

*POSTSECULARISMO, RELIGIÓN Y DISCURSO ARGUMENTATIVO.*

*La democracia deliberativa y la problemática de la traducción del discurso religioso en el marco del postsecularismo habermasiano*

*Marcelo Eduardo Bonyuan*

e-mail: marcelo\_bon@hotmail.com

*Resumen*

La etapa actual de producción intelectual del filósofo alemán Jürgen Habermas se caracteriza por un fuerte interés sobre el papel de la religión en el mundo contemporáneo. Contrariamente al posicionamiento secularista adoptado en un período previo de su trayectoria intelectual, referido a la crítica de las religiones entendidas como ideología, Habermas se adentra en el análisis de lo que entiende como un contexto global postsecularista. Desde este punto de vista, la cuestión de la religión es resignificada positivamente al considerar su absoluta relevancia para los procesos de construcción de una democracia deliberativa en sentido pleno.

Al respecto, Habermas reconoce como parte esencial de un modelo formal de democracia deliberativa postsecular, la necesidad de una traducción de los contenidos semánticos del discurso religioso, en aras de la posibilidad de ser alojados en una argumentación a nivel público. Aquí es donde se articulan buena parte de las críticas al posicionamiento habermasiano.

Al respecto, el presente trabajo indaga sobre la relevancia y las problemáticas derivadas de la articulación habermasiana entre las ideas de postsecularismo, traducción del discurso religioso y democracia deliberativa.

Palabras clave: Habermas, religión, postsecularismo, traducción, democracia deliberativa.

*Abstract*

The most recent stage of intellectual work of the German philosopher Jürgen Habermas is characterized by an important interest in the role of religion in the contemporary world. Contrary to the secularist position adopted by him in a previous period of his intellectual career, referred to the critique of religions understood as ideology, Habermas delves into the analysis of what he understands as a post-secularist global context. From this point of view, the question of religion is resignified positively considering its absolute relevance for the processes of construction of a deliberative democracy in the full sense. In this regard, Habermas recognizes as an essential part of a formal model of post-secular deliberative democracy, the need for a translation of the semantic contents of religious discourse, in the field of the possibility of being housed in an argumentation at the public level. There are here many of the critic against Habermasian position. In this regard, this paper explores the relevance and problems derived from the Habermasian articulation between the ideas of postsecularism, translation of religious discourse and deliberative democracy.

Key words: Habermas, religion, post-secularism, translation, deliberative democracy.

Original recibido / submitted: 11/2018

aceptado/accepted: 01/2019

## **1. Hacia un mundo postsecular. Desarrollo y controversias.**

Entre los temas centrales que delinean la etapa actual de producción intelectual del filósofo alemán Jürgen Habermas se destaca el análisis crítico-revisionista operado sobre la tesis históricamente indiscutida de la articulación entre *modernización de la sociedad* y *secularización*. Al respecto Habermas reconoce que una mirada contemporánea y ampliada del asunto muestra que su conexión representa más un fenómeno acotado que un constante global (Habermas, 2009)

Contrariamente al posicionamiento secularista adoptado en un período previo de su evolución intelectual (Habermas, 1987: 112)<sup>1</sup>, Habermas se adentra en el análisis del mundo contemporáneo entendido como *postsecular*. Desde este nuevo punto de vista, la cuestión de la religión es resignificada positivamente al considerar su absoluta relevancia para los procesos de construcción de una democracia deliberativa en sentido pleno.

La resolución o regulación democrática de los conflictos propios de un mundo pluricultural y globalizado conlleva no sólo el reconocimiento de la relevancia de los procesos racionales deliberativos-argumentativos encaminados a tal fin, sino también de la importancia que posee la religión en tanto generadora de sentido y de ideas socialmente vinculantes (Estrada, 2004: 158). El poder que condensa la religión en este sentido, imposible de equiparar o subsumir por parte de los posicionamientos secularistas, representa un motivo por el cual ambas partes deban por lo menos *coexistir abstinentemente*, “mientras en el medio que representa el habla argumentativa no encuentre mejores palabras para decir aquello que puede decir la religión” (Habermas, 1990: 186; 1989: 172).

