

## Solidaridad post-secular: re-vinculando la religión y la justicia

DAVID MARTÍNEZ ROJAS\*  
Universidad de O'Higgins (Chile)  
david.martinez@uoh.cl

ALEXANDER ELLIOTT\*\*  
University of Sussex (UK)  
elliottalex64@googlemail.com

### Resumen

En la ética del discurso, Habermas afirma que la solidaridad es el reverso de la moralidad. Sin embargo, en 2013 rechaza esta tesis y ahora es vista como un concepto ético-político. Según Andrew Pierce, el giro post-secular de Habermas explica este cambio, pues él se habría vuelto escéptico hacia la razón secular. Habermas ha tratado de encontrar un recurso en la religión en lugar de la moralidad para sustentar la solidaridad. Pierce afirma que este movimiento es innecesario. En cierta medida, Pierce tiene razón: Habermas no debería haber rechazado la tesis del reverso, en el sentido de que todavía la moral tiene una relación con la solidaridad. Sin embargo, el argumento de Pierce no es totalmente satisfactorio, en la medida en que existen buenas razones para proporcionar una revisión de la tesis. Basándose en estudios recientes sobre post-secularismo, el artículo desarrolla una noción de moralidad que puede tener la solidaridad como su reverso.

**Palabras clave:** Habermas, solidaridad, post-secular, moralidad.

### *Post-secular solidarity: re-bridging the gap between religion and justice*

#### **Abstract**

*In discourse ethics, Habermas claims that solidarity is the reverse side of morality. However, in 2013 he rejects this thesis and now is seen as an ethical-political concept. According to Andrew Pierce, Habermas's post-secular turn explains this shift, insofar as he has become skeptic towards secular reason. Habermas has tried to find a resource in religion instead of morality to underpin solidarity. Pierce claims that this move is unnecessary. To certain extent, Pierce is right: Habermas should not have rejected the reverse side thesis, in the sense that still morality has a relationship with solidarity. However, Pierce's account is not complete, insofar as there are good reasons to provide a revision of the thesis. Relying on recent scholarship on post-secularism, the article develops a notion of morality which can have solidarity as its reverse side.*

**Key words:** Habermas, solidarity, post-secular, morality.

---

\* Sociólogo, Pontificia Universidad Católica de Chile. Doctor en Ciencias Sociales, Universidad de Sussex, UK. Profesor asistente en el Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad de O'Higgins, Rancagua, Chile.

\*\* Doctor en Pensamiento Social y Político, Universidad de Sussex, UK.

## INTRODUCCIÓN

La solidaridad se ha convertido en un tema significativo y persistente para la filosofía contemporánea, la teoría política y la teoría social. Este recurso normativo es fundamental para hacer frente a las diferentes crisis relacionadas con la modernización. Las múltiples crisis contemporáneas que impactan tanto en el nivel global como el local –el cambio climático, la crisis económica, la pandemia del coronavirus, por nombrar solo algunos– exigen pensar sobre las alternativas posibles para proteger bienes públicos como la vida humana y el medio ambiente. Jürgen Habermas ha reflexionado profundamente sobre estos fenómenos y ha estudiado el proyecto de la Unión Europea como respuesta posible a las diversas crisis. Sin embargo, paradójicamente, esta alternativa para hacer frente a la crisis se encuentra ella misma en crisis: crisis económica de 2008, crisis migratoria desde 2015 y en 2022 el conflicto en Ucrania, hecho histórico con insospechadas consecuencias. Esto ha llevado a un cuestionamiento sostenido del modelo europeo de integración construido en parte a partir de la noción de solidaridad<sup>1</sup>. Las reflexiones de Habermas sobre la crisis europea se superponen con su interés en abordar la continuidad de las creencias religiosas (Habermas, 2008a: 116-117; Habermas, 2008b: 59-77). Esta relación se explica pues la religión se constituye como un elemento que podría contribuir a la integración apelando a una herencia judeo-cristiana compartida.

Sin duda, esta posición entra en tensión con la teoría tradicional de la modernidad como secularización, según la cual la religión ha sido sustituida por procedimientos racionales como mecanismos de integración social. Este proceso iría de la mano del desarrollo de la conciencia pos-convencional (Kohlberg, 1981; 1984), en la que las creencias religiosas son reemplazadas por formas racionales de reflexión y acción. No obstante, hacia el comienzo de este milenio, Habermas comienza a rechazar explícitamente algunas de sus ideas más antiguas. Uno de estos giros es su renuncia a la clásica visión weberiana de la religión, en la medida en que ya no piensa que esta será reemplazada por la razón secular como parte de la evolución de las sociedades modernas. Este giro ha tenido consecuencias relevantes en su concepción actual de la solidaridad y su relación con la religión. Este vínculo constituye el foco de este trabajo.

El artículo desarrolla la posición inicial respecto a la religión en Habermas y luego su giro post-secular. Luego, examina la tesis según la cual la solidaridad es el reverso de la moralidad. Sin embargo, en 2013 Ha-

---

<sup>1</sup> Para entender esta relación basta con pensar en la importancia del modelo de bienestar en dicho continente.

bermas rechaza esta tesis y afirma que ya no ve la solidaridad como una noción moral, sino que como un concepto político. Andrew Pierce ha notado este cambio de posición y lo ha rechazado, sosteniendo que el giro post-secular lo explicaría (Pierce, 2017: 546-568; Carrabregu, 2016: 507-522). Según Pierce, Habermas se ha vuelto escéptico respecto a la razón secular como fuente que puede sustentar la solidaridad. Para ofrecer una propuesta, Pierce examina el poder de los movimientos sociales, que serían una alternativa secular para generar y dinamizar la solidaridad. Desde nuestro punto de vista, la interpretación de Pierce del giro post-secular es errónea, y esto debilitaría su crítica ¿Por qué? Porque para él la religión es incompatible con la razón secular en Habermas. Eso podría ser cierto cuando Habermas sostenía la visión weberiana de la modernidad, pero ya no es cierto desde su giro post-secular. A partir de esta discusión, el artículo muestra que Habermas tenía buenas razones para reelaborar su tesis original del reverso. Sin embargo, el problema no era la relación entre moralidad y solidaridad *per se*. Más bien, el problema era la noción estrictamente secular de moralidad. Sostenemos que una concepción post-secular más refinada de la moralidad (Rees, 2017; Finlayson, 2018), puede ayudar a reconstruir la tesis del reverso. Esto puede hacer compatibles las energías morales y religiosas como sustento de la solidaridad en tanto fuente esencial de integración social.

