

Teología política y sociedad postsecular en el último Habermas

Ángel Prior Olmos
Universidad de Murcia

Resumen: El texto aborda la recepción habermasiana de la obra de Carl Schmitt, generando controversias en las interpretaciones de pensadores como Chantal Mouffe y Ellen Kennedy. Mouffe critica la lectura de Habermas como "completamente errónea", mientras Kennedy sugiere la presencia de un "schmittismo" evidente en Habermas. Este debate se origina en la ponencia de Kennedy en 1984, tras la cual Habermas titula su obra "Carl Schmitt: los terrores de la autonomía". Habermas, inicialmente averso al liberalismo, según Kennedy, evoluciona hacia una etapa de "último Habermas" marcada por un "giro postsecular". El análisis de Habermas se centra en tres parejas de nociones schmittianas: "lo político" y teología política, secularización y neutralización, y el Leviatán y privatización de la religión. Habermas critica la visión de Schmitt sobre la secularización, argumentando que la despolitización se gestó antes de las revoluciones liberales. Además, destaca la importancia de la revolución nominalista en la formación de la modernidad y critica la autocomprensión secularista, abogando por una genealogía que incluya aprendizajes y procesos de expansión.

Palabras clave: Jürgen Habermas, Carl Schmitt, sociedad postsecular, teología política

Political Theology and Post-Secular Society in the late Habermas

Abstract: The text discusses Jürgen Habermas's reception of Carl Schmitt's work, generating controversies in interpretations from thinkers like Chantal Mouffe and Ellen Kennedy. Mouffe criticizes Habermas's reading as "completely erroneous," while Kennedy suggests the evident presence of "Schmittism" in Habermas. This debate originates from Kennedy's 1984 conference, after which Habermas titled his work "Carl Schmitt: The Terrors of Autonomy." Habermas, initially averse to liberalism, according to Kennedy, evolves towards a stage of "last Habermas," marked by a "post-secular turn." Habermas's analysis focuses on three pairs of Schmittian notions: "the political" and political theology, secularization and neutralization, and the Leviathan and privatization of religion. Habermas criticizes Schmitt's view on secularization, arguing that depoliticization gestated before liberal revolutions. Additionally, he highlights the importance of the nominalist revolution in shaping modernity and criticizes secularist self-understanding, advocating for a genealogy that includes learning and expansion processes.

Keywords: Jürgen Habermas, Carl Schmitt, Post-Secular Society, Political Theology

La recepción habermasiana de la obra de Carl Schmitt y el alcance de la misma son cuestiones polémicas sobre las que encontramos posiciones tan diferenciadas como las que representan Chantal Mouffe y Ellen Kennedy. Mientras para la primera, Habermas hace una lectura “completamente errónea” de esa obra (Mouffe, 1999, 159-160) Kennedy sugiere un “schmittismo” evidente en Habermas en algunos de sus argumentos (Kennedy, 1987, 38, 59). Mouffe realiza su valoración en referencia a “Carl Schmitt: los terrores de la autonomía”, de 1987, escrito tras escuchar Habermas la ponencia de Kennedy en el congreso celebrado en Alemania en diciembre de 1984 sobre las repercusiones de la escuela de Frankfurt, según la referencia de su biógrafo S. Müller-Doohm¹. Kennedy atribuye a Habermas no solo una notable influencia de Schmitt en escritos iniciales como su tesis de habilitación, que denotarían aversión hacia el liberalismo y escepticismo hacia la democracia liberal, sino también un concepto de democracia plesbicitaria, presente por ejemplo en sus escritos posteriores sobre desobediencia civil (Kennedy, 1987, pp. 38, 59). Esa atribución irritó a Habermas y motivó también artículos de discípulos próximos en su defensa ya en el mismo número de la revista *Telos* en el que se presenta la crítica. La respuesta de Habermas llegaría poco después. Todo coincide con el fallecimiento de Schmitt en 1985 y cuando Habermas alude por primera vez a éste en el título de una publicación para explicitar las distancias con el autor de *Teología política* de otro pensador maduro y de pleno éxito en esos años ochenta en los que ha presentado *Teoría de la acción comunicativa* (1981) y pronto seguirían *El discurso filosófico de la modernidad* (1985) o *Pensamiento postmetafísico* (1988).

Más allá de esas dicotomías de valoración, en las que no entraremos ahora, la relación con Schmitt adquiere matices nuevos en el que podemos denominar “último Habermas”, el que se ha ocupado con insistencia de cuestiones de filosofía de la religión, imprimiendo como sugieren diversos estudiosos un ‘giro teológico’ o mejor aún ‘giro postsecular’² en su trayectoria y del que son representativos, además de otros artículos, volúmenes como *Entre naturalismo y religión* (2005), *Mundo de la vida, política y religión* (2012) o *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019)³. Esos nuevos matices generan un cambio que puede expresarse del siguiente modo: a) de advertir los peligros del nazismo y del antisemitismo de Carl Schmitt, explicar el alcance y motivos de su persistente influencia, indicar los peligros de su recepción, a llevar a cabo, b) un diálogo crítico, pero con puntualizaciones y acuerdos elocuentes⁴. En este contexto, que convencionalmente coincide con el que se abre con el 11 de septiembre de 2001, Habermas ha realizado referencias a Schmitt, lo que denotaría esa posible etapa nueva de su recepción, seguramente conectada con el momento de inflexión en su propia obra ante nuevas situaciones y preocupaciones. En lo que sigue, nos haremos eco de argumentos y observaciones habermasianas sobre tres parejas de nociones schmittianas en las que se

¹ Habermas, “Carl Schmitt: los terrores de la autonomía”, en Habermas, 1989a, 67-82 (citaremos en siglas como CSTA); Müller-Doohm indica lo siguiente: “¿Un seguidor en secreto de Schmitt? Poco después del regreso de Habermas de España, del 10 al 15 de diciembre de 1984 se celebra en Luisburgo un congreso programado a lo grande y de varios días de duración que la fundación Alexander von Humboldt organiza sobre “La Escuela de Francfort y sus repercusiones” (...) Habermas formula sus “Tres tesis sobre la historia de la recepción de la Escuela de Francfort”” (Müller-Doohm, 2020, 263).

² Véanse entre otros los trabajos de Atanasescu, 2017, Castorina, 2020, Harrington, 2007a y 2007b, Ungureanu. 2013.

³ *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006; *Mundo de la vida, política y religión*, Madrid, Trotta, 2015 (en siglas, MVPR); *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die Okzidentale constellation von Glauben und Wissen, Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren der Diskurses über Glauben und Wissen*, Suhrkamp Verlag (2019); *Une histoire de la philosophie. Tome I. La constellation occidentale de la foi et du savoir*, Paris, Gallimard, 2021 (en siglas, UHF-1); *Une histoire de la philosophie. Tome II. Liberté rationnelle. Traces des discours sur la foi et le savoir*, Paris, Gallimard.

⁴ Sobre las relaciones entre Habermas y Schmitt véanse los trabajos de Velasco, 2019, y Orsi, 2012.

puede apreciar esa inflexión, concretamente: 1) “lo político” y teología política, 2) secularización y neutralización, 3) el *Leviatán* y privatización de la religión.