Según Eduardo Mendieta, Habermas intenta aquí evitar que lo religioso sea apropiado o subsumido ilegítimamente por parte de la filosofía o cualquier otra disciplina (Habermas, 2001: 47). Sin embargo, para otros pensadores como

---

<sup>1</sup> Posicionamiento caracterizado por una visión crítica de la religión entendida como ideología, por su carácter dogmático y por la potencial agresividad que representa en tanto ideología cerrada. (Estrada, 2004: 27)

Mardones, es precisamente en este punto (en este *mientras tanto*, al que alude Habermas) en donde entra en juego una maniobra estratégica que devela la intención de poder prescindir de la religión en el futuro. Según Mardones: “La no beligerancia de la razón comunicativa frente a la religión... parece así una declaración de «alto el fuego» mientras no disponga el pensamiento crítico comunicativo del arsenal de municiones que espera en breve y con las que batirá a su enemigo o simplemente lo apartará como un estorbo” (Mardones, 1998: 85-86).

Esto parece evidenciar un retroceso en el pensamiento de Habermas, hasta la postura sostenida en *Teoría de la acción comunicativa*, en donde plantea la necesidad de un “proceso en que la autoridad de lo santo va quedando gradualmente sustituida por la autoridad del consenso que en cada sazón se reputa fundado.” (Habermas, 1987: 112; Estrada, 2004: 27). Sin embargo, los esfuerzos y pretensiones últimas habermasianas, correspondientes a períodos más recientes de su evolución intelectual, parecen ir más allá del mero objetivo de una *coexistencia abstinerente*. Contrariamente, sostiene la necesidad de una *convivencia tolerante* (Habermas, 2009: 69-72), basada en el respeto, la comunicación y la mutua complementación.

Para este pensador el rasgo fundamental a desarrollar y/o fortalecer en toda sociedad postsecular lo representa la inclusión igualitaria de todos los ciudadanos en la sociedad civil, en donde se garantice y desarrolle una coexistencia pacífica, y en donde las diferencias se *complementen* de un modo justo.

En referencia a este punto Habermas afirma que “el respeto, que corre parejo con esta abstención cognitiva del juicio (por la cual se deja de lado toda pretensión filosófica de determinar por sí misma qué hay de falso y qué de verdadero en el contenido de las tradiciones religiosas) se funda en la consideración de personas y formas de vida que nutren su integridad y autenticidad de convicciones religiosas, aspecto ante el cual la filosofía debe mantenerse *dispuesta al aprendizaje*. (Habermas, 2006: 115; 2011: 128-129)

Sin perder de vista una clara distinción entre el discurso religioso y el discurso filosófico-argumentativo-secular, Habermas intenta trazar una articulación entre los mismos apelando a la autorreflexión del discurso filosófico sobre sus propios orígenes religiosos-metafísicos, afirmando que “la razón que reflexiona sobre su

más profundo fundamento descubre que tiene su origen en otra cosa; y debe reconocer el poder de esa otra cosa si no quiere perder su orientación racional en el callejón sin salida de un híbrido autoapoderamiento.” (Habermas, 2006: 114). Una clara referencia a este punto lo representa el reconocimiento de determinadas ideas provenientes de la religión, traducidas e internalizadas por el discurso filosófico a los largo de los siglos. Por ejemplo, la imagen de que el ser humano es imagen de Dios, ha sido asumida en términos seculares como igual dignidad de todos los seres humanos. (Habermas, 2001: 175). Otro ejemplo lo representa la idea del universalismo de los derechos humanos, la cual se debe a la traducción secular del contenido universalista de las ideas judeocristianas de la salvación; un derecho natural, igualitario y universalista, no habría podido formarse, sostiene Habermas, “sin el giro antropocéntrico del punto de vista trascendente de Dios hacia el punto de vista moral del enjuiciamiento imparcial de los conflictos de acción.” (Habermas, 2015: 124)

## **2. Sobre la traducción del discurso religioso**

Aquí entra en juego una cuestión relevante que ha traído aparejada múltiples controversias en el abordaje de la relevancia del discurso religioso en una sociedad postsecular, y específicamente en el campo de la Filosofía. Me refiero a la cuestión de la exigencia de traducción del discurso religioso a discurso secular, en tanto se pretenda configurar una regulación y/o resolución racional, por ejemplo de conflictos de intereses, en el marco de una democracia deliberativa.