## 1. SOLIDARIDAD Y RELIGIÓN EN HABERMAS “TEMPRANO”

(i) Según Habermas, la solidaridad tiene su origen en la relación entre la tradición judeocristiana y el republicanismo romano, donde la orientación hacia la salvación o emancipación se fusionó con la orientación hacia la libertad jurídica y política (Habermas, 2013). Las raíces en el cristianismo son claras cuando entendemos la solidaridad como sacrificio y como una disposición que tiene en cuenta las necesidades de los otros. En términos de sus características como fenómeno, la solidaridad es innata y prelingüística, pero se transmite a través del lenguaje simbólico de lo sagrado, que incluso en las sociedades modernas (supuestamente seculares) no puede traducirse completamente a lo profano (Habermas, 2013). Según Habermas, ciertos “residuos instintivos” fundamentan el simbolismo religioso y esto permite la emergencia de un terreno común donde pueden tener lugar las relaciones comunitarias de cooperación. Por lo tanto, en términos genealógicos, la solidaridad emerge de la fraternidad religiosa. En definitiva, la religión es un ingrediente esencial para mantener una comunidad cohesionada.

En la medida en que la solidaridad se refiere al lenguaje simbólico, puede entenderse en el marco del desarrollo de la comunicación. La importancia de esto se puede ver cuando Habermas afirma que:

El simbolismo religioso representa una de las tres raíces prelingüísticas de la acción comunicativa. Sólo en y a través de la acción comunicativa pueden ramificarse las energías de la solidaridad social unidas al simbolismo religioso. (Habermas, 1987: 61)

En las sociedades tradicionales, las normas morales están íntimamente ligadas a las cosmovisiones y formas de vida compartidas (Habermas, 1987). Por lo tanto, existe una relación entre una determinada comunidad y las normas morales justificadas desde la religión. En este sentido, Habermas sigue a Durkheim. Según este último, la religión es un fenómeno universal, que es el resultado de la acción humana. Además, es un sistema unificado y coherente de objetos sagrados, creencias y prácticas, que unen a una comunidad moral (Durkheim, 1995: 44). Sin embargo, Habermas afirma en los 80's que este es el caso en formaciones sociales arcaicas, pero que el proceso de modernización implica un proceso de secularización (Habermas, 1987).

(ii) La secularización es parte de la modernización y se refiere a la diferenciación entre esferas de valores, como la ciencia, el arte, el derecho, la política y la vida privada, que se separan o dejan de ser ámbitos controlados por la religión (Beaumont, Eder y Mendieta, 2018: 295). El efecto de este proceso en la conciencia de los agentes es que “el remordimiento experimentado por una conciencia tutelada religiosamente” (Habermas, 1993: 134), es reemplazado por “el sentimiento moral de compasión” (Habermas, 1993: 134). Este sentimiento se relaciona con la solidaridad que provoca el sufrimiento de criaturas vulnerables provocada por injusticias concretas (Habermas, 1993: 134). Además, la secularización implica que en lugar de que la religión nos diga qué hacer y cómo comportarnos, la moralidad nos da principios por los cuales podemos determinar esto por nosotros mismos. En otras palabras, el punto de vista moral secular solo proporciona principios y procedimientos para determinar el estatus normativo de las normas morales. Esta perspectiva está desligada de las cosmovisiones religiosas, que nos dan un conjunto de reglas concretas que nos dicen qué hacer y cómo ser.

Ahora bien, para Habermas el poder de la autoridad que obliga al individuo a obedecer ciertas normas en el caso religioso, no es menos poderoso cuando se establece por medio de un consenso (1993: 77). De hecho, como el consenso ha sido alcanzado a través de un proceso ra-

cional de deliberación de los participantes quizás su fuerza vinculante es incluso más fuerte. Por lo tanto, la secularización otorga un grado de agencia al individuo, en tanto problematiza aquellas normas que se encuentran justificadas solo por pertenecer a una tradición particular. La rígida sacralidad simbólica de los códigos morales tradicionales ahora es injustificable en sus propios términos. Las normas tienen que ser acordadas racionalmente por los individuos. Es en dicha práctica comunicativa concreta propia de la deliberación donde emerge la solidaridad (Pensky, 2008: 12-13).

## 2. EL GIRO POST-SECULAR

Hacia el comienzo del nuevo milenio, Habermas rechazará la tesis de la secularización de tipo weberiana (Habermas, 2008a). Por lo tanto, reconsidera la relación entre fe y conocimiento, y desarrolla el giro post-secular. En este contexto, Habermas recuerda una conversación con un colega en Teherán que reflexionaba respecto a si “la secularización europea no era en realidad el camino especial [*Sonderweg*] que necesitaba corrección” (Habermas, 2008a: 108). Esto explica por qué el giro “También es una petición de mayor humildad por parte de las democracias liberales occidentales en su confrontación con tradiciones que (en la actualidad) tienen puntos de vista diferentes sobre el papel de la religión en la vida pública” (Baynes, 2017: 209). Además, el giro podría ser entendido como un intento de hacer la filosofía menos eurocéntrica (Rees, 2017). ¿Por qué razón? Porque el giro deja espacio para el reconocimiento de las verdades de diferentes tradiciones como fuentes importantes para mejorar nuestra autocomprensión como seres humanos. Así, cambia la visión en la que la modernización europea sería el camino que seguirían todas las sociedades.