1. “Lo político” y la teología política

La ponencia en un Congreso en la Universidad de Columbia en New York en 2008, publicada como capítulo del libro recopilatorio del encuentro en 2011, “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”, constituye un documento importante en esa nueva historia de debates con Schmitt por parte de Habermas⁵. En dicho texto sigue manteniendo una distancia crítica con su colega alemán, como ya lo hacía en el artículo sobre los terrores de la autonomía, por supuesto insiste en las conexiones de Schmitt con el nazismo, lo que para el autor constituye una cuestión que concierne al personaje durante una etapa de su vida, pero que también subyace a su obra y no sólo la que publica en ese periodo sino también en el anterior y el posterior. Según Habermas, Schmitt habría generado en los años veinte un concepto existencialista de lo político que posteriormente aplicaría al movimiento nazi⁶. “Para justificar de alguna manera este concepto existencialista de “lo político”, Schmitt construye una concepción identitaria de la democracia autoritaria de masas, hecha a medida de una población homogénea y dirigida por un líder carismático” (LP, 31). Y en la nota a pie: “este concepto de lo político adoptó incluso una forma aún más autoritaria cuando se aplicó, pocos años después de la publicación de *Teoría de la Constitución*, al movimiento nazi”. Además, indica Habermas, en Schmitt hay una concepción clerical-fascista de la política (LP, 32). En *Mundo de la vida, política y religión*, contrapone Leo Strauss a Schmitt: “En mi opinión, ambas concepciones han fracasado, pero no debemos confundir el clerical-fascismo de Schmitt con la excelente reactualización hermenéutica del derecho natural clásico que hizo Strauss. Sin embargo, el concepto de lo político sigue teniendo una peculiar relevancia ante el reto de los fenómenos “postdemocráticos” por los que en la conciencia pública la política deja de ser un posible medio para promover activamente una integración social igualitaria e inclusiva. Esto también puede explicar la actualidad subterránea de Strauss y Schmitt, cuyas teorías están siendo asumidas de forma acrítica incluso en la izquierda, y que en esta forma cruda a menudo envenenan el pensamiento político” (MVPR, 105).

1.1. Las herencias de la teología política

Lo que ahora resulta significativo es que Habermas plantea junto a una cuestionable herencia de la teología política, que en el artículo de 1987 se refería no tanto a los discípulos conservadores alemanes de los que se ocupa en el trabajo de 1995, “Carl Schmitt en la historia de la cultura política de la República Federal”, sino a la recepción de izquierdas, incluso marxista, de la obra schmittiana⁷. En el texto de 1987 alude a la recepción de izquierdas, sobre todo italiana, en los siguientes términos: “Pero Carl Schmitt extremó hasta tal punto en términos idealistas aquellas ideas que, según su concepción, explican el parlamentarismo, que a los ojos del lector no eran menester más argumentos para entender que esas ideas habían perdido toda apoyatura en la realidad. La

⁵ Habermas, J., “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política” (ponencia presentada en octubre 2008), en Habermas, 2011a, 23-38 (citaremos en siglas como LP).

⁶ En “Una entrevista sobre la guerra y la paz” habla de Schmitt y sus correligionarios fascistas) y de concepción vanguardista y genuinamente fascista sobre derecho internacional” (Habermas, 2009a, 187).

⁷ Habermas, J., “Carl Schmitt en la historia de la cultura política de la República Federal”, en Habermas, 1999a, 126-134.

forma en que Carl Schmitt emprende tal exageración y ridiculización sigue siendo instructiva; instructiva, por lo demás, también para esa izquierda que, aquí en la República Federal de Alemania y hoy sobre todo en Italia, quiere expulsar al diablo invocando a Belcebú y llenar el agujero de la inexistente teoría marxista de la democracia con la crítica fascista de Carl Schmitt a la democracia” (CSTA, 80-81).

Frente a esta recepción, para él controvertida, apunta en 2011 a la posibilidad de un sentido racional de herencia de la teología política que se centraría en una relectura del concepto clásico de “lo político”. Destaca las notas de “lo político” que se encuentran en diálogo con las propuestas de Leo Strauss, H. Arendt, C. Schmitt y el propio Derrida, es decir, lo político como antídoto ante las tendencias despolitizadoras de nuestro tiempo (LP, 24). De dicho concepto Habermas subraya su poder unificador de centro de gravedad e integrador (LP, 27)⁸. Y en otro lugar: “significado racional de esta noción actualizada de lo político, que originalmente pertenecía a un período completamente diferente... lo político... también puede constituir... en relación con las elecciones democráticas, un centro de gravedad unificador” (UHT-1, 37).

Esta relectura de lo político lleva a Habermas a una consideración de la integración de religión y política que formaba parte de ese concepto clásico como característica de las civilizaciones antiguas y de la que el artículo de 2011 presenta un primer apunte luego desarrollado en las obras posteriores. “Solo estableciendo una conexión convincente entre la ley y el poder político y las creencias y prácticas religiosas los gobernantes podían estar seguros de que el pueblo seguiría sus órdenes. Si el sistema legal adquiere así estabilidad por el poder sancionador del Estado, la autoridad política depende a su vez de la fuerza legitimadora de la ley, que posee un origen sagrado” (LP, 25)⁹.

No debe ser ajeno a esta nueva propuesta el contexto amplio en que situar la obra de Habermas desde inicios del siglo XXI, pues cabe distinguir dos aspectos: por un lado, fenómenos de despolitización en las nuevas formas de crisis que ya venían surgiendo con la globalización en las últimas décadas del siglo XX, que afectan a los retos del estado postnacional, pero que con los atentados de 2001 cobran mayor dramatismo. La posibilidad fáctica de que la democracia se convierta o se esté ya convirtiendo en obsoleta es vinculada a los procesos de despolitización y neutralización de lo político analizados por el jurista alemán. Habermas ha manifestado su preocupación sobre la situación política tanto en Alemania y en Europa como a nivel mundial en estas últimas décadas (Habermas, 2009g, 62-3), también presente en Schmitt respecto a la república de Weimar, en la que observó esos elementos de disolución de lo político (UHF-1, 37). Para Habermas, tras el impacto del 11 de septiembre habría sucedido el Occidente escindido y una progresiva negación de lo político (LP, 32) que conduce a esa democracia obsoleta¹⁰.

Por otro lado, la actualidad específica de un escenario bélico en el siglo XXI aproxima las posiciones de ambos autores, como se muestra en el interés que ha suscitado en el

⁸ “Además de la teoría política normativa, los filósofos han perdido desde hace tiempo su particular competencia sobre el “sistema político” (...) Y sin embargo, hay razones para dudar de si las tradiciones de la Ilustración aún pueden generar motivaciones y tendencias sociales suficientes para preservar con sus propios recursos los contenidos normativos de la modernidad. Estas dudas me llevan a preguntar si podemos dar un sentido racional al concepto ambivalente de “lo político”. Permítanme primero revisar un uso puramente descriptivo del término: desde un punto de vista empírico, “lo político” a lo sumo designa ese campo simbólico en que las civilizaciones antiguas formaron por primera vez una imagen de sí mismas” (LP, 24-5).