Al respecto, Habermas reconoce como parte esencial de un modelo formal de democracia deliberativa postsecular, la necesidad de una *traducción* de los contenidos semánticos del discurso religioso, en aras de la posibilidad de ser “alojados en una argumentación a nivel público” (Habermas, 2009: 80). Aquí es donde se articulan buena parte de las críticas al posicionamiento habermasiano.

Si bien la perspectiva habermasiana sobre la presente cuestión parece caracterizarse por la oposición a todo tipo de *unilateralismos*, sosteniendo la necesidad de un mutuo aprendizaje entre el tradicionalismo religioso y el secularismo, para algunos críticos “las nociones de Habermas de razón pública, diálogo y traducción siguen dependiendo de una retórica de la neutralidad pura

y de la reconciliación final que llevan la marca de la saga teleológica de la razón de Kant, y de su visión intelectualizada de la ‘fe racional’<sup>2</sup> (Ungureanu, 2013; Cf.: Habermas, 2011: 129),<sup>3</sup> o en otros términos, de un “neoiluminismo... donde lo religioso se disuelva dentro de los límites de la racionalidad comunicativa” (Mardones, 1998: 82).

Como contrapartida, desde estas visiones críticas se ha planteado la necesidad de evitar cualquier tipo de postura reduccionista, recuperando las dimensiones propias de la religión en un momento sociocultural en el que la misma ha perdido su carácter monopólico-cosmovisional, pudiendo valorarse, más libremente, su capacidad para operar como instancia creadora de sentido y de humanización. (Mardones, 1998: 277). Desde esta perspectiva podría pensarse que Habermas lleva adelante, implícitamente, una especie de vaciamiento de sentido del recurso más valioso que posee la religión, desvirtuando su potencial, al creer posible la transferencia del mismo, punto por punto -por la vía de la traducción-, al plano de un discurso estrictamente secular-argumentativo. Con ello se hipotecaría precisamente el núcleo mismo de sentido de la religión.

Sin embargo, esta postura extrema no parece representar ni la letra ni el espíritu del posicionamiento habermasiano. Este pensador es claro al afirmar que “sería caer en el puro intelectualismo si se esperase de la filosofía que por la «vía de la traducción» pudiera apropiarse más o menos completamente del contenido experiencial conservado en el lenguaje religioso.” (Habermas, 2001: 202)

Ahora bien, la consideración de la posibilidad de una *constante*<sup>4</sup> (más no por ello *completa*) reapropiación significativa del discurso religioso por parte del discurso filosófico-secular, lleva a Habermas, a mi juicio, a la búsqueda de un acercamiento o síntesis dialógica entre filosofía y religión que evita responder a determinadas problemáticas clave generadas a partir del presente intento de

---

<sup>2</sup> Aquí Habermas alude a la idea de una “fe reflexiva”.

<sup>3</sup> “Al fin y al cabo, son las comunidades religiosas las que decidirán por sí mismas si pueden reconocer en una fe reformada la «verdadera fe»” (Habermas, 2009: 78)

<sup>4</sup> Cf. con la afirmación de Habermas: “bajo las premisas del pensamiento posmetafísico no tenemos ningún motivo para excluir la posibilidad de una continuada «emigración de los contenidos teológicos al ámbito secular», y — que depende de nuestros diagnósticos del presente (seguramente se trata de tentativas más o menos apoyadas empíricamente) si consideramos deseable una tal apropiación o traducción transformadoras.” (Habermas, 2015: 114)

complementación. Por ejemplo en el caso de un conflicto de intereses, en donde una de las partes reclame el derecho de que sus razones religiosas sean tomadas en serio<sup>5</sup>, como razones válidas, sin tener que subsumirse a un proceso de traducción (que pareciera plantearse siempre como una exigencia unilateral).<sup>6</sup>