En el marco del giro post-secular, la religión es vista como un recurso importante para sustentar la solidaridad y la base normativa de la democracia constitucional. Esto no significa que el giro sea equivalente a un movimiento hacia ortodoxias religiosas. Más bien el post-secularismo es “una vía media entre un proyecto demasiado confiado de la secularización modernizadora, por un lado, y un fundamentalismo de ortodoxias religiosas, por el otro” (Harrington, 2007: 543). Además, no constituye un rechazo de la “razón secular”: eso sería incompatible con el compromiso de Habermas con el pensamiento post-metafísico (1992). Más bien, lo que él rechaza es una forma de “laicismo”, que afirma que la religión pierde su relevancia en la vida social. De hecho, en sus versiones más radicales, el “laicismo” podría implicar un rechazo de la religión y dudas respecto a las capacidades racionales de los ciudadanos religiosos. Por el

contrario, el giro post-secular implica que la religión todavía tiene una posición importante en la sociedad moderna y que las comunidades religiosas seguirán existiendo. Además, que estas comunidades religiosas pueden contribuir a la reproducción de motivos y actitudes deseables, desde la perspectiva de la democracia. En otras palabras, la religión contribuye al desarrollo de sentimientos y acciones que son ingredientes esenciales para sustentar las bases de la vida social. Finalmente, “[...]a conciencia pública de una sociedad post-secular refleja [...] una visión normativa que tiene implicaciones para las interacciones políticas entre ciudadanos religiosos y no religiosos” (Habermas, 2008a: 111). Para Habermas, una sociedad post-secular implica una advertencia en el sentido que,

la “razón secular” debería adoptar una actitud abierta y de apertura al diálogo frente a las tradiciones religiosas. Estas no deben considerarse como irrelevantes o agotadas como recurso para la integración social (Baynes, 2017: 209).

Por lo tanto, en sus vínculos, tanto los ciudadanos religiosos como los no religiosos deben comprender la persistencia del desacuerdo entre ellos y ver esto como una fuente para el desarrollo de procesos de aprendizaje mutuo. En opinión de Habermas, estos procesos son exigentes tanto para creyentes como para no creyentes. Por un lado, los ciudadanos religiosos deben reconocer que sus visiones de mundo no pueden pretender proporcionar un marco universal para regular normativamente la vida social. También tienen que aceptar la secularización del conocimiento científico, la neutralidad del poder estatal y la universalización de la libertad religiosa (Habermas, 2008a: 137). Por otro lado, los ciudadanos no religiosos tienen que adoptar una postura crítica hacia los límites de la Ilustración y la ciencia moderna (Habermas, 2008a: 112). Además, no pueden negar que las cosmovisiones religiosas son, en principio, capaces de tener contenidos valiosos y que los ciudadanos pueden hacer sus contribuciones al debate público en lenguaje religioso. Incluso, los ciudadanos laicos deberían contribuir a traducir los aportes religiosos (Habermas, 2008a: 113). En realidad, según Habermas se trata de traducciones “redentoras” (Habermas, 2006: 164), lo que significa que la razón secular traduce estos contenidos, pero nunca los “agota” ni les hace perder su densidad de sentido (Habermas, 2008a, p. 110).

El giro post-secular no es una estrategia funcional para encontrar un recurso que pueda proporcionar las energías para sustentar la integración social frente a las consecuencias negativas de la modernidad y sus patologías (Habermas, 1987: 303). Más bien, como señala Melissa Yates,

muestra que la religión tiene un papel insustituible que desempeñar en la deliberación pública y que el lenguaje religioso a veces oculta profundas verdades morales universales que aún no se han entendido adecuadamente en términos seculares (2007). Yates no está señalando que en Habermas la solidaridad no pueda traducirse en términos seculares. El punto es que la religión puede contribuir a hacer frente a una modernización descontrolada de la sociedad, que “ciertamente podría corroer los lazos democráticos y socavar la forma de solidaridad de la que depende el Estado democrático” (Habermas, 2008a: 107). En otras palabras, la religión puede proporcionar los recursos para mantener integradas a las sociedades modernas, en la medida en que sustente la solidaridad. La conexión entre religión y solidaridad es clara cuando Habermas afirma que “[l]as tradiciones religiosas tienen un poder especial para articular intuiciones morales, especialmente en lo que se refiere a formas vulnerables de vida comunitaria” (Habermas, 2008a: 131). Recordemos que, según Habermas, la solidaridad se refiere a las comunidades y los lazos que las mantienen unidas. Dicho esto, como mostraremos más adelante, la solidaridad en Habermas se reduce a las comunidades políticas en textos más recientes (2015: 9). Finalmente, es importante notar que, aunque el giro post-secular supone un rechazo de la posición weberiana de la modernidad, este sigue siendo coherente con su teoría social. Esto, en tanto en la teoría de la acción comunicativa la solidaridad se veía, junto con el poder administrativo y el dinero, como un recurso clave para la integración social (Habermas, 1987). Por lo tanto, el giro post-secular reubica la solidaridad como un componente esencial en la teoría social de Habermas.

### 3. LA TESIS DEL REVERSO

(i) En un ensayo escrito en 1986, Habermas articula un argumento moral respecto a la solidaridad (Habermas, 1990a: 243-244), según el cual se convierte en el reverso de la justicia entendida como moralidad. En ese sentido:

La perspectiva que complementa la de la igualdad de trato de los individuos no es la benevolencia sino la solidaridad. Este principio tiene sus raíces en la comprensión de que cada persona debe asumir la responsabilidad de la otra porque, como asociados, todos deben tener un interés en la integridad de su contexto de vida compartido. La justicia concebida deontológicamente requiere de la solidaridad como su reverso. (Habermas, 1990a: 244)

El contexto de la tesis del reverso es el intento de Habermas de abordar las críticas comunitarias y feministas a la ética del discurso. El núcleo de estas críticas tiene que ver con que las teorías morales inscritas en la tradición kantiana no consideran la necesaria preocupación por el “otro concreto” (Gilligan, 1982). Según Habermas, Kohlberg introduce el principio de benevolencia para hacer frente a estas críticas. Sin embargo, Habermas prefiere el concepto de solidaridad. De esta forma, “la perspectiva que complementa la de la igualdad de trato de los individuos no es la benevolencia sino la solidaridad” (Habermas, 1990a: 244). En otras palabras, el reverso de la justicia entendida como moralidad es la solidaridad. Habermas prefiere este concepto pues la benevolencia es incapaz de reconocer la doble estructura de la solidaridad, que es una preocupación tanto por la integridad de cada individuo como por la integridad de la “red de relaciones de reconocimiento mutuo vitalmente necesaria” (Habermas, 1990a: 243-244). De hecho, esta segunda preocupación es tan importante como la primera, en la medida en que sólo en esta red los individuos pueden estabilizar sus frágiles identidades mutuamente y en relación con la identidad de su grupo” (Habermas 1990a: 244). La benevolencia, por el contrario, es sólo una preocupación por el otro y no por esa red de relaciones de reconocimiento mutuo, que es de hecho primordial para la individualización y socialización. Al respecto, Habermas argumenta que en la medida en que Kohlberg apela a la benevolencia, no puede “hacer justicia a esta intuición pragmatista fundamental” (Habermas 1990a: 244).