⁹ Apunta Habermas a seguir entendiendo lo político como “el medio simbólico de autorrepresentación de una sociedad que conscientemente influye en los mecanismos de integración social” (LP, 28).

¹⁰ Cfr. Velasco, 2016, 523-543.

frankfurtiano el tema de las relaciones internacionales¹¹. Para Habermas, o hay alguna posibilidad de éxito de la constitucionalización liberal del derecho internacional o la llamada “escuela realista” podría estar “en lo correcto al suponer que algo así como “la justicia entre naciones” es imposible debido a la clausura semántica de visiones del mundo inconmensurables, lo más que podría esperarse sería una concepción del orden mundial *à la* Carl Schmitt, que imagina un mundo dividido en “hemisferios” imperiales pacificados por la prohibición de intervención de ‘poderes externos’” (Habermas, 2007,12-13)¹².

Un elemento específico del contexto habermasiano reside en su eco del surgimiento de la sociedad multicultural mundial y la pervivencia de las comunidades religiosas no solo en sus primeras tradiciones de origen, sino que con las olas de emigración constituyen realidades nuevas en las sociedades occidentales. Todos estos fenómenos están detrás de las consideraciones de Habermas, de sus preocupaciones y en cierta forma de su recurso a elementos de la obra schmittiana.

Pero más allá de esta especificidad, las coincidencias entre ambos autores no indican en Habermas una visión meramente existencial de lo político en la que se advirtieran esos fenómenos de despolitización. Lo característico de su sugerencia es que continúa insistiendo en la necesidad de una justificación y legitimación del Estado democrático de derecho en términos de neutralidad, como es propio en un planteamiento que quiere seguir vinculado a la Ilustración. Por ello, no nos parece casual que la distinción entre dos formas de la teología política, la ilustrada y la antiilustrada, aparezca explícitamente en la entrevista con Eduardo Mendieta (Habermas, 2011b, 106-107). Le pregunta Mendieta a Habermas: “Hay a su modo de entender dos formas de teología política: una antiilustrada y otra que recoge las tradiciones de la Ilustración. ¿Podría decirse, entonces, que la versión de la teología política de Metz ha extraído del pensamiento postmetafísico las enseñanzas que defiende usted en su propia filosofía política? ¿Es Metz su interlocutor postsecular religioso ideal?”, a lo que responde Habermas: “Es una manera curiosa de decirlo, pero no totalmente equivocada. El gran mérito de Johann Baptist Metz es haber tematizado la sensibilidad temporal del pensamiento posmetafísico sin ningún oscurecimiento contextualista, de tal manera que el tema puede servir de puente hacia la teología contemporánea” (Habermas, 2011b, 106).

1.2. Teología política y solidaridad

En otro texto central para esta nueva época de Habermas, el que trata acerca de los fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho, expuesto en su célebre debate con el entonces cardenal Ratzinger¹³, nuestro autor se hace eco de una pregunta formulada por E. W. Böckenforde, importante jurista alemán contemporáneo, católico y socialdemócrata, pero también discípulo declarado y destacado intérprete de Schmitt¹⁴. Böckenforde se interroga si el poder político, tras la positivización del derecho, “puede seguir admitiendo una justificación secular, esto es, no religiosa o postmetafísica del componente cognitivo del Estado democrático de derecho” (FPEDD, 107). Habermas despeja esa duda y parte de la base “de que la constitución del Estado liberal puede cubrir su necesidad de legitimación de manera autosuficiente, a saber: administrando en la

¹¹ Véanse Habermas, 1999b, 147-188; Habermas, 2009a, 113-188, y Habermas, 2009c, 107-128. Para el tratamiento del derecho internacional, véase Habermas, 2009a, 182-7.

¹² Cfr. Velasco, 2016, 523-543; Orsi, 2012.

¹³ Habermas, J., “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?”, en Habermas, 2006a, 107-120 (citaremos en siglas como FPEDD).

¹⁴ Cfr. Böckenförde, 2016, 69-85

argumentación recursos cognitivos que son independientes de las tradiciones religiosas y metafísicas” (FPEDD, 110).

Habermas advierte contra una herencia dudosa de la teología política si se intenta preservar las connotaciones metasociales de la autoridad estatal¹⁵. Se aprecia en todo caso cierta oscilación en su planteamiento, pues en el artículo de 2011 insiste en que no es posible revocar los pasos de la secularización del poder estatal (LP, 32), mientras que en *Auch eine Geschichte der Philosophie* recoge el caso de Irán y considera dudoso, pero no imposible volver atrás (UHF-1, 37), lo que denota mayor escepticismo por su parte.

Ante la pregunta de Böckenborde, Habermas propone la distinción entre el aspecto cognitivo y el motivacional. Si sobre el aspecto cognitivo, defiende una autopresentación neutral del Estado, sin embargo, “aun dando por sentada esta premisa, subsiste una duda en lo que atañe al aspecto motivacional” (FPEDD, 110). El autor observa peligros y posibilidades de debilitamiento del Estado democrático de derecho procedentes de factores externos a la propia justificación cognitiva de dicho Estado. En efecto, “una descarriada modernización de la sociedad en su conjunto podría muy bien debilitar el vínculo democrático y enflaquecer el modo de solidaridad, de los que depende el Estado democrático para no tener que recurrir a la coerción jurídica”. Añade Habermas que ante el vínculo entre democracia y solidaridad puede suceder un desmoronamiento de la solidaridad ciudadana provocado por factores como el papel de los mercados, el privatismo y la tendencia hacia la despolitización de los ciudadanos (FPEDD, 112-113). La necesidad de solidaridad en el Estado democrático de derecho puede chocar con que las fuentes sufran un posible agotamiento. “Entre ciudadanos, sólo puede surgir una solidaridad, como siempre, abstracta y mediada jurídicamente, si los principios de justicia encuentran acomodo en el entramado, más denso, de orientaciones axiológicas de carácter cultural” (FPEDD, 112).

Conviene dejar claro que el antídoto contra Schmitt para Habermas se encuentra en la obra de Rawls, especialmente con la idea del ‘uso público de la razón’¹⁶. En la reflexión sobre la religión y su papel público, el mérito de Rawls consistiría en haber insistido en la relevancia del hecho del pluralismo, aunque Habermas presenta sus matizaciones:

A él le corresponde el mérito del enorme servicio de haber reflexionado con anticipación del papel político de la religión. Sin embargo, precisamente estos fenómenos pueden hacer consciente a una teoría política presuntamente “independiente” (*free-standing*) del limitado alcance de la argumentación normativa. Después de todo, el que la respuesta liberal al pluralismo religioso pueda ser aceptada por los propios ciudadanos como la respuesta correcta depende (y no en último término) de que los ciudadanos religiosos y seculares, cada uno desde su propia perspectiva, se embarquen en una interpretación de la relación entre la fe y el saber que primero les capacite para comportarse de una manera autorreflexivamente ilustrada en la esfera público-política (REP, 155).