### **3. Tolerancia y traducción**

Habiendo llegado a esta instancia, podría sostenerse que la mera tolerancia sostenida por Habermas se evidencia como un principio *necesario* pero no *suficiente*. Esta puede llegar a evitar conflictos de intereses, pero se torna insuficiente cuando estos ya han sido desencadenados y precisan de algún tipo de resolución. Al respecto, considero que los planteos habermasianos no son claros en referencia a este punto. Por un lado Habermas reconoce que “a las personas que ni quieren ni son capaces de desdoblar sus convicciones morales y su vocabulario en dos partes, una profana y otra sagrada, les está permitido participar, incluso con un lenguaje religioso, en la configuración de la opinión política.” (Habermas, 2009: 80; Habermas, 2006a; Junker-Kenny, 2011: 142) Por otra parte sostiene que el principio de tolerancia se aplica plena y significativamente “si las partes en conflicto se ponen en un plano de igualdad y llegan a un entendimiento *recíproco*” (Habermas, 2009: 72). Aquí es central preguntarse en qué sentido se está asumiendo esta idea de *igualdad* reclamada por Habermas. Para Mardones, por ejemplo, esta remite a una racionalidad en donde las partes implicadas se reconocen mutuamente en un discurso argumentativo, como sujetos lingüísticamente competentes. Una lógica en donde los que no se adecúan a esta estructura (lo desigual, los no competentes) no tienen lugar. (Mardones, 1998: 173).

La distinción entre a) una esfera pública *formal*, en donde rige el lenguaje público y las razones seculares, esfera en donde se sitúa la imagen de un Estado

---

<sup>5</sup> Es decir, más allá del mero reconocimiento del contenido experiencial conservado en el lenguaje religioso.

<sup>6</sup> Reconozco aquí que no es necesario llegar al extremo de plantear la idea de una especie de sujeto-religioso que no puede expresar sus argumentos por fuera del discurso religioso. (Cf. Habermas, 2006: 138) Basta con asumir la posición de quien concibe que este tipo de argumento debe expresarse en tales términos (por ejemplo, por los riesgos de tergiversación o vaciamiento de sentido presentes en el acto de traducción)

*neutral*<sup>7</sup> que garantiza entre otras cuestiones la libertad de expresión de culto religioso, y b) una esfera pública informal, en donde se efectiviza lo garantizado en la esfera formal, es decir: la libertad en los modos de *participación*, incluso bajo lenguajes religiosos no traducidos (a lenguaje secular), tampoco parece resolver la cuestión de trasfondo: aquella en donde ante situaciones en las que la *tolerancia* (promulgada principalmente en esta esfera pública por Habermas) se presenta como un principio necesario pero no suficiente; allí la traducción del discurso religioso a discurso secular se torna una condición *sine qua non* para toda posible regulación o resolución de conflicto de intereses.

Desde esta perspectiva el derecho al no desdoblamiento al que alude Habermas, al de quien sostiene una postura en base a argumentos religiosos, parece en determinado punto *irrelevante*, dado que el criterio último lo sigue representando una norma de traducción (unidireccional) del discurso religioso a discurso secular.

Reconozco sobre el precedente argumento que si bien Habermas ha sostenido claramente, bajo lo que podría denominarse *principio de tolerancia*, que tanto de un lado como de otro se hipotecan o restringen derechos, libertades, etc. en pos de una convivencia pacífica, igualmente no puede refutarse tan fácilmente la evidencia de una *lógica adecuacionista*, que en última instancia subsume el fenómeno y lenguaje religioso a lenguaje formal-secular. De algún modo parece evidenciarse que en el marco del reconocimiento de una necesaria mutua complementación, como así también de la existencia de pretensiones de validez presentes en el discurso religioso, tales pretensiones se vuelven dependientes de este proceso de traducción secular, bajo un riesgo (de desvirtualización) que el discurso secular parece no correr.

En un interesante artículo de Gonzalo Scivoletto, titulado “La religión en la esfera pública: análisis de la ‘cláusula de traducción’ del discurso religioso al lenguaje secular”, este afirma: “Pensemos en el siguiente caso... la participación de un ciudadano argentino de origen wichi o mapuche en la esfera público-