La dimensión social de la solidaridad y la moral es clara cuando entendemos que la acción comunicativa sustenta la normatividad. Tal como señala Hauke Brunkhorst, la racionalidad comunicativa es sólo el lado discursivo de la solidaridad. No está separada de ella, sino que pertenece a la realización y expresión de la solidaridad (Brunkhorst, 2007: 104). A través del proceso comunicativo, cada individuo puede tomar conciencia de que tiene una responsabilidad hacia cualquier otro individuo que sea miembro de su vida compartida. La solidaridad es el respeto por todos los miembros de una comunidad, que se constituyen como insustituibles y dignos de reconocimiento. La solidaridad que se constituye como necesidad de un trato justo de todos los miembros de una forma de vida compartida podría extenderse e implicar en teoría una inclusión universal de todos los seres humanos (Habermas, 1990a: 244). En ese sentido, la solidaridad es un componente de una moral universalista, que trasciende las referencias a las relaciones internas de una colectividad aislada etnocéntricamente (Habermas, 1993: 244-245).

La solidaridad exige la capacidad de los individuos de ceder a sus propios intereses y centrarse en proteger los lazos de sus comunidades.

Este elemento de sacrificio es necesario para el surgimiento de formaciones legales, la existencia de un gobierno legítimo y de formas de integración social. En caso contrario, la sociedad estaría profundamente caracterizada por relaciones inestables y anómicas. En última instancia, no sería factible desarrollar un vínculo social.

(ii) La solidaridad no es sólo una categoría conceptual en Habermas que le permitiría abordar distintas objeciones a su teoría. Además de eso, se configura en el marco de un argumento de tipo histórico sobre la evolución social. La solidaridad es una forma de enfrentar algunas de las crisis propias de la modernidad. De hecho, es fundamental en la constitución de los estados nacionales. Esta formación socio-política evita la desintegración de los estados tradicionales, que experimentan las transformaciones propias de la sociedad moderna: expansión económica, diversidad socio-cultural, crecimiento poblacional, entre otros. Según Habermas, el Estado-nación hizo posible un nuevo modo de legitimación basado en una forma más abstracta de integración social (Habermas, 1999: 111). Esta es una forma de solidaridad cívica, que conduce a la legitimidad política como base de la unidad de los estados modernos.

(iii) En teoría, es consistente pensar que una vez que los individuos llegan a reconocerse como miembros pertenecientes a un mismo grupo, sostendrían a su vez un trato igualitario para todos. Cuando una comunidad es más o menos homogénea en términos religiosos, raciales, culturales, lingüísticos e históricos, este reconocimiento parece ser poco problemático (Habermas, 1990a: 244). La igualdad de trato se refiere a las normas propias que permiten el desarrollo de procesos de deliberación y las normas jurídicas de igualdad de trato ante la ley. Sin embargo, la realidad multicultural del Estado-nación moderno tendría dificultades para cumplir con estos criterios. En este contexto, la solidaridad tiene que ir más allá: tiene que extenderse y mover sus fronteras para ser inclusiva de la diversidad. La realidad histórica de los estados nacionales modernos demanda una noción moral de solidaridad que permita la extensión de este reconocimiento a todo ser humano como potencialmente perteneciente a la comunidad. Sin embargo, como se ha notado en la investigación sobre la solidaridad, esto parece ser problemático, en la medida en que es difícil esperar que podamos desarrollar este tipo de consideración respecto a todos los seres humanos (Pierce, 2017). Esta preocupación ha sustentado la posición actual de Habermas sobre la solidaridad, que examinamos a continuación.

## 4. LA POSICIÓN ACTUAL DE HABERMAS

En su presentación en el Congreso Mundial de Filosofía en 2013 (WCP), Habermas describe lo que identifica como un número creciente de crisis. Argumenta que “el precio de una gobernanza eficaz más allá del estado-nación [crea] una erosión no compensada de la legitimidad de los estados-nación” (Habermas, 2014: 8). Además, este fenómeno va de la mano con la ineficacia de las organizaciones internacionales, como el G8 o el G20, para enfrentar los desafíos globales, como el cambio climático, las crisis económicas y los riesgos propios de la tecnología (Habermas, 2014: 8). Al explicar cómo se constitucionaliza el derecho internacional, Habermas usa el ejemplo de la crisis europea para defender “una constitución política para una sociedad mundial multicultural sin un gobierno mundial” (Habermas, 2014: 5). El argumento es que se requiere un marco normativo global, pero no un estado global con el clásico monopolio del uso legítimo de la fuerza. La necesidad de esta estructura se sustenta en el carácter global de los problemas actuales y en la interconexión de las redes financieras y económicas (Habermas, 2014: 6). Sin embargo, la admisión en esta “sociedad mundial” tiene un costo, a saber, “un creciente déficit democrático” (Habermas, 2014: 7), pues las decisiones que afectan localmente a las personas, pueden ser tomadas en otros lugares<sup>2</sup>. Este tipo de dificultades son las que Habermas intenta abordar a través de la solidaridad. Para ello expone los criterios que serían necesarios para legitimar un sistema democrático internacional. Y es así como propone un sistema de legitimidad de varios niveles: nacional, transnacional y supranacional.