Esta indicación de los límites de la argumentación normativa muestra que el derecho necesita de la solidaridad y ésta de las fuentes ético-valorativas, no meramente morales.

¹⁵ Cfr. el artículo de Ratzinger “Lo que cohesiona el mundo”, en Habermas, Ratzinger, 2006. Sobre la polémica misma véase Jiménez Redondo, 2010.

¹⁶ Habermas, “La religión en la esfera pública”, en Habermas, 2006b (en siglas, REP).

2. Secularización y neutralización de lo político

El vínculo entre secularización y despolitización conlleva dos matices diversos sobre los factores principales inherentes a la secularización y a la polémica sobre el valor de la modernidad. Respecto a la primera cuestión, encontramos una crítica directa a Schmitt en el artículo de 2011 cuando indica un error o equivocación al atribuir el peso de la neutralización y despolitización a los regímenes liberales de los siglos XIX y XX. “Schmitt se equivoca al atribuir la disolución de la amalgama entre religión y política que asociamos con “lo político” en su forma tradicional solamente al momento en que las revoluciones liberales de finales del siglo XVIII ratificaron la secularización de la autoridad estatal” (LP, 28).

Para Habermas hay dos hechos que ya prefiguraron esa ‘neutralización’ de lo político. Por un lado, la “expansión del mercado en el interior de los Estados territoriales”. Es decir, el nuevo modelo de producción “surgió con el motor de un proceso de diferenciación funcional que llevó a una reordenación heterárquica de la sociedad y, al mismo tiempo, redujo la administración burocrática al papel de un subsistema social más entre otros”. Por otro, “los conflictos religiosos causados por la Reforma ... también se resolvieron ... con el reconocimiento de la libertad religiosa y de expresión”. En idéntico sentido, “la autodeterminación democrática de los ciudadanos ya priva a la legitimación del poder político de su carácter metasocial, dicho de otro modo, de su referencia a una autoridad trascendente que opera desde fuera de la sociedad” (LP, 28-29).

Complementando este diferente análisis histórico, Habermas se apoya en una valoración del proceso histórico de la revolución nominalista, entre otros a partir del estudio de M. A. Gillispie, *The Theological origins of Modernity* (Gillispie, 2008). Schmitt habría olvidado los orígenes de la modernidad en el pensamiento medieval y no prestó atención a los efectos a largo plazo de la revolución nominalista del siglo XIII, los que sin embargo Habermas resalta, con efectos tan importantes para él como: a) el surgimiento de la autonomía individual, de la que deriva la indiferencia política apuntada por Schmitt, pero también la resistencia a la autoridad del Estado, ponderada en otro sentido por Habermas; b) la ciencia moderna, de la que procede el contraste entre fe y conocimiento (para Habermas, irrebalsable) y la autoridad pública de un saber mundano con base compartida y aspiración universal; c) más discutible de la síntesis de Gillispie a juicio de Habermas, la influencia del nominalismo en el humanismo renacentista, que favoreció el giro antropocéntrico del pensamiento moderno; d) elemento fundamental, la influencia crucial del nominalismo en el debilitamiento de los “fundamentos de la ley natural cristiana” es clara y prepara el camino “a los dos discursos de la teoría del conocimiento y de la teoría del contrato social que dominaron la filosofía del siglo XVIII y que suministraron un fundamento racional a la legitimación de la política” (LP, 29, nota).

Ignorar los efectos de la revolución nominalista constituye un elemento polémico básico de Habermas en su debate con el papa Benedicto XVI, concretamente respecto al llamado Discurso de Ratisbona, en el que el papa defiende la validez de la unidad de fe y saber característica de san Agustín y Santo Tomás como elemento de crítica de los aspectos patológicos de la modernidad, frente a los cuales, el autor sigue insistiendo en el legado ilustrado de autorreflexión, autonomía y autodeterminación como elementos no renunciables¹⁷. Cabe plantear, como ha hecho S. Muscolino, si en esa atribución al liberalismo del peso principal en Carl Schmitt de la despolitización, Habermas no ha podido dejar excesivamente fuera de consideración el texto sobre la época de la neutralización, donde los factores recogidos son más amplios (Muscolino, 2018, 1-17),

¹⁷ Véase, Habermas, “La conciencia de lo que falta”, en Habermas, Reeder y Schmidt, 2009, 76.

parece en todo caso que en *Auch eine Geschichte der Philosophie* la posición de Habermas es más ponderada.

Precisamente el segundo matiz, secularización y despolitización, viene dado por la polémica sobre el valor de la modernidad que reconstruye en *Auch eine Geschichte der Philosophie* a partir de las teorías de Schmitt, Löwith, Leo Strauss y Blumenberg, intentando dejar atrás la dicotomía entre las continuidades que Schmitt quiere demostrar y la discontinuidad que podría atribuirse a Blumenberg en tanto que para éste en la modernidad se daría un proceso de aprendizaje que se justifica de forma inmanente, con lo que el racionalismo de las Luces no tiene necesidad de justificación (UHF-1, 52-4).

Habermas quiere criticar una “autocomprensión secularista estrecha de la filosofía ‘científica’” que se considera a sí misma exclusivamente como heredera de la filosofía griega y como la adversaria natural de la religión, lo que a su juicio es falso, primero, porque pasa por alto “el carácter religioso de los orígenes platónicos de la filosofía y, en segundo lugar, porque suprime los rasgos conceptuales ... dejados en el pensamiento filosófico por las tradiciones monoteístas por medio de la simbiosis de la filosofía griega con el cristianismo paulino” (MVPR, 96-7). Los complejos desarrollos relacionados con la secularización en la idea del influjo de la revolución nominalista (nacimiento de la ciencia moderna, humanismo, nuevos enfoques de la racionalidad de la ley), “pueden ser entendidos también como procesos de aprendizaje, a partir de los cuales no es razonable volver a un estadio anterior”, pues “nuestra autocomprensión simplemente se expande”.

Desde esta noción de proceso “*en expansión*”, se llegaría a una genealogía que “hace inútil la alternativa propuesta por Carl Schmitt y Hans Blumenberg para la autocomprensión de la modernidad. En sus formas políticas y espirituales, la modernidad no es un *mero* resultado de la secularización, un resultado que *sigue* dependiendo de sus raíces teológicas: en tal caso, no se habría *aprendido* nada. Tampoco el pensamiento que desde entonces ha operado con la premisa *etsi deus non daretur* se debe a una mera separación de la herencia teológica a la que sigue oponiéndose. Porque los niveles de esta genealogía que han sido críticamente superados entran en la autocomprensión posmetafísica que se ve a sí misma como el resultado de procesos de aprendizaje. La crítica concienciadora se une a una memoria redentora” (MVPR, 97).