---

<sup>7</sup> Sostiene Habermas: “...el Estado tiene que esperar que ellos [los ciudadanos religiosos] reconozcan el principio de que el ejercicio de la dominación se ejerce con neutralidad respecto a las visiones del mundo. Todo ciudadano tiene que saber y aceptar que sólo cuentan las razones seculares más allá del umbral institucional que separa a la esfera pública informal de los parlamentos, los tribunales, los ministerios y las administraciones.” (Habermas, 2006: 137) [resaltado en cursiva no se encuentra en el artículo original aquí citado]



política. ¿Debería este ciudadano expresar sus demandas, por ejemplo, de propiedad de la tierra y del agua, fundamentales para su forma de vida, en un lenguaje “filtrado” de su particular cosmovisión? El carácter inclusivo del discurso compele a los interlocutores a oír y comprender sus argumentos, a fin de poder responder a la pretensión de validez elevada. Pero la pretensión de validez, en muchos casos, debe ser reconstruida como tal. En esto consiste fundamentalmente, a mi modo de ver, la traducción” (Scivoletto, 2017: 103). Ahora bien, al respecto valdría preguntarse, ¿qué significa que tal pretensión de validez (por ejemplo la presupuesta en un discurso no secular, como el religioso) sea *reconstruida como tal*? ¿Quizás refiere a que debemos pensar la posibilidad de una traducción total sin riesgo de quedar desvirtualizada, sin riesgo de pérdida alguna del sentido o densidad semántica implicada en tal pretensión? En este marco, la idea de reconstrucción (que implica ya siempre traducción y por tanto interpretación), entendida como *explicitación* de pretensiones de validez que se encontraban presentes en tal discurso religioso, aunque de forma *implícita*, no parece resolver la dificultad aquí planteada.

Habermas pareciera percatarse en algunos pasajes de sus obras de la presente situación, motivo por el cual se pregunta: “¿Se necesita un proceso de aprendizaje únicamente del lado del tradicionalismo religioso y no también del lado del secularismo?” (Habermas, 2009: 79). La mera formulación de la pregunta en los presentes términos, como así también el tipo de respuesta que ofrece Habermas, habilita a sospechar si acaso no se está presuponiendo a priori la exigencia de una carga de responsabilidad mayor por parte de quienes se encuentran ligados en gran medida al discurso religioso, que entre aquellos que se ven representados por un discurso secular. En segundo lugar la idea de *mutuo aprendizaje* resaltada repetidas veces por Habermas no representa en sí misma la exigencia de una *complementación simétrica*. (Habermas, 2006: 139)

Ante este tipo de cuestionamiento la respuesta que ofrece Habermas (apelando a una idea de complementación) parece presuponer la siguiente tesis: *existe en última instancia un marco de libertad, la libertad de decidir si traducen ustedes... si traducimos conjuntamente o si los traducimos nosotros*. Habermas lo explicita de la siguiente forma: “Este trabajo de traducción tiene que ser entendido como una tarea cooperativa en la que toman también parte los ciudadanos no religiosos para que los conciudadanos religiosos *que son*

*capaces y están dispuestos a participar* no tengan que soportar una carga de una manera asimétrica.” (Habermas, 2006: 139)<sup>8</sup>

Al respecto puede considerarse la sospecha de que en el marco de una sociedad postsecular y una democracia deliberativa siempre existirá un sacrificio mayor del lado de quienes sostienen un discurso asentado en principios abiertamente religiosos, por sobre quienes sostienen la necesidad de una resolución racional argumentativa de conflictos de intereses que, dentro de un marco postsecular, opera procedimentalmente desde un “ateísmo metodológico”, como lo reconoce el mismo Habermas. (Habermas, 2015: 130-132; Habermas, 2006: 118)

A mi juicio la mutua *complementación* planteada por Habermas parece indicar que en lo referente al punto de vista secular, atendiendo a la evidencia de la fuerza que posee la religión en el mundo, este debe prestar mayor atención a los argumentos religiosos, propiciando una mayor apertura a la consideración de sus razones (asumiendo en ello una mayor sensibilidad ante sus puntos de vista y con ello manteniendo la mayor tolerancia posible ante sus respectivas cosmovisiones). Sin embargo, al momento de plantearse la necesidad de resolver una situación en la que la tolerancia se ha tornado un principio necesario pero no suficiente, es el lenguaje religioso el que debe adecuarse a lo que Habermas denomina un “lenguaje públicamente accesible”, es decir: un lenguaje secular-argumentativo, que a su entender se caracteriza por su “neutralidad respecto a las visiones del mundo”<sup>9</sup>.