Sólo la legitimidad en el primer nivel es democrática y ética, dependiente de la implementación de procedimientos que crean un *demos* y permiten el desarrollo de una cultura pública (Bohman, 2017: 481). El nivel transnacional se refiere a un sistema de políticas y negociaciones de distintos actores, como los estados, para abordar problemas globales. El nivel supranacional, que se refiere a la implementación de los derechos humanos globalmente (Habermas, 2004; 2008a). En este contexto, Ha-

---

<sup>2</sup> El Brexit es un buen ejemplo que muestra el rechazo por parte de la ciudadanía de un país como Reino Unido de que las decisiones que los afectan puedan ser tomadas en otros centros de poder (la EU). Ahora bien, es importante destacar respecto al Brexit, que en muchas ocasiones se intentaba manipular la información y difundir noticias falsas o no del todo certeras, para así influenciar a la opinión pública. Por ejemplo, se indicaba en la campaña por el Brexit el costo para Reino Unido de ser parte de la EU. Sin embargo, no se indicaban los aportes que recibía este país desde la EU. Esta y otro tipo de afirmaciones utilizadas en la campaña por el Brexit impactaron sustantivamente en la opinión pública y explican el resultado final.

bermas restringe y limita su proyecto a la Unión Europea, más que a una escala global. Ciertamente, a pesar de lo difícil que resulta concebir esta posibilidad, todavía parece ser mucho más realista que una solidaridad cosmopolita entre todos los seres humanos. Esta última constituye el exigente proyecto de una fraternidad post-nacional y una lealtad ilimitada frente a todo aquello que tenga *rostro humano* (Pensky, 2007: 165-184). Una forma de solidaridad, que parafraseando a Max Pensky, constituye una fantasía ingenua, bien intencionada pero impotente (2007: 166). Por lo tanto, aunque la Unión Europea se encuentra en crisis, esta no es insuperable, al menos no para Habermas. La dificultad para resolver la crisis es que existe una falta de solidaridad política más allá de las fronteras nacionales, por lo que pocos ciudadanos toman en consideración las perspectivas de otros ciudadanos europeos (Habermas, 2014: 9).

Es en este punto que Habermas da una definición de solidaridad, según la cual ésta ya no es considerada como el reverso de la justicia entendida como moralidad. La solidaridad se considera como una acción política y no “una forma de desinterés moral” y, por lo tanto, no es una condición necesaria de la justicia – entendida en un sentido deontológico (Habermas, 2014: 10). Al definir la solidaridad política de esta manera, Habermas establece una distinción entre “mandatos morales” y “obligaciones éticas”. Una norma moral debe respetarse irrestrictamente. Sin embargo, las obligaciones éticas solo pueden basarse “en las expectativas de una conducta recíproca y en [la] confianza en esta reciprocidad a lo largo del tiempo” (Habermas, 2014: 11). Habermas está concibiendo la solidaridad de manera similar a una obligación ética, sin embargo, a diferencia de la vida ética o *Sittlichkeit*, no puede apoyarse en comunidades pre-políticas como la familia, sino que sólo en asociaciones políticas o intereses políticos compartidos. Con todo, aunque solidaridad y ética descansan en niveles sociales distintos, tienen un objetivo común:

Las expectativas éticas y los llamados a la solidaridad se refieren al interés por la integridad de una forma de vida compartida que incluye el propio bienestar. (Habermas, 2014: 11)

Este es un giro interesante, porque ahora pareciera que la solidaridad es una especie de relación ética. Anteriormente, cuando hablaba de solidaridad moral, se trataba de una relación intersubjetiva que surgía y se desligaba de una cosmovisión ética o religiosa previa. En otras palabras, la solidaridad moral era diferente de los vínculos éticos. Además, el punto crucial es que Habermas ya no piensa que “[l]a justicia concebida deontológicamente requiere la solidaridad como su reverso’ porque esto

lleva a una moralización y despolitización del concepto de solidaridad” (Habermas, 2014: 12). Según Habermas la cualidad de la solidaridad es su capacidad para sostener acuerdos y sistemas políticos. La solidaridad es una expresión del destino entrelazado de los ciudadanos y el reconocimiento de que las fuerzas económicas deben controlarse logrando un equilibrio entre la democracia y el mercado (Habermas, 2014: 12). Esta sería la alternativa para que la erosión de la legitimidad no se vuelva abrumadora e insostenible para la integración de las sociedades contemporáneas.

## 5. LA CRÍTICA DE PIERCE

(i) Según Pierce, el giro post-secular de Habermas y su nuevo escepticismo hacia la razón secular explica el rechazo de la tesis del reverso. Este cambio presupone una visión post-weberiana, en la que la religión conserva su función social como fuente indispensable de solidaridad, que no tiene un equivalente funcional secular (Habermas, 2008a). Esto implica rechazar la idea de que la modernización conducirá a la extinción de las religiones y las creencias religiosas. En este contexto, Habermas ha tratado de encontrar en la religión, en lugar de la moral, un recurso para sustentar la solidaridad. Sin embargo, Pierce afirma que este giro hacia la religión no es necesario y que la solidaridad todavía se puede encontrar en la moralidad secular, específicamente en los movimientos sociales y políticos (Pierce, 2017: 547). Pierce afirma que esta tesis sería coherente con los escritos tempranos de Habermas sobre las fuentes de la solidaridad (Pierce, 2017: 552). Sin embargo, Pierce anticipa la objeción de que estos movimientos se basarían en las políticas de la identidad, por lo cual entrarían en contradicción con la posición de Habermas respecto a la forma que debe funcionar la solidaridad como mecanismo de integración en la democracia ¿Por qué? Porque estos movimientos representan concepciones de solidaridad entre grupos de personas oprimidas y por lo tanto se limitan a los propios miembros. Dicho esto, Pierce piensa que esta solidaridad puede generalizarse de la misma manera que Habermas intenta hacerlo considerando las religiones universales (Pierce, 2017: 547). Subyacente al argumento de Pierce se encuentra su rechazo a abandonar la definición de solidaridad como el reverso de la moralidad.