Habermas realiza una ponderada crítica de Blumenberg en varios niveles, por un lado, la fijación en las doctrinas monoteístas como excusa para no prestar suficiente atención a las historias de decadencia de Schmitt y Löwith. Por otro y con un acento específico, no haber atendido la teoría de Jaspers de la ‘era axial’ provoca que tanto estos autores como el propio Blumenberg no hayan notado las similitudes estructurales entre platonismo y monoteísmo, con lo que aquellos se hubieran ahorrado un regreso incondicional al pensamiento cósmico griego en un caso o a la escatología de los padres de la Iglesia, en otro. Finalmente, Blumenberg subestima los procesos de aprendizaje simultáneos al pensamiento filosófico moderno y a la reformada conciencia religiosa, mientras que si apelamos al pensamiento postmetafísico puede plantearse una traducción como relevante. Un tratamiento más irónico es que Blumenberg no se ocupe de la cuestión de la secularización del poder político, núcleo sin embargo de la disputa sobre la legitimidad de la edad moderna en Schmitt. “En él, la moral, el derecho y la política forman puntos ciegos en la justificación del derecho propio de la modernidad” (MVPR, 124).

3. El *Leviathan* y la privatización de la religión

En “Carl Schmitt: los terrores de la autonomía”, Habermas considera que el estudio sobre Hobbes constituye la obra principal de Schmitt y donde aparecen aún con más claridad los rasgos básicos de los escritos de *Teología política*, de 1922, y la crítica al

parlamentarismo, de 1923. En este libro, indica Habermas, “resume Carl Schmitt de un golpe su filosofía del Estado. Además, el *Leviathan*, que data de 1938, es decir, que se publica en mitad del periodo nazi, nos conduce también al centro político del mundo de ideas de Carl Schmitt” (CSTA, 68-9). En su ensayo, Schmitt admira a Hobbes a la vez que lo critica: “Celebra en Hobbes el único teórico político de rango que en el poder soberano reconoció la sustancia decisionista de la política estatal. Pero también lamenta al teórico burgués que se arredra ante las últimas consecuencias metafísicas y que, contra su voluntad, se convierte en antecesor del Estado de derecho tal como lo entiende el positivismo jurídico” (CSTA, 69).

De esta lectura podemos enfatizar la referencia a la confesión religiosa, donde estuviera el grave fallo de Hobbes a juicio de Schmitt: al distinguir entre *faith* y *confession*, “declara la neutralidad del estado frente a la confesión de sus ciudadanos, frente a su fe privada. Sólo el culto público está sujeto a control estatal”, de aquí las matizaciones de Schmitt. En palabras de Habermas:

La reserva de fe privada concedida por Hobbes la entiende Carl Schmitt como puerta de entrada de la subjetividad de la conciencia burguesa y de la opinión privada, que progresivamente desarrollan su fuerza subversiva. Pues esta esfera privada se proyecta hacia fuera y se amplía hasta convertirse en esfera de la opinión pública burguesa; en el seno de esta última la sociedad civil se hace valer como contrapoder político, que, al reservar el parlamento las competencias en lo tocante a legislación, acaba derrocando de su trono al Leviatán (CSTA, 71)¹⁸

Cabe plantearse si la filosofía de la religión del último Habermas tiene conexiones con este pronunciamiento crítico de Carl Schmitt sobre la privatización de la fe en la teoría hobbesiana del *Leviathan*. Al respecto, pueden resultar sorprendentes, pese a su laconismo, algunas expresiones en *Auch eine Geschichte der Philosophie* cuando indica que “por otro lado, las reservas formuladas contra la privatización de la religión según el modelo del laicismo no carecen del todo de fundamento; la secularización del Estado ciertamente no significa que la sociedad civil se haya secularizado completamente” (UHF, 37). Parece evidente entonces que el autor advierte una coincidencia con Schmitt en su propia crítica a la conciencia secularista tal y como la ha desarrollado en años recientes.

El tema adquiere una relevancia no despreciable como se refleja en la elección de una cita de Jan Patocka como lema de *Auch eine Geschichte der Philosophie*, la clave sería ahora una secularización que se autolimita. En las palabras del propio Patocka: “La idea de una secularización autolimitada, reinstalada como principio regulador de la modernidad, permitiría reabrir y perpetuar el mutuo cuestionamiento de la filosofía, la ciencia y la religión” (en cita de Johan P. Arnason sobre Jan Patocka, UHF-1, 17).

Se hace preciso entonces introducir la noción habermasiana de ‘sociedad postsecular’ para revisar las conexiones entre modernidad y religión. La tipificación de la época como postsecular pretende recoger el desafío de la nueva sociedad multicultural

¹⁸ En palabras de Schmitt, “Hobbes falla de pronto al llegar al punto decisivo. Pues es precisamente aquí donde Hobbes formula ciertas reservas individualistas indesarraigables, de tal suerte, que hasta huelga plantear siquiera el problema de si Hobbes era o no realmente lo que se llama un “individualista”. Penetra entonces en el sistema político del *Leviathan* la distinción entre la creencia interna y la confesión externa. Hobbes declara el problema del prodigio y del milagro como negocio propio de la razón “pública”, en oposición a la razón “privada”; pero en virtud de la libertad general del pensamiento —“quia cogitatio omnis libera est”— queda encomendado al fuero propio de cada cual, conforme a su razón privada, creer o no creer íntimamente y conservar en su corazón, “intra pectus suum”, su propio “judicium”. Ahora bien, cuando se llega a la confesión externa de la creencia, el juicio privado nada cuenta y el soberano decide sobre lo verdadero y lo falso” (Schmitt, 2004, 50).

mundial, que evidencia las limitaciones de la privatización de la religión y que conlleva tres distinciones conceptuales a tener en cuenta: por un lado, entre los sentidos descriptivo y normativo del concepto de lo postsecular: “Con esta expresión no se alude sólo al hecho de que la religión se afirma en un contexto crecientemente secular y que la sociedad cuenta de una manera indefinida con la pervivencia de las comunidades religiosas”. La expresión “tampoco se limita a tributar elogios públicos a las comunidades religiosas por la contribución funcional que prestan” “En la conciencia pública de una sociedad postsecular se refleja más bien una perspectiva normativa que tiene consecuencia para las relaciones políticas entre ciudadanos no creyentes con los ciudadanos creyentes” (FPEDD, 117). afecta tanto a las mentalidades religiosas como a las mundanas y las modifica todas de modo reflexivo, Habermas aboga entonces por un aprendizaje complementario ante temas en controversia. Por otro, entre secular y secularista o secularismo (la crítica a esta conciencia secularista y su pretensión de una completa privatización de la religión (LP, 33) nos parece muy significativa y la intención clara es limitar la conciencia secularista: “En lo relativo a la terminología, hago una distinción entre “secular” y “secularista”. A diferencia de la actitud indiferente de una persona secular o no creyente que se comporta de una manera agnóstica frente a las pretensiones de validez religiosas, los secularistas adoptan una actitud polémica frente a las doctrinas religiosas que, pese a sus pretensiones no fundamentables científicamente, gozan de una importancia pública. En la actualidad, el secularismo suele estar basado en un naturalismo duro, es decir, fundamentado por la ciencia” (MVPR, 276). Y finalmente, entre dos dimensiones presentes en la noción de esfera pública, es decir entre un sentido formal vinculado a las deliberaciones formales de cargos políticos con decisiones vinculantes, y un ámbito de comunicaciones informales en el ámbito público (LP, 35).

