secularismo minimalista de Laborde presenta respecto a la pregunta por el rol de los argumentos de origen religioso en la esfera pública contemporánea.

### Referencias Bibliográficas

Beltrán, W. (2015). *La sociología de la religión: Una revisión del estado del arte*. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Sociología.

Bentué, A. (2006). *Dios y dioses. Historia religiosa del Hombre*. Santiago: Ediciones Pontificia Universidad Católica de Chile.

Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.

Constant, B. (2019 [1819]). *La libertad de los modernos*. Madrid: Alianza.

Durkheim, E. (2012 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Fondo de Cultura Económica.

Dworkin, R. (2014). *Religión sin dios*. México: Fondo de Cultura Económica.

Feuerbach, L. (2013 [1841]). *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta Editorial.

Fraser, N. (1999). *Repensando la esfera pública: Una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente*. Ecuador: Debate.

Freeden, M. (2019). *Liberalism: A very Short Introduction*. Hampshire: Oxford University Press.

Habermas, J. (1996). *The Structural Transformation of the Public Sphere. An inquiry into a category of bourgeois society*. Cambridge: MIT University Press.

Habermas, J. (1998). "Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law", en Michael Rosenfeld y Andrew Arato, (eds.), *Habermas en Law and Democracy: Critical Exchanges*. Berkeley: California University Press.

Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*. Barcelona: Paidós.

Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.

Habermas, J. (2008). *Entre razón y religión*. Dialéctica de la secularización. México: Fondo de Cultura Económica.

Habermas, J. (2011). "Lo político: El sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política", en Eduardo Mendiera y Jonathan VanAntwerpen, eds., *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta.

Habermas, J. y Taylor, Ch. (2011). "Dialogo de Jürgen Habermas y Charles Taylor", en Eduardo Mendiera y Jonathan VanAntwerpen, eds., *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta.

Kant, I. (2004 [1784]). "En torno al tópico: eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica", en Immanuel Kant, *¿Qué es la ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Akal.

Koselleck, R. (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-Textos.

Laborde, C. (2017). *Liberalism's Religion*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Locke, J. (2014 [1666]). *Ensayo y Carta sobre la Tolerancia*. Madrid: Alianza.

Luhmann, N. (2009). *Sociología de la Religión*. México: Herder.

Maclure, J. y Taylor, Ch. (2011). *Laicidad y libertad de conciencia*. Madrid: Alianza

Marx, K. (2010 [1927]). *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Peña, C. (2014). "Religión y política", en Ana María Stiven, ed., *La Religión en la Esfera Pública Chilena*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.

Peña, C. (2021). *Ideas periódicas. Introducción a la sociedad de hoy*. Santiago: Ediciones El Mercurio.

Rawls, J. (2018 [1971]). *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica.

Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Rawls, J. (2001). *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*. Barcelona: Paidós.

Sandel, M. (2014). *Liberalism and the Limits of Justice*. New York: Cambridge University Press.

Soto Vilches, A. (2021). *Evangélicos en la esfera pública chilena. Un análisis sociopolítico de la bancada evangélica de Chile*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Sociología. Universidad Diego Portales, Chile.

Stuven, A. (2014). *La Religión en la Esfera Pública Chilena*. Santiago. Ediciones Universidad Diego Portales.

Sztuden, A. (2014). *Religion unbound: Ronald Dworkin's immodest proposal*. *The Hedgehog Review*, 16(2).

Taylor, Ch. (2011). "Por qué necesitamos una redefinición radical de secularismo", en Eduardo Mendiera y Jonathan VanAntwerpen, eds., *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta.

Weber, M. (2012 [1920]). *Sociología de la religión*. Madrid: Akal.

Weber, M. (1998 [1919]). *La ciencia como vocación*. Madrid: Alianza Editorial.

Wolterstorff, N. (1995). "From liberal to plural", en Sander Griffioen y Bert Balk (eds.), *Christian Philosophy at the Close of the twentieth century—Assessment and perspective*. Holanda: Editorial Kok-Kampen.

Wolterstorff, N. (2015). "Liberalism and Religion", en Steven Wall (ed.), *The Cambridge companion to liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.