(ii) Pierce argumenta que la solidaridad puede surgir de la experiencia de los grupos oprimidos la cual se traduciría en respuestas frente a las injusticias que estos sufren. Esto mostraría que la solidaridad continúa siendo el reverso de la solidaridad. Además, señala que, si Habermas afirma que la “actividad humana colectiva” puede efectuar un cambio

concreto hacia una sociedad más justa, esto constituye una forma de solidaridad basada en una “humanidad compartida” (Pierce, 2017: 560).

(iii) Pierce afirma que la solidaridad que Habermas busca en fuentes religiosas se deriva en última instancia de esta noción de humanismo (Pierce, 2017: 559). De esta forma, Habermas puede entender la religión y el humanismo secular como complementarios. Dicho esto, según Pierce este debe ser un humanismo que va más allá del excepcionalismo europeo o de la ilustración. En su lugar, este humanismo debería inspirarse en otras fuentes. En este punto Pierce menciona como ejemplos la solidaridad panafricana y los movimientos de derechos civiles en los Estados Unidos. En este sentido, Pierce afirma que el “humanismo está profundamente arraigado en los discursos anticoloniales, antirracistas y anticapitalistas, tanto como está arraigado en la Ilustración europea” (Pierce, 2017: 562). Estos ejemplos lo ayudan a sostener la complementariedad entre el humanismo y la religión; es decir, el humanismo perfectamente se puede nutrir de fuentes religiosas: el movimiento abolicionista afroamericano tiene raíces explícitas en el cristianismo<sup>3</sup>. Por lo tanto, los movimientos sociales no estarían necesariamente en contra del giro religioso de Habermas (Pierce, 2017: 562). En definitiva, la ventaja de la posición de Pierce es que estaría desarrollando un concepto de solidaridad que no podría ser calificado como eurocéntrico, como sí es el caso en el humanismo ilustrado desarrollado por Habermas.

## 6. POST-SECULARISMO Y MORALIDAD

(i) Según Dafydd Rees a partir de 2001 el post-secularismo de Habermas debe entenderse como un proyecto que intenta hacer que la filosofía sea menos eurocéntrica y descolonizarla (Rees, 2017). Esto explicaría el rechazo de la tesis weberiana de la secularización, pues las religiones universales todavía tienen un importante rol que jugar en la sociedad. Sin embargo, según Rees, Habermas no puede escapar al eurocentrismo. Frente a eso Rees propone un método alternativo para superar dicho sesgo europeo. Hay dos argumentos genealógicos detectados por Rees en Habermas. El primero es que la religión y el razonamiento filosófico tienen el mismo punto de partida, el cual correspondería a lo que Jaspers

---

<sup>3</sup> En el contexto chileno, destaca la labor de los movimientos por los derechos humanos. Entre ellos, la labor de la Vicaría de la Solidaridad de la Iglesia católica jugó un papel protagónico durante la dictadura cívico militar (1973-1989).

denomina, la era axial<sup>4</sup>. El segundo argumento señala que muchos conceptos filosóficos serían traducciones de contenidos religiosos. Dicha traducción sería un resultado de procesos de aprendizaje colectivo. De esta forma, la filosofía sería incapaz de sostenerse como secular.

En su trabajo Rees muestra que a pesar de sus aspiraciones la hipótesis de la edad axial seguiría siendo eurocéntrica. Esto en tanto Jaspers excluye a varios grupos humanos de su tesis, y seguiría pensando la humanidad desde una perspectiva europea. Las agrupaciones que estarían siendo excluidas serían vistas como pre-axiales: entre ellas, Egipto y Mesopotamia y América pre-colombina. Pareciera ser que estos grupos excluidos no tendrían nada que contribuir al desarrollo intelectual de la humanidad (Rees, 2017: 224). Según Rees, este sesgo en Jaspers debería ser una advertencia importante para Habermas al intentar basar su modelo en la hipótesis de la era axial. De hecho, al fundar su modelo en Jaspers, Habermas no podría escapar el eurocentrismo.

Rees sostiene que Habermas podría evitar caer en el eurocentrismo si tomara una ruta menos ambiciosa. La estrategia consistiría en reconocer que la filosofía a menudo ha traducido conceptos religiosos. Esto abre la posibilidad de vincular los sistemas filosóficos con la religión, entendiendo que estos saberes históricamente se encuentran en un proceso de imbricación y aprendizaje mutuo permanente. Y esto podría constituir una importante objeción en relación a la filosofía eurocéntrica ¿Por qué? Porque esto demostraría que la religión y la filosofía tienen un terreno común y que este proceso de aprendizaje mutuo trasciende las fronteras de Europa. En este contexto, Rees desarrolla dos ejemplos: por un lado, la influencia del budismo en el pensamiento de Schopenhauer y la recepción del pensamiento Aristotélico a través de la influencia islámica (Rees, 2017: 11). Consideramos que este argumento ayuda a responder la crítica de Pierce al rechazo de Habermas de la tesis del reverso en dos dimensiones. Por un lado, muestra cómo es posible cerrar la brecha entre la religión y la moralidad, y que el post-secularismo de Habermas no significa escepticismo hacia la moralidad secular. Por otro lado, la versión reelaborada de Habermas por Rees muestra que el humanismo anticolonial que sustenta la posición de Pierce puede fundarse en un concepto moral, que no necesariamente tenga una textura eurocéntrica.

---

<sup>4</sup> Habermas basa su giro hacia un modelo post-secular en la hipótesis de la edad axial de Karl Jaspers. La edad axial está datada entre los años 800 y 200 a. C. Y en esta habría ocurrido un cambio fundamental en la comprensión de lo humano. En dicha era, surgieron nuevas religiones y sistemas filosóficos y éticos. Este proceso ocurrió de forma simultánea en Grecia, India y China.