La clave es que para Habermas el Estado liberal no debe imponer una indebida carga mental y psicológica a ciudadanos religiosos, por eso mismo, también crítica a los ciudadanos seculares que comprenden las tradiciones religiosas como una reliquia arcaica de las sociedades pre-modernas, pues hay necesidad de no excluir el posible contenido cognitivo de las contribuciones o manifestaciones religiosas en la esfera pública (REP, 147). En el Estado democrático de derecho y ante sus exigencias a las comunidades religiosas, los costes de la tolerancia no están repartidas de manera simétrica entre la comunidad religiosa y la comunidad de los no creyentes. Si la primera, tiene que adoptar una actitud epistémica que le haga posible su convivencia con tres fenómenos importantes como son el pluralismo religioso, el papel de la ciencia y la impregnación legal de los derechos humanos, la conciencia secular también tiene que pagar un coste por la libertad religiosa negativa. En uno de sus movimientos de pensamiento más novedosos, indica Habermas:

Aunque los costes de la tolerancia, como muestran las regulaciones del aborto más o menos liberales, no se reparten de manera simétrica entre creyentes y no creyentes, también la conciencia secular tiene que pagar un costo por el disfrute de la libertad religiosa negativa. De ella se espera la práctica de una relación autorreflexiva con los límites de la ilustración. La concepción de la tolerancia de las sociedades pluralistas constituidas en términos liberales exige no sólo a los creyentes que adopten en el trato con los no creyentes y heterodoxos la actitud de tener que contar *razonablemente* con la persistencia de un disenso. Por el otro lado, en el marco de una cultura política liberal se exige la misma actitud a los no creyentes en el trato con los creyentes (FPEDD, 118).

Por tanto, la neutralidad del poder estatal es incompatible con la generalización política de la visión del mundo secularista, pues no es posible negar el potencial de verdad de las imágenes religiosas del mundo y tampoco lo es cuestionar el derecho a hacer aportaciones en el lenguaje religioso a las discusiones políticas. Es necesaria la participación de los ciudadanos secularizados en los esfuerzos de traducir las contribuciones relevantes desde el lenguaje religioso a un lenguaje públicamente accesible (FPEDD, 119).

Para concluir, en el artículo de 2011 sobre lo político Habermas presenta varias sugerencias a tener en cuenta: si cabría por ejemplo el ‘desplazamiento’ de lo político a la ‘formación democrática de la opinión y voluntad de los ciudadanos dentro de la sociedad civil, ¿acaso no sería posible que ‘lo político’ se encarne de manera impersonal en una constitución democrática?, con lo que la duda final sería, “¿qué consecuencias tendría esta alternativa para la relación entre religión y política en sociedades como las nuestras?” (LP, 29-30), ante dichas preguntas, es oportuno a su vez plantear ¿hasta qué punto su obra de 2001 a 2020 no puede entenderse como respuesta a esas interrogantes de 2011?

Suscitar la problemática de las relaciones entre política y religión, filosofía y religión, razón y revelación (Atenas y Jerusalén) no es novedad exclusiva del Habermas del siglo XXI, pues ya aparece en obras de las décadas anteriores. Un aspecto importante con el que se distancia de Schmitt viene marcado en “Carl Schmitt: los terrores de la autonomía”, donde constataba que Schmitt en su obra sobre Hobbes elabora una genealogía antisemítica de los enemigos del Leviatán desde Spinoza a Marx (CSTA, 73)¹⁹. En ese mismo texto, expresaba la posibilidad de otra teología política distinta de la schmittiana y ofrecía su propia conexión con discusiones contemporáneas como las suscitadas por Bloch, Metz, Moltmann y la teología de la liberación²⁰ (CSTA, 77).

Más recientemente, entre 2011 y 2019, lo peculiar es una nueva propuesta de la genealogía del pensamiento postmetafísico (en *Auch eine Geschichte der Philosophie*), pero persistiendo en la recepción de esa teología política de Bloch, Scholem, Benjamin (estos dos últimos tratados en otras obras de los años ochenta y noventa), añadiendo los nombres de Levinas y Derrida, pues la traducción de religión a filosofía no estaría acabada.

Caso ejemplar constituye la teología política de Metz, con la que el frankfurtiano confiesa sentir una afinidad especial²¹. En cierta manera, este diálogo con Metz representa para él algo similar al que en su momento mantuvieron Jaspers y Bultmann, que Habermas atiende en textos como “La lucha de los poderes de las creencias. Karl Jaspers y el conflicto de las culturas” (en Habermas, 1999c, 9-54). La tradición bíblica del Antiguo Testamento es esencial en esa lectura y de ahí deriva la idea de ‘razón anamnética’ asumida por Metz, pero también por el propio Habermas.

En el artículo de 2011 se puede apreciar que el aspecto escatológico de la teología política estaría vinculado a la transformación democrática de la política. El recuerdo de la Shoah y su presencia en la esfera pública forma parte de esa dimensión democrática en la que Habermas sitúa la obra de Metz, como por otro lado ha reconocido Miguel Vatter

¹⁹ En el artículo sobre la influencia de Schmitt en la República Federal, Habermas vuelve a recordar el fuerte matiz antisemita presente en *Glossarium* (Habermas, 1999a, 131).

²⁰ Cfr. las referencias del propio Carl Schmitt a Metz en *Teología política* (Schmitt, 2009, 74) y los comentarios de J. L. Villacañas (“La leyenda de la liquidación de la teología política”, en Schmitt, 2009, 135-180).

²¹ Habermas, J., “Israel o Atenas. ¿A quién pertenece la razón anamnética? Johann Baptist Metz y la unidad en la pluralidad multicultural”, en *Habermas*, 2001, 171-182.

en su *Divine Democracy*, de 2021²². Habermas apela a una doble fórmula, por un lado, sentido de lo que falta²³, por otro, lo que es todavía posible.

De Metz, Habermas aprecia el impulso escatológico que pudiera servir de ayuda para una teoría normativa que pudiera dibujar ideales para una sociedad justa más allá del tiempo y del espacio, con lo que sería posible una justicia emancipativa reclamada por Metz desde un sentido bíblico. “Solo una concepción dinámica de nuestras constituciones liberales puede despertar nuestra conciencia de que el proceso democrático es también un proceso de aprendizaje, a menudo bloqueado por un deficiente sentido de lo que falta y de lo que es todavía posible. Toda constitución democrática es y siempre será *un proyecto*: dentro del marco del Estado-nación, está orientada al aprovechamiento cada vez más completo de la sustancia normativa de los principios constitucionales en circunstancias históricas cambiantes. Y a escala global, el sentido universalista de los derechos humanos nos recuerda la necesidad de desarrollar un marco constitucional para la sociedad mundial multicultural que está naciendo” (LP, 37-8).

En definitiva, Habermas estaría remitiendo a una teología política que resguarde la herencia de la ilustración, frente a la teología política anti-ilustrada, opuesta a ésta, aunque esta fórmula obligaría inmediatamente a entrar en matizaciones y aclaraciones nuevas. Por decirlo de otra forma, si se puede postular una teología política que asuma la ilustración, sería preciso completar con una ilustración (es decir, cultura ilustrada) que lo haga con la teología política, o como ha señalado M. Junker-Kenny sintetizando la posición del último Habermas: la rehabilitación de la religión como recurso dentro del proyecto de la modernidad²⁴.