#### 4. A modo de conclusión

En el presente trabajo se ha intentado esbozar algunos puntos cuestionables en el marco del postsecularismo habermasiano a la luz de categorías como las de *tolerancia* y *traducción*. En una primera instancia se desarrolló la controversia generada a partir de la oposición entre las tesis de una *coexistencia abstinerente* o una *convivencia tolerante* entre lo religioso y lo secular. Aquí resalta como problemática de trasfondo la cuestión de la *traducción* de los contenidos

---

<sup>8</sup> El resaltado en cursiva es mío.

<sup>9</sup> Punto que a mi juicio ameritaría un extenso análisis crítico, que excede los marcos y la extensión del presente trabajo.

semánticos del discurso religioso, en aras de la posibilidad de ser alojados en una argumentación a nivel público. Al respecto se presentaron algunas objeciones críticas que ven en el posicionamiento habermasiano una especie de *retórica de la neutralidad pura*, donde lo religioso se disuelva dentro de los límites de la racionalidad comunicativa. Tras reconstruir algunos puntos en donde Habermas parece alejarse de este tipo de interpretación, se planteó la tesis de una *lógica adecuacionista* como presupuesto presente en los planteamientos habermasianos. Sobre este punto en el presente trabajo se sostuvo que en última instancia la consideración de los argumentos religiosos por sí mismos, es decir: sin haber sido reconstruidos bajo un proceso de traducción, parece en determinado sentido *irrelevante*. Prueba de ello lo representa los casos en los que la idea de *tolerancia*, constantemente resaltada por Habermas, se torna un principio necesario pero insuficiente, implicando necesariamente un proceso de traducción, en el mejor de los casos *conjunta*, entre los ciudadanos no religiosos y los conciudadanos religiosos *que son capaces y están dispuestos a participar*. A partir de este punto se ha intentado mostrar la asimetría existente entre el esfuerzo que debe realizarse desde una postura religiosa, en contraposición a quienes adoptan una postura secular, dado que en última instancia la *adecuación* del discurso religioso al discurso secular -por vía de la traducción- opera como criterio último normativo.

Al respecto, en el presente trabajo se acuerda, de alguna forma, con la crítica esbozada por Mardones, aunque no se considera que Habermas ponga el acento en la imagen de una *coexistencia abstinerente* que encubra una lógica perversa de destrucción de la religión, o en términos más moderados: de una subsunción absoluta de esta en el marco de una racionalidad comunicativa. En todo caso quizás sí pueda considerarse un posicionamiento habermasiano de habilitación y promulgación, podría decirse: *despreocupada* del uso de toda forma de comunicación y argumentación (por ejemplo la del discurso religioso) en tanto esta no exceda el marco de la esfera pública *informal*. Sobre este punto se planteó la tesis de un presupuesto *adecuacionista* en la postura habermasiana como reconocimiento de un criterio normativo que se fija valorativamente por sobre esta esfera informal y que se liga a la esfera pública formal y la relevancia de la disponibilidad del discurso religioso (de las pretensiones de validez allí

elevadas, como del contenido semántico del mismo) en un lenguaje públicamente accesible.

## Referencias

- Estrada, J. A. (2004). *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa* [Tomo II]. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1988). *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1989). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*. México: Taurus.
- Habermas, J. (2001). *Israel o Atenas*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2005). "Religion in the Public Sphere". The Holberg Prize Seminar.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2006a). Religion in the Public Sphere; en *European Journal of Philosophy* 14, pp. 11-25.
- Habermas, J. (2009). *¡Ay, Europa!*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2011). *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2015). *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta.
- Junker-Kenny, M. (2011). *Habermas and Theology*. London, New York: T&T Clark International.
- Mardones, J. (1998). *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Barcelona: Anthropos.
- Scivoletto, G. (2017). "La religión en la esfera pública: análisis de la "cláusula de traducción" del discurso religioso al lenguaje secular", en *Análisis. Revista de investigación filosófica*, 4(1), 93-116. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6073534>, Consultado: 10/10/2018.
- Ungureanu, Camil (2013). "Razón pública, religión y traducción: perspectivas y límites del postsecularismo de Habermas", en *Revista Española de Ciencia Política* 32: 183-201.