(ii) El otro punto donde se ha criticado el giro post-secular de Habermas es su visión sobre el papel de la religión en la esfera pública<sup>5</sup>. Originalmente, este tema surge del debate que tuvieron Habermas y Rawls a mediados de los 90's. Según el filósofo británico James Finlayson (2018), la teoría democrática de Habermas requiere que las razones religiosas sean excluidas de la esfera pública formal. Sin embargo, estas razones podrían circular libremente en espacios informales de la esfera pública. Estas razones pueden incluirse en espacios de deliberación informales, que no requerirían ser atenuadas o traducidas a lenguaje secular. Efectivamente, continúa Finlayson, la responsabilidad de realizar traducciones seculares de argumentos religiosos es de las autoridades políticas y los funcionarios estatales, no de los ciudadanos religiosos. Según Finlayson, este argumento en Habermas mostraría que se estaría alejando de su anterior comprensión weberiana de la modernización, donde como hemos señalado la razón religiosa sería lenta pero continuamente reemplazada por procedimientos de reflexión y deliberación (Finlayson, 2018: 9).

Ahora bien, si la modernización no significa secularización en el sentido ya comentado, es posible que este proceso pueda devenir en prácticas de aprendizaje mutuo entre sujetos seculares y sujetos religiosos. Esto demanda ciertas disposiciones: los ciudadanos religiosos deben ser reflexivos, aceptar que existen otras religiones, que estas son legítimas y que efectivamente la ciencia moderna posee un “monopolio” epistemológico. Finlayson resume que esto significa aceptar “los principios normativos del orden democrático liberal: la ley igualitaria y la moralidad universalista” (Finlayson, 2018: 10). De esta forma, el argumento de Finlayson muestra que el post-secularismo no es en ningún caso un renovado escepticismo hacia la moralidad. Ciertamente, los ciudadanos seculares deben abrirse a las razones religiosas, pero eso no significa abandonar los principios de la moralidad universalista (Habermas, 2008a: 5-140). A su vez, es cierto que la carga más pesada permanece sobre el ciudadano religioso, pero ya no estamos hablando de una desigualdad que raye en la injusticia como afirma Nicholas Wolterstorff (2003) y Melissa Yates (2007: 883)<sup>6</sup>. Más bien, de lo que se trata es de un proceso de deliberación en el cual tanto ciudadanos religiosos como seculares deben contribuir y poner de su parte. A su vez, Habermas está asumiendo la perspectiva del observador –del científico social– no la del participante, y por

---

<sup>5</sup> Este debate surge de la relación entre Habermas y Rawls. Véase Habermas (2008a).

<sup>6</sup> El blanco directo de la crítica es Rawls, no Habermas. Sin embargo, el objeto de la crítica son las cargas desiguales que los ciudadanos religiosos deben soportar.

ende, está describiendo cargas diferenciadas que afectan a los individuos concretamente en el orden social: no se trata de una carga diferenciada definida normativamente, en el sentido que sea esperable, más bien se trata de cargas que dependen de las orientaciones de los sujetos, en un contexto de modernidad. En consecuencia, Finlayson argumenta que Habermas está reconstruyendo hechos sociales sobre el proceso de modernización, por lo que es su descripción de este proceso lo que debe criticarse como acertada o no. Por lo tanto, la crítica de que la teoría de Habermas impone cargas desiguales a los ciudadanos religiosos (o no, según el caso) no se sustenta.

Finlayson propone una forma de relación entre ciudadanos seculares y religiosos donde los primeros pueden continuar sosteniendo el punto de vista científico, pero aceptando a la vez que este punto de vista es falible. Por lo demás, esta posición no es distinta a la visión de la ciencia contemporánea – pensemos en la ya clásica falsación popperiana. Además, estos ciudadanos deben aceptar que las doctrinas religiosas pueden constituir fuentes de verdad. Así, este argumento:

Elimina la tesis peculiar, ya que ya no es un 'requisito' de la ciudadanía democrática que los sujetos seculares experimenten un cambio de punto de vista: simplemente tienen que aceptar reflexivamente las implicancias y limitaciones de su propio naturalismo científico. (Finlayson, 2018: 17)

En nuestra opinión, el argumento de Finlayson del giro post-secular en Habermas, cierra la brecha entre la religión y la moralidad: ambas no aparecen como opuestos y pueden estar abiertas al diálogo como proceso de aprendizaje mutuo. Por ello, proporciona una refutación consistente a la crítica de Pierce. Pero esta no es la consecuencia más importante de la posición de Finlayson. El punto relevante es que presenta una versión reelaborada del concepto de moralidad, que puede permanecer como el reverso de la solidaridad. La noción original de moralidad era secular en un sentido fuerte: significaba que en la modernización la religión era reemplazada por otras fuentes de integración social, entre ellas, la moral secular, el derecho positivo y las formas cívicas de solidaridad. Sostenemos que Habermas debería haber revisado su tesis del reverso, o más precisamente, debería haber revisado su comprensión temprana de la moralidad, donde esta era comprendida en un sentido secular (fuerte). Sin embargo, Habermas elaboró esta estrategia y prefirió rechazar la tesis del reverso. Las reflexiones de Finlayson sobre el post-secularismo son una buena alternativa para pensar un concepto de moralidad, el cual deja espacio para la inclusión de los ciudadanos religiosos y sus razones en la esfera pública. La consecuencia de esto, algo que ni Rees ni Finlayson

vislumbran en sus lecturas, es que dicha noción post-secular de moralidad puede tener como su reverso una noción post-secular de solidaridad. En esta tesis del reverso reformulada que proponemos, la solidaridad post-secular implica una ampliación de perspectivas donde tanto sujetos religiosos como sujetos seculares se benefician mutuamente y construyen vínculos y compromisos de consideración mutua.

## CONCLUSIÓN

La solidaridad en Habermas es un concepto complejo, que ha sufrido varias transformaciones. Primero, la solidaridad fue vista como un remanente de la herencia religiosa que no puede articularse completamente en términos racionales. En segundo lugar, la solidaridad se racionaliza y se convierte el reverso de la moralidad y la justicia, que serían derivaciones de la Ilustración. En tercer lugar, en el contexto contemporáneo de crisis, Habermas afirma que la solidaridad se convierte en una noción ético-política, y dejaría de ser el reverso de la moralidad. En el artículo hemos explorado otra alternativa, a saber, lo que podemos llamar solidaridad post-secular, que constituiría el reverso de la moralidad post-secular. En esta versión, la solidaridad forma parte de la constitución instintiva del ser humano, la cual se desarrollaría primero a través de la religión y luego a través del discurso racional. Así, tanto la religión como la moralidad son lenguajes que expresan este mismo fenómeno humano.