Referencias

- Atanasescu, N. A., 2017. *What is Missing? Jürgen Habermas's Turn to a 'Post-secular Society' and the Limits of Postmetaphysical Modernity*, thesis Doctor of Philosophy, Political Science, University of Toronto.
- Böckenförde, E.-W., 2016. “The concept of the Political. A Key to Understanding Carl Schmitt's Constitutional Theory” (1988), en E.W. Böckenförde, M. Künsler, and T. Stein, *Constitutional and Political Theory: Selected Writings*, vol. I, Oxford University Press, pp. 69-85.
- Borradori, G., 2003. *La filosofía en una época de terror: conversaciones con Habermas y Derrida*, Madrid, Taurus Ediciones, S.A. Grupo Santillana.
- Castorina, F., 2020. “Entre fe y saber: Habermas y el problema de la religión en una época postsecular”, *Temas y debates*, n° 59, año 24, enero-junio 2020, pp. 61-79.
- Cooke, M., 2014. “The limits of Learning: Habermas' Social Theory and Religion”, *European Journal of philosophy*.
- Cooke, M., 2007. “A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion”, *Constellations*, vol. 14, n° 2.
- Fonti, D., 2020. “Aprendizaje y legitimación: sobre fe y conocimiento en *También una historia de la filosofía* de Jürgen Habermas”, *Escritos*, Fac. Filos. Let. Univ. Pontif. Bolívar. (online), vol. 28, n° 61, pp. 148-167.

²² Sobre la relación entre teología política y democracia, véanse Vatter, 2011, 243-259 y Vatter, 2021.

²³ Cfr. El texto de ese título, “La conciencia de lo que falta” (2007), en Habermas, Reeder y Schmidt, 2009, 53-78.

²⁴ Junker-Kenny, M., “Practical reason in the public sphere: Jürgen Habermas's rehabilitation of religion as a resource within the Project of modernity”, en Junker-Kenny, 2014, 103-183.

- Fremstedal, R., 2009. "Critical remarks on 'Religion in the public sphere' – Habermas between Kant and Kierkegaard", *Etikk I praksis. Nordic Journal of Applied Ethics*, 3 (1), pp. 27-47.
- Gamper, D., 2009. "Razón pública y religión en el contexto postsecular", *Enrahonar*, nº 43, pp. 111-130.
- Gillispie, M. A., 2008. *The Theological origins of Modernity*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Habermas, J., 1989a. "Carl Schmitt: los terrores de la autonomía", en *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos, pp. 67-82.
- Habermas, J., 1989b. "The Horrors of Autonomy: Carl Schmitt in English", in *The New Conservatism. Cultural Criticism and the Historians' Debate*, ed. S. W. Nicholse, intr. R. Wolin, Cambridge, Polity Press, pp.128-139.
- Habermas, J., 1999a. "Carl Schmitt en la historia de la cultura política de la República Federal", en *Más allá del Estado nacional*, Madrid, Trotta, pp. 126-134.
- Habermas, J., 1999b. "La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años", en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Madrid, Paidós, pp. 147-188.
- Habermas, J., 1999c. "La lucha de los poderes de las creencias. Karl Jaspers y el conflicto de las culturas", en *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, Madrid, Trotta, pp. 39-54.
- Habermas, J., 2001a. "Trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá", Excurso en *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, ed. E. Mendieta, Madrid, Trotta, pp. 87-120.
- Habermas, J., 2001b. "Israel o Atenas. ¿A quién pertenece la razón anamnética? Johann Baptist Metz y la unidad en la pluralidad multicultural", en *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, ed. E. Mendieta, Madrid, Trotta, pp. 171-182.
- Habermas, J., 2001c. "Un diálogo sobre lo divino y lo humano. Entrevista de Eduardo Mendieta a Jürgen Habermas", en *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta, pp. 183-208.
- Habermas, J., 2002a. "Abstención fundamentada. ¿Hay respuestas postmetafísicas a la cuestión de la 'vida recta'?", en *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, pp. 11-28.
- Habermas, J., 2002b. "Creer y saber", en *El futuro de la naturaleza humana, ¿hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós.
- Habermas, J., 2006a. "¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?" (2004), en *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 107-120 (también como "¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático?", en J. Ratzinger, J. Habermas, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, Encuentro, pp. 23-48).
- Habermas, J., 2006b. "La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el "uso público de la razón" de los ciudadanos religiosos y seculares", en *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, pp.121-158.
- Habermas, J., 2007. "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?", *Dianoia*, nº 60, pp. 3-20.
- Habermas, J., 2009a. "¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización del Derecho internacional?", en *El occidente escindido. Pequeños escritos políticos X*, Madrid, Trotta, pp. 113-188.

- Habermas, J., 2009b, “Constitucionalización del derecho internacional y problemas de legitimación de una sociedad mundial constitucionalizada”, en *¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos XI*, Madrid, Trotta, pp. 107-128.
- Habermas, J., 2009c. “La conciencia de lo que falta” (2007), en J. Habermas, M. Reeder y J. Schmidt, *Carta al papa. Consideraciones sobre la fe*, Barcelona, Paidós, pp. 53-78.
- Habermas, J., 2009d. “Una réplica” (2007), en J. Habermas, M. Reeder y J. Schmidt, *Carta al papa. Consideraciones sobre la fe*, Barcelona, Paidós, pp. 213-246.
- Habermas, J., 2009e. “Fundamentalismo y terror”, en *El occidente escindido. Pequeños escritos políticos X*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 13-32.
- Habermas, J., 2009f. “Una entrevista sobre la guerra y la paz”, en *El occidente escindido. Pequeños escritos políticos X*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 87-112.
- Habermas, J., 2009g. *¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos XI*, Madrid, Trotta.
- Habermas, J., 2011a. “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”, en J. Habermas, Ch. Taylor, J. Butler, C. West, E. Mendieta, ed., *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, pp. 23-38.
- Habermas, J., 2011b. “¿Una sociedad mundial postsecular? Sobre la relevancia filosófica de la conciencia postsecular y la sociedad mundial multicultural. Entrevista con Jürgen Habermas”, Apéndice: en Mendieta, E., Vanantwerpen, J., eds., *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, pp. 125-145.
- Habermas, J., 2015a. “La religión en la esfera pública de la sociedad ‘postsecular’”, en Habermas, J., *Mundo de la vida, política y religión*, Madrid, Trotta, 2015, pp. 263-278.
- Habermas, J., 2015b. “Una hipótesis sobre el significado histórico-genérico del rito”, en Habermas, J., *Mundo de la vida, política y religión*, Madrid, Trotta, 2015, pp. 71-88.
- Habermas, J., 2015c. “‘Lo político’: el sentido racional de una herencia dudosa de la teología política”, en *Mundo de la vida, política y religión*, Madrid, Trotta, pp. 205-220.
- Habermas, J., 2019. *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die Okzidentale constellation von Glauben und Wissen, Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren der Diskurses über Glauben und Wissen*, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J., 2021. *Une histoire de la philosophie. Tome I. La constellation occidentale de la foi et du savoir*, París, Gallimard.
- Habermas, J., 2023. *Une histoire de la philosophie. Tome II. Liberté rationnelle. Traces des discours sur la foi et le savoir*, París, Gallimard.
- Habermas, J., Ratzinger, J., 2006. *Dialéctica de la secularización*, Madrid, Encuentro.
- Habermas, J., Reeder, M., Schmidt, J., 2009. *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, Barcelona, Paidós
- Harrington, A., 2007a. “Habermas and the ‘Post-Secular Society’”, *European Journal of Social Theory*, 10 (4), pp. 543-560.
- Harrington, A., 2007b. “Habermas’s Theological Turn?”, *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 37:1, pp.45-61
- Invernizzi-Accetti, C., 2010. “Can Democracy Emancipate itself from Political Theology? Habermas and Lefort on the Permanence of the Theologico-Political”, *Constellations*, vol. 17, n° 2.
- Jaarsma, A. S., 2010. “Habermas’s Kierkegaard and the Nature of the Secular”, *Constellations*, vol. 17, n° 2, 271-292.
- Jiménez Redondo, M., 2010. “Religión y cultura política liberal: sobre las discusiones Ratzinger-Habermas”, *SCIO*, n° 6, pp. 43-74.

- Junker-Kenny, M., 2011. *Habermas and theology*, London-New York, T&T Clark International.
- Junker-Kenny, M., 2014. "Practical reason in the public sphere: Jürgen Habermas's rehabilitation of religion as a resource within the Project of modernity", en *Religion and Public Reason. A Comparison of the positions of John Rawls, Jürgen Habermas and Paul Ricoeur*, Berlín-Boston, De Gruyter, pp. 103-183.
- Kennedy, E., 1987. "Carl Schmitt and the Frankfurt School", *Telos*, nº 20, pp. 37-65.
- Lafont, C., 2007. "Religion in the public Sphere: Remarks on Habermas's Conception of Public Deliberation in Postsecular societies", *Constellations*, vol. 14, nº 2.
- Lafont, C., 2021. "Remark of a young Habermasian on Jürgen Habermas' *Also a History of Philosophy*", *Constellations*, vol. 28, issue 1, pp. 25-32.
- Lara, M. P., 2013. "¿Is the Postsecular a return to political theory?", en Calhoun, Mendieta, eds., *Habermas and the religion*, Polity Press, pp. 72-91.
- Lefort, C., 2004. "¿Permanencia de lo teológico-político?", en *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Barcelona, Anthropos, pp. 52-106.
- Mendieta, E., 2001. "Introducción. La lingüistificación de lo sagrado como catalítico de la modernidad", en *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta, pp. 11-50.
- Metz, J.B., 1979. *La fe en la historia y en la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, Madrid, ediciones Cristiandad.
- Metz, J.B., 2017. *Memoria Passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Salamanca, Sígueme.
- Moltmann, J., 2006. *Teología de la esperanza*, Salamanca, Sígueme.
- Mouffe, C., 1999. *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós.
- Mouffe, C., 2003. "Carl Schmitt y la paradoja de la democracia liberal", en C. Mouffe, ed., *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa, pp. 51-72.
- Müller-Doohm, S., 2020. *Jürgen Habermas. Una biografía*, Madrid, Trotta.
- Muscolino, S., 2018. "Il 'ritorno del rimosso'. Carl Schmitt e l'ultimo Habermas", *Metábasis.it. Filosofia e comunicazione*, maggio 2018, anno XIII, nº 25, pp. 1-17.
- Orsi, R., 2012. *Rethinking the concept of Order in International Politics: Carl Schmitt and Jürgen Habermas*, Thesis doctoral, Depart. of International Relations of the London School of Economics, october 2012.
- Ortega-Esquembre, C., García-Granero, M., 2019. "La tesis de la postsecularización a la luz de la trayectoria intelectual de Jürgen Habermas", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 46, pp. 71-79.
- Paipais, V., 2022. "Democratic political theology or divine democracy? Questioning Miguel Vatters' republican pantheism", *Political Theology*, vol. 23, nº 3, pp. 252-258.
- Pérez Crespo, C.E., 2019. "Jürgen Habermas como crítico e intérprete del pensamiento jurídico-político de Carl Schmitt", *Anuario Filosófico*, nº 52/3, pp. 565-587.
- Ratzinger, J. A., 2006. "Lo que cohesiona el mundo. Las bases morales y prepolíticas del Estado", en Habermas, J., Ratzinger, J., *Dialéctica de la secularización*, Madrid, Encuentro, pp. 49-68.
- Rawls, J., 1996. *El liberalismo político*, Madrid, Crítica.
- Rawls, J., 2001. "Una revisión de la idea de razón pública", en *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*, Madrid, Paidós, pp. 153-201.
- Rodríguez Duplá, L., 2017. "Sobre los dos sentidos del concepto habermasiano de sociedad postsecular", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 70, pp. 23-39.

- Roldán Gómez, I., 2017. “Lo postsecular: Un concepto normativo”, *Política y sociedad*, Madrid, ediciones Complutense, nº 54 (3), pp. 851-867.
- Schmitt, C., 2004. *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*, Granada, Comares, 2004.
- Schmitt, C., “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”, en *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1991, pp. 107-122.
- Schmitt, C., 2009. *Teología política*, Madrid, Trotta.
- Schmitt, C., 2021. *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, Madrid, El Paseo editorial.
- Taylor, Ch., 2011. “Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo”, en Mendieta, E., Vanantwerpen, J., eds., *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, pp. 39-60.
- Ungureanu, C.C., 2013. “Razón pública, religión y traducción: perspectivas y límites del postsecularismo de Habermas”, *Revista española de ciencia política*, nº 32, julio 2013, pp. 181-201.
- Vatter, M., 2011. “Habermas between Athens and Jerusalem: Public Reason and Atheistic Theology”, *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, vol. 38/3, september 2011, pp. 243-259.
- Vatter, M., 2021. *Divine Democracy. Political Theology after Carl Schmitt*, New York, Oxford University Press.
- Velasco, J. C., 2016. “La política en la constelación postnacional. Una aproximación a la concepción habermasiana del Estado”, *Pensamiento*, vol. 72, nº 272, pp. 523-543.
- Velasco, J. C., 2019. “Habermas, lector de Schmitt”, en C. Ungureanu, D. Gamper, eds., *Habermas*, Barcelona, Katz-Eudeba, pp. 67-90.
- Villacañas, J. L., 2009. “La leyenda de la liquidación de la teología política”, en C. Schmitt, *Teología política*, Madrid, Trotta, pp. 135-180.
- Villacañas, J. L., 2020. *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*, Barcelona, Ned ediciones.
- Wheeler, B.R., 2001. “Law and Legitimacy in the Work of Jürgen Habermas and Carl Schmitt”, *Ethics and International Affairs*, 15, 1, pp.173-183