La versión de la tesis del reverso que hemos propuesto significa que las razones religiosas van de la mano con las razones morales y los ciudadanos seculares y religiosos se benefician mutuamente de la comunicación como un proceso de aprendizaje mutuo. Ciertamente, esto exige cargas, tanto a los creyentes como a los no creyentes. Los ciudadanos religiosos deben comprender que otros ciudadanos respaldan otras doctrinas. Los ciudadanos seculares, que la racionalidad es falible y que por ende no tiene un estatus superior a otros saberes como el religioso. El resultado es que la acción comunicativa, entendida en términos post-seculares, puede producir y dinamizar la solidaridad. De esta forma, las diferentes fuentes de integración social, a saber, la religión, la moral y también la política, pueden trabajar en conjunto.

Para concluir, es interesante notar que Pierce parece estar atrapado en la interpretación secular de la moralidad y es por eso que afirma que el rechazo de Habermas de la tesis del reverso es el resultado de su nuevo escepticismo hacia la razón secular. Sin embargo, post-secularismo no significa necesariamente escepticismo hacia la razón secular. Pierce piensa erróneamente que el giro religioso de Habermas es incompatible con

su universalismo. Eso es porque confunde el giro post-secular de Habermas con un giro religioso, siendo que este giro es perfectamente compatible con los valores de la Ilustración, una moral universalista e incluso con el humanismo secular. Además, el giro en realidad significa que tanto los ciudadanos laicos como los religiosos pueden beneficiarse del diálogo y de procesos de aprendizaje mutuo. Estos procesos pueden proporcionar y dinamizar las bases para sustentar la solidaridad exigida en las sociedades post-seculares.

## REFERENCIAS

- Baynes, K. (2017). *Habermas*. New York: Routledge.
- Beaumont, J., Eder, K., and Mendieta, E. (2018). Reflexive secularization? Concepts, processes and antagonisms of postsecularity. *European journal of Social Theory*, 23(3), 291-309.
- Bohman, J. (2017). The Constitutionalization of International Law and Politics. In Brunkhorst, H., Kreide, R., and Lafont, C. (Eds.), *The Habermas Handbook* (pp. 474-486). New York: Columbia University Press.
- Brunkhorst, H. (2007). Globalizing Solidarity: The Destiny of Democratic Solidarity in the Times of Global Capitalism, Global Religion, and the Global Public. *Journal of Social Philosophy*, 38(1), 93-111.
- Carrabregu, G. (2016). Habermas on Solidarity: An Inmanent Critique. *Constellations*, 23(4), 507-22.
- Durkheim, É. (1995). *The Elementary Forms of the Religious life*. (Translated by K. Fields). New York: Free Press.
- Finlayson, J. G. (2018). No Proviso: Habermas on Rawls, religion and public reason. *European Journal of Political Theory*, 20(3), 443-464.
- Fultner, B. (Ed.) (2011). *Jürgen Habermas- Key Concepts*. Durham: Acumen.
- Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1987). *The Theory of Communicative Action*. 2<sup>a</sup> ed. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1990a). Justice and Solidarity: On the discussion concerning stage 6. In *The Moral Domain: Essays on the Ongoing Discussion between Philosophy and the Social Sciences*. (Edited by T. E. Wren). Cambridge: MIT Press, pp. 224-251.
- Habermas, J. (1990b). *Moral Consciousness and Communicative Action*. (Translated by C. Lenhardt and S. Weber NicholSEN). Cambridge: MIT Press.
- Habermas, J. (1992). *Postmetaphysical thinking*. Cambridge: MIT Press.
- Habermas, J. (1993). *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*. Cambridge: MIT Press.
- Habermas, J. (1999). *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. (Edited by C. Cronin). New Baskerville: Polity Press.
- Habermas, J. (2004). *The divided west*. Cambridge: Polity Press.

- Habermas, J. (2006). *Time of Transitions*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (2008a). *Between Naturalism and Religion*. Cambridge: MIT Press.
- Habermas, J. (2008b). What is Meant by a 'Post-Secular Society?' A Discussion on Islam in Europe. In *Europe: The Faltering Project*. (Translated by Ciaran Cronin). Cambridge: Polity Press, pp. 59-77.
- Habermas, J. (2013). *Democracy, solidarity and the European Crisis*. Lecture delivered on 26 April in Leuven University. <https://www.pro-europa.eu/europe/jurgen-habermas-democracy-solidarity-and-the-european-crisis/>
- Habermas, J. (2014). Plea for a constitutionalization of international law. *Philosophy and Social Criticism*, 40(1), 5-12.
- Habermas, J. (2015). *The Lure of Technocracy*. Cambridge: Polity Press.
- Harrington, A. (2007). Habermas and the 'Post-Secular Society'. *European Journal of Social Theory*, 10(4), 543-60.
- Kohlberg, L. (1981). *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*. San Francisco: California: Harper & Row.
- Kohlberg, L. (1984). *The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages*. San Francisco: California: Harper & Row.
- Pensky, M. (2008). *The ends of Solidarity: Discourse Theory in Ethics and Politics*. Albany: State University of New York Press.
- Pensky, M. (2007). Two Cheers for Cosmopolitanism: Cosmopolitan Solidarity as Second Order Inclusion. *Journal of Social Philosophy*, 38(1), 165-84.
- Pierce, A. (2017). Justice without Solidarity? Collective Identity and the Fate of the 'Ethical' in Habermas' Recent Political Theory. *European Journal of Philosophy*, 26(1), 546-568.
- Rees, D. H. (2017). Decolonizing Philosophy? Habermas and the Axial Age. *Constellations*, 24(2), 219-31.
- Wolterstorff, N. (2013) An engagement with Jürgen Habermas on postmetaphysical philosophy, religion, and political dialogue. In Calhoun, C., Mendieta, E., and Van Antwerpen, J. (Eds), *Habermas and Religion*. Cambridge: Polity Press, pp. 92-115.
- Yates, M. (2007). Rawls and Habermas on religion in the public sphere. *Philosophy & Social Criticism*, 33(7), 880-891.